

Економічна думка в СРСР і перспективи господарчого будівництва на десяти роковини Жовтня

Оголошений партією на весні 1921 року новий курс економполітики залежав, як відомо, головню від потреби підвести нову базу під спілку робітничої класи й селянства.

Від Жовтня 1917 року й до закінчення громадянської війни основу робітничо-селянської Спілки становить факт зацікавлености двох основних клас країни в ліквідації шляхетсько-панського режиму колишньої Росії.

Це ані трохи не перечить тому, що це завдання (ліквідація панського режиму) пролетаріят нашої країни розв'язував „мимохідь“ у процесі ліквідації буржуазно-капіталістичних взаємин, що „мирно“ зживалися з шляхетським режимом.

Після ліквідації фронтів громадянської війни повстає конечна потреба підвести під робітничо-селянський блок новий фундамент замість „військового порозуміння“, що вже себе пережило. Для одної із сторін, що брала участь у блоці — селянства, цей новий фундамент міг бути тільки порозумінням на ґрунті господарчих інтересів. Було потрібне таке порозуміння, щоб його реалізація дала селянству можливість загосподарити одержані наділи й розвинути своє господарство в такій формі, яка є єдино нормальна й можлива для дрібно-буржуазного господарства. Не треба пояснювати, що це є форма риночного обороту за універсально-господарчою формулою простого товарового господарства: Т. Г. Т.

Якщо потреба неп'у в основному залежала від потреби закріплення робітничо-селянського блоку, то загальна задача й мета неп'у полягали в закріпленні проголошеної в Жовтні 1917 року диктатури робочої класи. Найближче-ж і конкретне завдання неп'у полягало в тім, щоб новими формами й методами боротьби з буржуазними, капіталістичними елементами в країні й поза межами її притягти на бік пролетарської диктатури основну масу селянства.¹⁾

Не залишки буржуазних елементів були страшні для пролетаріату, а можливість захоплення капіталізмом (світовим і рідним), основної маси селянства за собою — ось де крилася небезпека для революції наприкінці громадянської війни.

Які-ж, однак, були ці нові форми й методи боротьби з буржуазними елементами за втягнення до орбіти соціалістичного будівництва величезного моря селянських господарств? Ці нові форми

¹⁾ Питання в тому, за ким піде селянство — чи за пролетаріатом, що намагається збудувати соціалістичне суспільство, чи за капіталізмом, який каже: „Повернімо назад, це безпечніше, а то ще якийсь соціалізм вигадали“. Н. Ленін — О Неп'е — Вид. „Прибой“ ст. 90.

полягали в суперництві капіталістичних та соціалістичних елементів на ґрунті легалізації категорій буржуазної економіки: „ринка“, „товарів“, „грошей“, „%“ і т. инш.

Зазначені категорії могли стати категоріями буржуазної економіки з властивим їм (категоріям) капіталістичним соціальним змістом. Це сталося-б у тому разі, якби капіталістичні елементи зростали і зміцнялися скоріш за елементи соціалістичні. Або навпаки. Що раз більше вилегчення соціального змісту зазначених категорій залишило-б тільки голу форму, якій не тільки не відповідає вже свій власний зміст, але яка (форма) встигла вже до певної міри виповнитися чужорідним для неї соціальним змістом. Це сталося б тоді, коли б соціалістичні елементи зростали швидче за елементи капіталістичні.

Отже питання про те, чим „повинні стати“ в процесі боротьби капіталізму з соціалізмом легалізовані категорії буржуазної економіки — залежало б від того, хто виявить себе витривалішим в процесі боротьби: соціалізм чи капіталізм¹⁾.

В цьому й полягає сенс формули: „хто — кого“. Чи зуміємо ми за методами капіталістичного господарювання при наявності т. зв. „командних висот“ в руках робітничої класи знищити „мирним“ шляхом залишки капіталізму і, що найважливіше, втягнути до системи города, що соціалізується, маси розпорошених селянських господарств. Чи навпаки — правда буде на боці змінюючих, що розглядають неп, як політику, яка веде об'єктивно до еволюції, до „мирного“ вродання в капіталізм.

Від початку Неп'у вже минуло сім років. Ми маємо достатню перевірку на досвіді, щоб розв'язати питання про те, яку відповідь дає економічна дійсність на поставлене вище питання.

Ми вважаємо, що тільки цифри, безсторонні ряди статистичних цифр можуть дати об'єктивну відповідь на поставлену вище проблему. Коли в ділянці визначення перспектив майбутнього цифри можуть стати тільки за допоміжний ілюстративний матеріал (перед же веде економічна аналіза) — то в ділянці підбивання підсумків боротьби капіталістичних і соціалістичних елементів за той або инший відрізок часу найпевніший критерій — статистична аналіза. Наслідки господарювання як у ділянці боротьби людини з природою, так і в ділянці боротьби людини з людиною можна зміряти й зважити тільки одним шляхом: шляхом цифрової аналізи.

Ми дозволяємо собі у відповідь на поставлену вище проблему „хто — кого“ в наступних рядках подати найзначніші показники стану народного господарства. (Про темп нашого росту, про зріст бази нашої диктатури — робітничої класи, про економічний бік робітничо-селянського блоку і т. инш.)

Проте ми вважаємо не тільки за можливе, але й конче потрібне методом економічної аналізи дослідити „стан“ окремих типів, форм господарства в системі господарчого комплексу нашої країни. Ми вважаємо не зайвим поряд із з'ясуванням того, чи стали капіталістичні методи економічного суперництва капіталізму

¹⁾ „Але витримати конкуренцію з простим приказником, з простим капіталістом, крамарем, ось де корінь економіки...“

„Суперництво й змагання, що ми поставили на чергу дня, оголосивши неп — це є серйозне суперництво... Це ще одна форма боротьби буржуазії з пролетаріатом...“ Ленін т. XVІІІ — П. 32. 44.

з соціалізмом на користь першого чи другого, висвітлити також основні розбіжності, дійсні і гадані, властиві даному етапові господарчого розвитку нашої Спілки.

З-поміж п'яти господ. укладів, що перелічив Ленін :

- 1) патріархально - натуральне господарство
- 2) дрібна товарова продукція
- 3) приватно - господарчий капіталізм
- 4) державний капіталізм
- 5) соціалізм

найбільші своєю питомою вагою в нашій економіці є уклади 2 і 5. Питома вага натурального господарства (1) нікчемна, а державний капіталізм (4), бувши великим фактором в економіці країни в часи 21, 23 року, що раз більше відступав своє місце в процесі зросту продукційних сил соціалістичному секторові (5). Спинімо тому нашу увагу на суспільних формах господарства 2 і 5.

Соціалістичний сектор нашого господарства (5) являє собою ту ділянку економіки нашої країни, де елементи планового ведення господарства є переважні. Проте, це ще не значить, що тут можна планувати своїм розсудом, як хотіти. Планові прямування і тут залежать від т. з. „об'єктивної тенденції розвитку.“¹⁾ В той же час просто-товаровий сектор (2), де елементи стихійности сильніші ніж де инде, теж відчуває на собі тиск плану в значній мірі.²⁾

Коли в соціалістичному секторі (5) план обмежується т. зв. „об'єктивною тенденцією розвитку“, то в просто-товаровім секторі (2) „об'єктивна тенденція розвитку“ обмежується планом. В той же час, неправильний погляд, за яким сектори 5 і 2 ворогують між собою й тільки³⁾. Елементи боротьби між 5 і 2 дійсно є хоча й би через те, що (2) просто-товаровий сектор соціально різноманітний. Ми можемо говорити про елементи боротьби 5 і 2 ще й тому, що кожного даного моменту „телеологічне“ начало сектора (5) намагається захопити все більше поле в начала „генетичного“ Проте, величезну помилку роблять ті автори, які бачать тільки елементи боротьби між 5 і 2 і не добачають елементів співробітництва. „Боротьба“ соціалістичного плану із стихією, що переважає в просто-товаровому секторі переводиться для закріплення „співробітництва“ 20.000.000 селянських господарств з соціалістичною промисловістю міста, „співробітництва“, яке в динаміці є не що інше, як соціалістична „переробка“ другого першим.

¹⁾ Перспективний план, побудований „строго генетично, деб-то виключно на основі обліку об'єктивних закономірностей і тенденцій стихійного економічного процес.“ не може задовольнити цілей соціалістичного будівництва. „Але перспективний план є не тільки прогноз, але й директива; не тільки генетичне досліджування, але й телеологічна конструкція, не тільки облік об'єктивних можливостей, але й система заходів...“ Базаров. План. Госп. № 7, стор. 9. Тов. Струмилин замість термінів „телеологія“ й „генетика“ вживає терміни „прогноз“ і „директива“ Див. ст. Струмилина в План. Госп. № 3, 7, 8, 27 року. Див. також ст. ст. Бирбраер в „Еком. Огляді“ № 6 і 7, 27 року; Леонтьев і Хмельницька — „Нариси переходової економіки“, Бухарин — Правда 1926 р. № 148, 150, 153; Кон — Про нову економіку Преображенського; досліджування останнього й інш.

²⁾ Цікаво зазначити, що помилкова політика наших заготовчих центрів 1925/26 р., що виявилася в зниженні еквівалентів на технічні культури, відбилася того-ж року на зменшенні площі засіву технічних культур і на збільшенні на те місце засіву збіжжя. Тим-то вперше з 1921 року падає питома вага технічних культур у хліборобстві. Дальші директиви уряду змінили становище.

³⁾ Такий саме погляд Е. Преображенського, див. його „Нова економіка“ вид. Ком. Академії. 1927 року.

Самий факт переваги в нашій господ. системі укладів 5 і 2 і потреба, що виникає звідси, зосередити всі сили для „зв'язку“ і „єднання“ їх поміж собою, не вилучає, а навпаки припускає той факт, що основна розбіжність нашої господ. дійсності полягає не в розбіжності між просто-товаровим сектором (2) і соціалістичним сектором господарства (5). Основна розбіжність нашої господ. дійсності — це розбіжність між капіталістичним і соціалістичним способом продукції.¹⁾ Це добре і розуміють і буржуазні економісти. Що раз сильніше чуються голоси (в середині нашої країни), що проблема „хто-кого“ розв'язується на користь капіталізму. При цьому буржуазні економісти звичайно аргументують так: капіталістична господарча система різнилася від соціалістичної тим, яким методом відбувається розподіл знаряддя продукції та робочої сили в народньому господарстві. В умовах капіталізму ці методи, як відомо, є ринок і ціни. В умовах соціалістичного способу продукції методи ці — плановий розподіл народньо-господарчого продукту через громадські організації. Звідси робиться висновок про те, що зміцнення „грошової“ й „кредитової“ системи, втягання радянського господарства „до системи“ світового-господарчого поділу праці, зростання „товаровості“ с. х. і т. инш. не двозначно говорить за те, що форма, в якій відбувається зростання продукційних сил у нашій країні, є суспільна форма капіталізму.²⁾

З цього робиться той неминучий висновок, що всі наші нещастя витікають з того, що уряд не досить усвідомив наведений вище факт і гальмує розвиток продукційних сил надзвичайно штучною системою „виховання“ нежиттєвих соціалістичних елементів, що гинуть під тиском здорового зростання здорової економіки. Всі ці міркування не мають ані граму розуміння тих справжніх процесів, які відбуваються в народньому господарстві країни. Перебуваючи на поверхні економічних явищ, не маючи сили спуститися углиб дійсних економічних зв'язків суспільства, автори ці не розуміють, що для характеристики суті тої або иншої господарчої системи найбільше важить не система розподілових, мінових відносин (гроші, ціни, ринок), а система продукційних відносин³⁾. Хто буде запевняти, що продукційні відношення всередині держсектора є продукційні відношення капіталізму? Хто скаже, що в процесі боротьби соціалістичного плану із стихією селянського ринку не відбувається перетворення старих продукційних відношень, що панували (й панують) у просто-товаровому секторі на нові продукційні відношення, які в динаміці не є щось инше, як соціалістичні продукційні відношення? (Звичайно

1) „Куди капіталізм відновиться, значить відновиться й клас пролетаріату, що трудиться коло утворення матеріальних цінностей... Питання — хто кого випередить? Встигнуть капіталісти раніше зорганізуватися, — і тоді вони наженуть комуністів без всякої розмови.“ — Ленін, „Про Неп“ вид. „Прибой“, 90, 91 див. також низку цікавих статей Гонимана „Вільшовик України“ 1926/27 роки.

2) Див дуже знаменну статтю проф. Юровського в „Вісникові Фінансів“ № 12 — 1926 р. „До проблеми плану і рівноваги в рад. господ. системі“, див. там само ст. ст. проф. Новожилів, № 11 — 12 1924, № 2 — 1926; Г. Зинов'єв, „Вільшовик“ № 12, 1927 р. „Маніфест кулацької партії“; мою статтю в „Госп. України“ № 3 — 1927 р.

3) Від певних форм продукції залежать певні форми розподілу, обміну, споживання й певні стосунки різних цих моментів один до одного. Маркс „Введение к критике“. „Суспільні структури різняться між собою тим, як здійснюється сподування засобів продукції з робочою силою“. Маркс. Капітал. т. II ст. 113. „Розвиток торгівлі всюди розкладає ті організації продукції, які вона застає, але який новий спосіб продукції заступає місце старого — це залежить не від торгівлі, а від характеру самого способу продукції“. Маркс „Капітал“ т. III — 1 — 311.

це в умовах перемоги соціалізму над капіталізмом). У живій, повній динаміці господарчій взаємозалежності 5 і 2 — відбувається переростання одних продукційних відношень на другі. На підставах розвитку „грошей“, „кредиту“, „товаровостей“ і т. инш. цілком діалектично відбувається втягнення просто-товарного сектора до орбіти соціалістичного господарства міста. (Зростають, звичайно, і куркульсько-капіталістичні елементи села, але питання в тім, хто зростає швидче).

Наші буржуазні економісти не в силі зрозуміти, що „ціна“, яка регулюється свідомо, не є ціна. Чим дужче й швидче зростають елементи плановості, тим більше в „ціні“ зостається тільки форма, тим більше вилучується капіталістичний зміст цього феномена, тим більше виповняється вона (форма) соціалістичним змістом.

Суперечності нашого господарчого розвитку, гадані й дійсні, які ми обіщали порушити, є для буржуазних економістів основний фундамент, на яким вони базують і обґрунтовують свої проєкти в сфері економічної політики. На цих суперечностях варт спинитися тим більш, що деякі економісти всередині ВКП (опозиційні економісти), досліджуючи характер суперечностей нашого хоз-розвитку, роблять явно неправильні висновки.

У тезах ЦК ВКП до господарчого питання на 15 з'їзд партії фіксується увагу на суперечності (відносній і тимчасовій) між продукцією й споживанням. „У сфері співвідношення між продукцією й споживанням треба мати на оці, що не можна виходити одночасно з максимальної цифри тої й другого (як цього вимагає опозиція тепер), бо це нерозв'язне завдання, або виходити з однобічного інтересу нагромадження в даний відтинок часу (як цього вимагав тов. Троцький, виставляючи паролі жорстокої концентрації й зміцненого натиску на робітників у 1923 р.), чи виходити з однобічного інтересу споживання. Взявши до уваги і відносну суперечність цих моментів і їхнє взаємодіяння та зв'язаність, при чому з точки погляду розвитку на длявий термін ці інтереси збігаються, треба виходити з мінімального сполучення цих обох моментів“. З тез ЦК ВКП до XV з'їзду ВКП (цікаво зазначити, що марксист Базаров — див. його „Капіт. цикл і відновчий процес“ — теж не бачить тимчасового й відносного характеру показаних суперечностей). Тези показують, що не можна одночасно досягти максимального темпу продукції й підвищення споживання. Тут по суті справи ми маємо до діла не з соціально-класовою суперечністю, а з суперечністю природнього порядку. Основу його становить той факт, що чим вищий коефіцієнт відтворення, чим більший темп поширення продукції, тим порівнюючи менше мусить бути норма персонального споживання учасників продукційного процесу¹⁾.

Але з цим в'яжеться т. зв. суперечність між легкою й важкою індустрією: чим сильніше темп розширення важкої індустрії, що за даної суми засобів може йти у фонд розширення легкої й важкої індустрії — тим тяжче в найближчому часі зліквідувати „товаровий голод“. І навпаки. Чим більше засобів із показаного фонду піде на розширення галузів легкої індустрії, тим слабший буде темп індустріалізації країни.

¹⁾ У теоретичному розтині це питання ми поставили № 8 — 9 „Росп. України“. Див. також цілком правильні міркування що до цього тов. Дашковського № 4 — 5 „Росп. України“ стор. 20. Це не заважає, проте, тов. Дашковському зробити хибні висновки в галузі практичних директив економ-політики.

Треба тільки пам'ятати про відносний і тимчасовий характер цієї суперечності. Про це нагадують тези ЦК ВКП. Ця суперечність відносна тому, що уряд провадить непохитну політику (у сфері розподілу національного прибутку), систематично збільшуючи пайку робітничої класи в національному прибутку і підвищуючи норму споживання робітників. Ця суперечність тимчасова тому, що товаровий голод і недопродукція стосуються тільки до тієї доби, за якої результати ве яких капітальних вкладів ще не далися знати.

Буржуазні економісти, фіксуючи увагу читальника в цілій низці робіт на зазначеній суперечності¹⁾, роблять висновки про неможливість (1) переводити політику індустріалізації й „виховання“ тяжкої промисловості. Інші додають до цього (2), що зазначена суперечність робить неможливою політику низьких промислових цін, бо останні форсують зростання персонального споживання й збільшують товаровий голод.

Ці висновки буржуазних економістів про засоби економічної політики, що мають „усунути“ зазначену вище суперечність, є в повній гармонії з тою загальною оцінкою, яку вони дають нашій госп. системі і за яку ми говорили вище. Загальна оцінка, як ми бачили, така — що ми стаємо що день твердіше на капіталістичні рейки. Заходи економічної політики, що вони пропонують, такі, що розвиток капіталізму конче потрібно форсувати.

Уряд вибрав інший шлях. Нижче ми побачимо з цифрового матеріалу, що обраний урядом шлях ліквідації зазначеної вище суперечності дав уже реальні наслідки, прискоривши темп нашого розвитку і збільшивши добробут робітничих мас²⁾. Перейдемо до дальшої проблеми, яку багато економістів мають за одну з головних суперечностей нашого господарського розвитку. Це проблема: „Місто й село“. Останніми часами ціла група економістів краю взяли під жорстокий вогонь цю позицію³⁾. Зазначені економісти так собі уявляють справу:

¹⁾ Особливо багато таких робіт розвелось після опублікування „п'ятилітніх перспектив у розвитку народного господарства“ (Вид. Госплану, 1927 р.). Див. ст. ст. Кондратьєва „План Госп. № 4 27 р.; Ванштейна. „Економ. Огляд“ № 6, 27 р. Див. також марксієвські роботи Струмилина „План. Госп.“ № 7 — 8, Ковалевського, там само № 4; 5 і інші.

²⁾ Вважаємо за незайве відзначити тут хитання опозиційних економістів у даному питанні. Так у 1925 — 26 році опозиційні економісти обстоювали політику високих промцій (Див. ст. ст. Т. Смирнова „Красная Новь“ № 5, 1926 р., Дашковського „Вільшовик України“ № 6, 1926 р. № 1, 1927; Преображенський — ряд статтів в „Вільшовику“ за 1926 р., Пятаков, промова його в Ком. Академії, див. „Вісник“ останньої № 17).

Проте, як це не дивно, в 1927 році опозиція „переоброїлась“ і почала ніби обстоювати політику „рішучого й невідхильного зниження ін“ (Пятаков). Що ж до коефіцієнту відтворення — то, як і личить критикам „зліва“, вони обстоюють більш високий коефіцієнт. Правда вони вбачають можливість паралельно з цим підвищити й темп приросту зарплатні. Але якщо теза ЦК про те, що не можна од-ночасно виходити з максимальної цифри того й другого, тоб-то споживання й продукції правильна (див. тези ЦК ВКП до 15 з'їзду) то як же зв'язати кінці? На сцену виступає демагогія, і то безоглядна що до експропріації куркулів і неппманів. Ніби то проти того, щоб взяти більше від зазначених груп, хтось заперечує? Потрібні конкретні цифри — з його й скільки можна взяти більше, а опозиція їх не дає.

³⁾ Див. Кондратьєв і Ванштейн, зазнач. твори. — Відзначимо до речі, що опозиційні економісти — не згоджуючись з буржуазними по суті питання (останні вважають, що багато беруть із села, а перші, що беруть дуже мало) — погоджуються з буржуазними економістами в тому, що зростання й розвиток індустріалізації країни викличе виснаження ресурсів с. г. Ось класична формулювання Преображенського: Чим більш є економічно відстала, дрібнобуржуазна, селянська та чи інша країна, що переходить до соціалістичної організації виробництва... тим розмірно більше соціалістичне нагромадження повинне буде спиратися на вивласнення часті додаткового продукту до соціалістичних форм господарства“. „Нова економіка“ стр. 138.

1) Зростання зарплатні разом із продуктивністю праці є зворотна сторона того факту, що місто відмовляється дати селові потрібні засоби для розвитку с. г.

2) Надто високий темп розвивання мійської промисловості вкупі з результатами п. 1. здорожчує для с. г. виоби мійської промисловості, які йдуть на персональне споживання селянського населення, а це в свою чергу гальмує зниження цін на продукти с. г.

3) Високі ціни заважають нам втягнутися у систему світового господарства. З п.п. 1 і 2 впливають засоби до дальшого зниження цін.

Із зазначених вище п.п. 1, 2 і 3 неминуче випливає висновок про те, що інтереси міста й села розбіжні.

Як же на думку зазначених авторів уряд переводить темп підвищення зарплатні й зросту нагромадження, не числячи наслідків для села, — то вони (ці автори) стають в обороні „скривдженого“ села¹⁾. Теза про розбіжність розвитку мійської й сільської індустрії повинна з другого кінця ствердити аргументи про потребу ґрунтовних змін урядової політики, змін, що форсували - б зростання продукційних сил шляхом, який на думку цих авторів є єдино нормальний, цеб-то шляхом капіталізму.

Як вже зазначалося в примітці, теорія „перекачки“ опозиційних економістів, що вимагає змін урядової політики, як раз у бік максимальної викачки засобів з с. г. для потреб „надіндустріялізації“ — гостро розбігаючись по суті з поданими вище вимогами буржуазних економістів: коштом зниження зарплатні й темпу нагромадження живити с. г. — має ту саму хибу, що й буржуазна теорія в тому розумінні, що обидві розглядають сільське господарство як ворожу до промисловості сферу. Тези ЦК ВКП фіксують увагу партії на цій стороні питання... „Те саме треба сказати про міста й села, про соціалістичну індустрію й селянське господарство. Хибно виходити з вимоги максимальної перекачки засобів із сфери селянського господарства в сферу індустрії, бо ця вимога показує не тільки політичний розрив із селянством, але є на шкоду базі сировини самої індустрії, її внутрішнього ринку на шкоду експортів і порушує рівновагу всієї системи народ. господарства. З другого боку, помилково було - б відмовитися від притягнення засобів села до будівництва індустрії, це тепер визначало - б загайку темпу розвитку й порушення рівноваги на шкоду індустріялізації краю“. З тез ЦК ВКП до XV з'їзду ВКП. У цих тезах прямо говориться, що ані теорія „перекачки“, ані теорія „живлення“ с. г. за кошт зниження нагромадження в промисловості не видержує критики. Треба знайти оптимальне сполучення народньо-господарського розвитку на базі індустріялізації краю й зміцнення промисловості, як чільного народньо-господарчого фактора. За вихідну точку урядової політики „сприяння“ місту або селу — уряд бере ідею індустріялізації краю. Ця ідея припускає потребу ліквідації технічної відсталості в найкоротчий термін. „У цій концепції (ліквідація відсталості) електрофікація країни та її економічне районування є головніші координати, що керують всією господарчою роботою“ (Базаров, там само).

У даному розумінні високо-розвинуті індустріально-капіталістичні країни, що нас оточують, можуть бути моделлю того рівня

¹⁾ Див. працю Струмилина, зазнач. твори.

розвитку продукційних сил, якого нам треба досягти в найближчому часі. А як між рівнем розвитку продукційних сил і обсягом продукції мійської є дуже тісна взаємозалежність, то по суті справи ідея індустріялізації краю дає нам два об'єктивних критерії, які треба покласти в підвалину проблеми темпу¹⁾.

Ці два об'єктивних критерії розв'язують решту невідомих величин. Питання про темп і тип розвивання с. г. тим самим значною мірою передрішається. Коли прийняти показаний (індустріальний) тип розвитку промисловости, то тим буде даний темп зростання й розвитку с. г., бо зростання й розвиток останнього залежить від темпу зростання промисловости і від типу її еволюції в таких трьох відношеннях: 1) характер і кількість с. г. сировини, що продукує с. г. і переробляє промисловість, передрішені типом і темпом промислового розвитку, 2) ринок на продукти с. г. (мійський) зростає рівнобіжно із зростанням промисловости, 3) кількість мінерального угноювання й с. г. знаряддя так само передрішена темпом промислового розвитку.

А як виробниче споживання є в найтіснішому зв'язку із споживанням персональним, то вищезазначені пункти 1, 2 і 3 передрішають питання і про норму персонального споживання, і, тим самим, про кількість промислової продукції, яку треба реалізувати в с. г., і про товарові еквіваленти для села.

Звичайно, треба на підставі загальної ідеї індустріялізації в процесі її реалізації й конкретизації вивчити об'єктивні можливості розвитку кожної галузі виробництва з боку: виробничих можливостей, ринку збуту й т. ін. Інакше кажучи, треба виходити з того, що нар. госп. є гігантський комплекс, в якому розвиток кожної сфери й галузі виробництва залежить від іншої й з свого боку спричиняється до розвитку решти. У живому організмі всі часті є в динамічному взаємодії.

З цього погляду й с. г. має „зворотний“ вплив на промисловість. Але це ані трохи не зменшує того факту, що „чільним“ чинником, яке визначає, є і залишається ідея індустріального розвитку промисловости.

Вона (ідея індустріялізації) передрішає так само питання про норму нагромадження, яка не може бути нижча за норму капіталістичних країн, — інакше ми ніколи не досягнемо потрібного рівня розвитку продукційних сил. Ця обставина обмежує з боку максимуму темп приросту зарплатні темпом приросту продукційности праці. Так стоїть справа з „суперечливим“ характером розвитку мійської та сільської промисловости з боку техніко-економічних зв'язків. Але поданий нами тип розв'язання задачі суперечливого розвитку

¹⁾ „Ми примушені виходити від деяких апіорних уявлень про можливі й бажані шляхи розвитку народного господарства і від таких апіорних уявлень йти до побудовання окремих елементів господарства, що розвивається“. Гінзбург, Соц. Госп. № 3, 1927 ст. 6. Див. також Базаров, цит. тв. стр. 1415.

Показані два об'єктивних мірники так само „тісно зв'язані між собою, як кількість та якість... Обсяг продукції визначає нар. госп. технічний прогрес у потрібному розумінні...“ Далі йдуть почислення вказ. залежності. Дашковський „Госп. Укр.“ № 1—22. Відзначимо, трохи забігаючи наперед, що ми ніяк не можемо зрозуміти, як в'яжеться з цим твердженням ідея „надіндустріялізації“ за кошт перекачки з с. г. Хіба ці два об'єктивних мірники не мислять об'єктивного критерія, який треба покласти в основу питання про темп зростання с. г.? Хіба кількість с. г. сировини, ринку збуту для продуктів промисловости, сума валютних ресурсів, що її можна видобути через с. г. експорт — хіба не все не вирішує наперед певний темп розвитку с. г.?

міста й села з боку техніко-економічного передрішає й розв'язання політичного завдання¹⁾.

Грунтовна суперечність нашого хозрозвитку: суперечність між капіталістичним і соціалістичним способом продукції неминуче в такому разі буде розв'язуватися на користь соціалізму. Основне завдання поставлене Неп'у: боротьба з капіталізмом за селянську масу буде так само розв'язане на користь соціалізму. Соціально економічній диференціації села поставляться дуже вузькі межі з боку економічної політики уряду, бо ця остання зуміє зміцнювати свої директиви матеріальними можливостями. І, звичайно, навпаки. Коли ми зорієнтуємося не на дільний темп нагромадження, а на „надіндустріалізацію“ на ближчі рік-два, як цього вимагає опозиція, або на „самодійний“ розвиток села, що підтримується за коштів зниження темпу нагромадження й відставання зарплатні від зростання продукційності праці, як цього вимагають буржуазні професори, — розрив економічних, а слідом і політичних зв'язків зовсім неминучий. Він (розрив) буде супроводитися цілою низкою криз у народньому господарстві, а зокрема гострою диференціацією с. г. В наслідок основна суперечність нашого хозгосподарства вирішуватиметься на користь капіталізму. Соціалістичний сектор господарства буде безсилий виявити свої переваги перед капіталізмом. Провідна роля, що до просто товарового сектора втратиться, а це передірішить розвиток просто-товарового сектора за руслом капіталізму.

Статистична аналіза підсумків минулого й перспектив на майбутнє²⁾ сповна стверджує той факт, що лєнінська формула „хто кого“ твердо розв'язується на користь соціалізму. Почнімо хочай-би з ілюстрації темпу розвитку промислового виробництва усусільненого сектора:

| Гуртова продукція в мільй. карб. в передвійських цінах й темпи зросту в % | | | | | | | |
|---|---------|---------|---------|---------|---------|---------|---------|
| 1923/24 | 1924/25 | 1925/26 | 1926/27 | 1927/28 | 1928/29 | 1929/30 | 1930/31 |
| 2,411,1 | 3,797,4 | 5,318,2 | 6,326,7 | 7,188,3 | 7,944,8 | 8,723,9 | 9,517,9 |
| приріст до поперед. року в % | 55,2 | 40,0 | 19,1 | 13,2 | 10,6 | 9,9 | 9,2 |
| Всього за п'ять років в % 79,5 | | | | | | | |

Всі таблиці сітки, де це не застережено окремо, взяті з „п'ятирічних перспектив“ Держплану СРСР Держ. вид. „Пл. госп.“ 1927 р.

1) А в тім і навпаки: певна система економічних заходів м. б. розв'язана тільки при наявності політичних передумов. В даному разі потрібна наявність пролетарської диктатури, щоб поданий у тексті тип с. г. еволюції можна було здійснити.

2) Тепер ми маємо три збірні роботи перспектив розвитку народнього господарства:

1) П'ятилітка Держплану СРСР (вид. Держплану 1927 р.) 1926/27—1930—31 р.

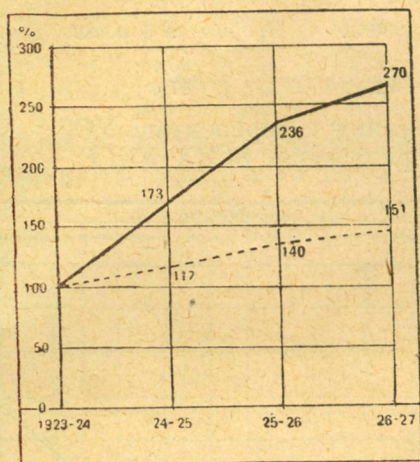
2) Варіант ВСНХ СРСР 1927—28 — 1931—32 (2-й варіант).

3) П'ятилітня гіпотеза ВСНХ (складена під керівництвом т. П'ятакова 1-й варіант).

Ми залишаємо собі право в одній з наступних праць розглянути критично всі три варіанти. Місця для критики всі три проекти залишають більш ніж досить. Тимчасом відзначимо, що в економічній літературі визначилися такі погляди на питання про перспективи розвитку нар. госп.:

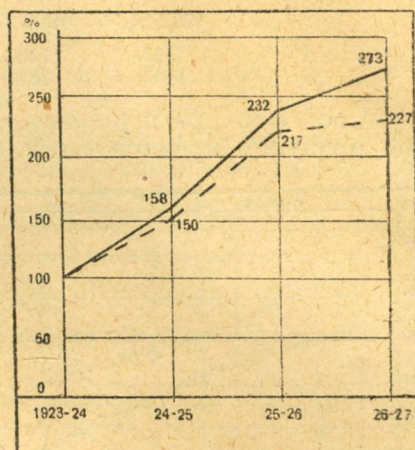
1) Напрямок організаторів, на чолі якого стоїть школа Кондратьєва (Див. показ. ст. Вайнштейна й Кондратьєва); об'єктивно ця школа відбиває Устрелівщину.

При цьому, як видно з діаграми 1 і 2, промисловість зростає швидше за сільське господарство, а виробництво засобів продукції швидше за виробництво речей споживання.



— Промисловість
- - - Сільське господарство

Діаграма 1.
Зростання промисловості і сільського господарства



— Засоби виробництва
- - - Засоби споживання

Діаграма 2
Зростання галузів, що продукують засоби продукції і засоби споживання

Це, як відомо, є характерні риси індустріалізації. Зазначимо, що в першому варіанті (ще не затверджені урядом) п'ятилітнього плану розвитку народного господарства СРСР ця тенденція швидкого зростання промисловості проти сільського господарства і швидкого зростання галузів, що виготовляють засоби продукції, проти галузів, що виготовляють речі споживання, виявляється так само рельєфно, як і за минулих років. Про динаміку питомої ваги промисловості й сільського господарства в перспективі п'ятилітки досить виразно каже така таблиця:

По СРСР

| | 1923/24 | Гуртова продукція (в міль. карб. за перед війс. цінами) | | | | | |
|---------------|---------|---|---------|------|---------|------|------------------------|
| | | % до підсумка | 1926/27 | % | 1930/31 | % | Приріст за п'ять років |
| Промисловість | 3,472 | 44,0 | 8,117 | 44,0 | 11,817 | 48,5 | 170,4 |
| Сільск. госп. | 7,875 | 56,0 | 10,656 | 56,0 | 12,488 | 51,5 | 122,2 |
| Разом | 11,347 | 100 | 18,773 | 100 | 24,305 | 100 | 142 |

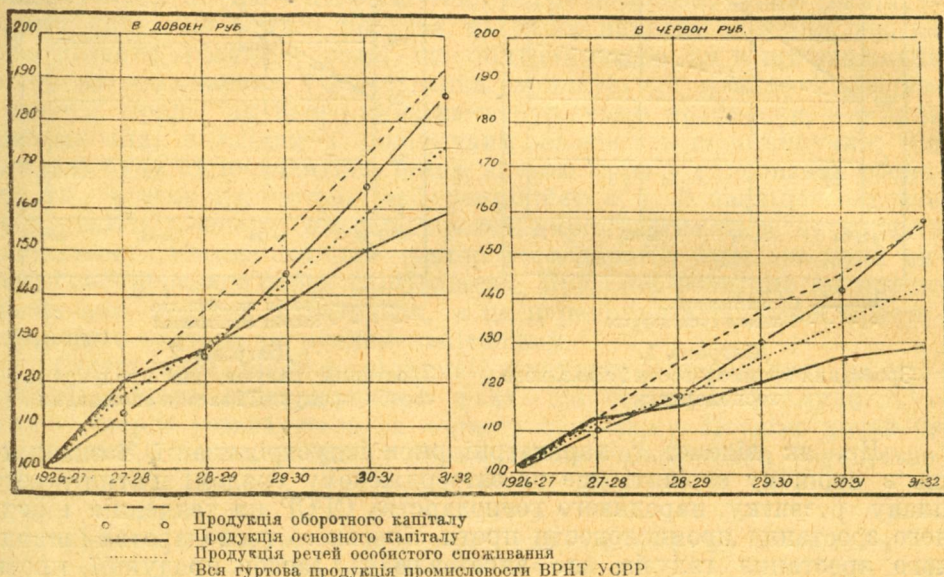
2) Напрямок „надіндустріалізаторів“ (опозиція в ВКП. Цей напрямок в основному характеризується тим, що він хоче „перескочити“ той шабель, який треба уперто перейти в процесі повсякденних господарчих „буднів“. Всі наші досягнення уявляються „малими ділами революції“ (див. промову Смілги в Ком. Академії В. Ком. акад. № 17). Треба, каже опозиція, від цих малих діл перейти до великих діл. „Перекачати“ ресурси із с. г. в промисловість; „перерозподілити“ нац. прибуток на користь індустріалізації (цифр ніяких не подається); потрібна „розумніша політика цін“ (П'ятаков) і т. інш.

3) Напрямок, що відбиває погляди уряду. Суть його ми подаємо в тексті.

Що ж до динаміки галузів легкої й важкої індустрії, то її можна подати в динаміці зростання галузів промисловості, що продукують основний капітал, і галузів промисловості, що продукують речі широкого споживання. Назовімо їх „А“ і „В“.

| | 1923/24 | 1926/27 | 1930/31 | По СРСР Приріст за 5 років |
|---|---------|---------|---------|-------------------------------|
| А | 553 | 1582 | 2420 | 90,4 |
| В | 1407 | 3611 | 5212 | 67,3 |

А ось дані про порівняльне зростання в перспективі УСРР гуртової продукції промисловості, підпорядкованої ВСНХ УСРР.



Як бачимо, темп зростання не однаковий. Коли ми будемо виміряти його передвійськовими карбованцями — він буде значно вищий, ніж коли-б ми виміряли його червоними карбованцями. Це такою-ж мірою стосується до п'ятилітки СРСР як і до п'ятилітки УСРР. Цей факт стався тому, що обидві проєктують зниження промислових цін — перша за п'ятилітку на 17,5%, друга на 19%.

Коли ми далі звернемося до зростання числового складу робітничих держпідприємств, зарплатні й співвідношення між зростанням останньої і зростанням продукційності праці, то будемо мати таку теж дуже показову картину.

Приріст робітників по всій промисловості
(в тис. чоловіка)

| 23/24 | 24/25 | 25/26 | 26/27 | 27/28 | 28/29 | 29/30 | 30/31 | По СРСР приріст за 5 років |
|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|----------------------------------|
| 1551 | 1852 | 2330 | 2510 | 2617 | 2684 | 2743 | 2794 | 464,2 |
| — | 19,4 | 26,0 | 7,5 | 4,0 | 2,9 | 2,0 | 1,5 | 19,8 |

Що-ж до співвідношення між зростанням зарплатні й продукційністю праці, то, не зважаючи на люті напади опозиції на партію за те, що остання ніби то припускає гостре відставання темпу приросту плати від темпу приросту продукційності праці — оба ці показники йдуть паралельно. Згадане обвинувачення, закинуте урядові від опозиції, є, очевидно, плід фантазії, якій нічого робити.

Темп приросту пересічного місячного вироблювання на одного робітника й пересічно місячний зарібок одного робітника

(приріст продукційності праці)¹⁾

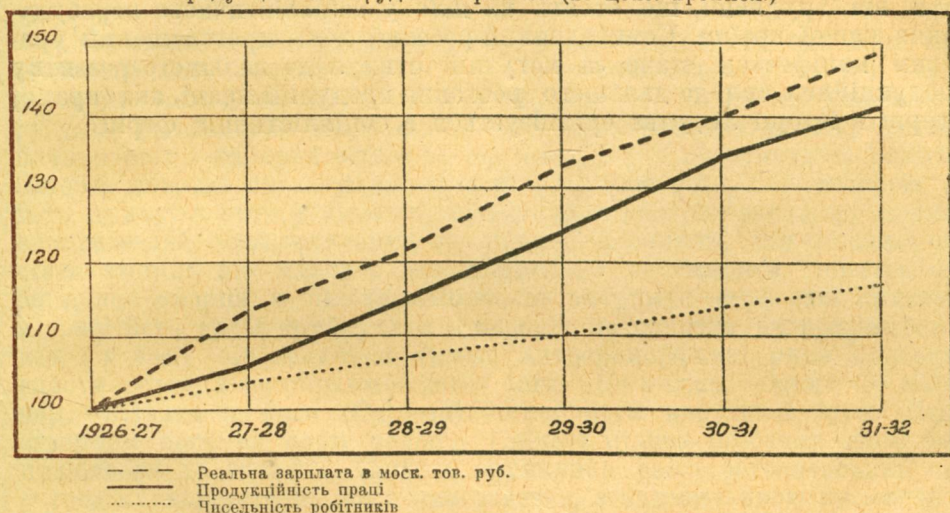
| | | | | | | |
|------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|
| 1913 | 21/22 | 22/23 | 23/24 | 24/25 | 25/26 | 26/27 |
| 100 | 34,9 | 48,6 | 58,9 | 88,5 | 98,8 | 106,9 |

(приріст пересічної місячної зарплатні в товар. карб.)

| | | | | | | |
|-----|------|------|------|------|------|-------|
| 100 | 34,7 | 50,3 | 60,3 | 75,7 | 91,6 | 104,4 |
|-----|------|------|------|------|------|-------|

По УСРР співвідношення між темпом приросту зарплатні й продукційністю праці з 26 по 31 рік можна графічно виобразити так:

Продукційність труда й зарплата (по ценз. промисл.)



Вважаємо за потрібне відзначити ще один дуже важливий показник індустріалізації: капітальні витрати на сільське господарство, транспорт, промисловість і т. инш. Динаміка капітальних вкладів по усусільненому сектору має такий вигляд:

Динаміка капітальних вкладів по держсектору СРСР

| 23/24 | 24/25 | 25/26 | 26/27 | 27/28 | 28/29 | 29/30 | 30/31 | За 5 років приріст у % |
|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|------------------------------|
| 656 | 975 | 1.616 | 2.083 | 2.878 | 3.327 | 3.657 | 3.981 | 15.926 224,5 |

Такі, коротенько кажучи, основні підсумки й перспективи нашого господарчого будівництва. Не малі труднощі переборолла робітнича класа нашої країни протягом т. зв. „відбудовчого“ процесу. Не малі труднощі доведеться перемагати її протягом першого періоду „реконструктивного“ процесу. Є багато „вузьких“ і „слабких“ сторін у нашому народньому господарстві. 1) Хоч як розмірно швидко росте господарство країни, але все ж поки ще воно не в силі увібрати сповна вільні робочі руки, що припливають у міста з аграрно-перезалюднених селянських губерній. Зазначений приріст безробіття і є поки що „найвужче“ місце в економіці нашого краю. 2) Дальша проблема, що її розв'язання криє в собі не малі труднощі, це т. зв. проблема „промислового капіталу“. Кредити, що дає нам буржуазна

¹⁾ Цифри взяті з газети „Комуніст“ від 28/X ст. Золотарьова.

Західня Европа являють собою дуже незначну частину того, що потрібно нашій країні на перше п'ятиліття реконструктивного процесу. Звідси валютні перешкоди тиснуть як т ж мильміом на розвиток тяжкої індустрії. 3) Умови передвійської еволюції нашого сільського господарства привели до того, що величезне море селянських господарств не в силі встояти проти змін „погоди“. Наше сільське господарство дуже слабо пристосоване до боротьби із посухою та іншими несприятливими метеорологічними факторами. Звідси третій „ліміт“— потреба нагромадження ресурсів для боротьби з неврожаєм. Це відтягає вільні кошти, що пішли б на індустріялізацію країни. Є ще й інші „ліміти“, але на них ми не спинятимемося. Проте, нема жодного сумніву в тім, що пролетаріат нашої країни зуміє й надалі перемагати всі труднощі, що стоять на шляху соціалістичного перебудування нашої країни. Семигодинний робочий день, проголошений урядовим маніфестом, стане за могутній стимул до дальшого розвитку продукційних сил, до дальшого зростання продукції праці, яка (праця) уперш в історії людства організується в соціалістичній формі.

ВОЛОДИМИР ЧУЧМАРІВ

Атеїзм Спінози ¹⁾

6. КРИТИКА МОНОТЕЇЗМУ

Основний і центральний зміст релігії становить навчання про особового бога-творця, що створив окремий від себе світ і керує законами його розвитку. Як годинникар робить годинник, дає йому і регулює правильний хід, так і бог створює за заздалегідь накресленим планом світ і наперед визначає хід його подій. Критикуючи релігію, Спіноза постває проти подібної концепції про бога. Бог теологів, на його думку, є витвір мітології і поєднання абстрагованих од людини властивостей, убожествлених до ступня абсолюту. Він не може навіяти людині, що мислить, що-найменшої побожності. Поняття про бога, яко творця й цілєкорманича, не витримує серйозної критики, а тому його треба зруйнувати в корені; це поняття не прирожденне нам і в йому відбиваються тільки антропоморфічні риси людських властивостей, а не справжнє ество бога. „Не можна, — каже Ф. Маутнер, — пізнати в його (Спінози) богові бога народньої віри. Люди створили бога на свою подобу. Спіноза цілком позбавив свого бога подібності до людей... Спіноза зруйнував увесь богословський світ з усім марновірством, що з ним звязане, з надзвичайною силою“ ²⁾).

Не тяжко розібратися в тих мотивах, якими керувався Спіноза, критикуючи поняття про особисте, окреме від світу, божество.

Ототожнивши природу з богом, Спіноза показав, що окремого від бога нема нічого, від чого його можна було-б одрізнити. Всяке означення предмету звязане з визначенням його меж, що відрізняють його від иншої речі. З безмежною й єдиною істотою неможливо погодити якісь межі, й тому їй неможливо дати й означення. Адже всяке означення за Спінозою є заперечення. З поняття про неозначену істоту виходить, що до неї неможливо пристосувати жодної умови, через яку вона могла-б індивідуалізуватися, відокремитися, різнитися від иншої речі. Неозначеного й безмежного бога Спінози доводиться мислити як істоту, позбавлену всякої індивідуальності; поняття особи, завше обмеженої, до нього (бога) цілком неможливо застосувати.

Разом із неможливістю розуміти бога, як особу, звязана й неможливість прикладати до нього будь-які індивідуальні психичні властивості. Тому Спіноза заперечував у свого бога розум і здібність діяти доцільно, заперечував він у бога й наявність волі. „У природі бога, зауважує філософ, — не бере місця ні розум, ні воля“ ³⁾. Нема нічого противнішого до самого духу спінозизму, як проводити

¹⁾ Див. „Черв. Шлях“ № 7 — 8 за 1927 р.

²⁾ Fr. Mauthner, „Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande“, 2 Band, 1922, S. 366.

³⁾ Спіноза, „Етика“, рос. пер. Н. Іванцова, вид. 2, 1911, стор. 27.

аналогію між людською природою та божественною: в них нема ні тотожності, ні подібності.

Коли говорять, що бог ненавидить одне, а инше любить, то це говориться в тій самій алегоричній тямі, як і в писанні сказано, що земля при кінці світу викине з себе людей і відживить їх. Тільки в переносному й символічному розумінні, зауважує філософ, можна сказати, що бог, як і людина, ненавидить одне й любить инше. З філософського погляду не можна зовсім уважати, що бог бажає будь-чого від будь-кого, що йому приємне чи бридке будь-що: усе бо це — людські якості, що ніколи не можуть існувати в природі бога.

Найяскравіший зразок критики антропоморфічного розуміння бога, що її провадить Спіноза, становить наступна його заява: „Ми маємо слово, що його охоче богослови вживають, щоб в'яснити діло: вони говорять про особу бога. Ми також знаємо це слово, але ми не розуміємо його значіння й не змагаємо мислити під ним щось ясне й виразне“. ¹⁾ Розум і воля, як божественні властивості, безмежно-відмінні від людського розуму й волі й нічого спільного з ними не мають, крім однієї назви; між ними є така сама фальшива й словесна подібність, як між сузір'ям Пса і псом, як твариною, що гавкає.

Які ж причини лежать в основі мітології, що визнає незалежне від світу, особове існування бога, якого людина створила в свій образ і подобу? За відповідь могли б правити міркування, що їх розгортає Спіноза в славетньому додаткові до першої книги „Етики“. Уважаючи на важливість питання, а також глибокої й серйозної аргументації, що її подає з цього приводу Спіноза, ми дозволимо собі сповна процитувати це місце.

„Як в собі й навколо себе вони (люди) бачили силу засобів, що чимало сприяли досягненню їх користі, як, наприклад, очі для зору, зуби для жування, рослини й тварини для поживку, сонце для світла, море для живлення риб і т. д., то вони стали наслідком того все в природі вважати за засіб, призначений про їх користь. Знання, що ці засоби вони знайшли, а не винайшли, привело до віри, що існує хтось инший і створює ці засоби про їх користь. Раз поглянувши отак на предмети природи, як на засіб, вони вже не могли припустити, що вони самостійно постали. По-друге, з того факту, що вони самі виготовлювали засоби (до існування, В. Ч.), вони мусіли дійти до висновку про існування одного чи кількох володарів природи, обдарованих людською волею, що подбали за все для людей і все створили про їх користь. Нічого не знаючи фактично за таких володарів, вони мусіли гадати за них з свого власного напрямку думок. Відсіля твердження, що боги справляють усе на користь людей для того, щоб люди були їм винні і ставилися до них з високою шанобою. Таким шляхом виріс цей забобон до марновіретства й глибоко закорінився в умах. Ця обставина спричинилася до того, що люди свідомо справили всі свої зусилля до спізнання й в'яснення кінцевих цілей усіх речей. Але намагаючись довести, що природа не витворює нічого зайвого (тоб-то нічого такого, що не було б корисне для людини), вони, як мені здається, не виявили нічого иншого, крім хіба того, що природа вкупі

¹⁾ Див. також „Принципы философии Декарта“ Спінози в перекладі Г. Тим'янского, 1926, стор. 85. По-латинському останній вираз Спінози звучить дужче: „Verum, quamvis vocabulum non ignoremus, ejus tamen significationem ignoramus, nec ullum clarum et distinctam conceptum illius formare possumus“ (Spinoza, IV, 216).

з богами так само навіжена, як і люди. Подивімось, проте, куди мусів допровадити, кінець-кінцем, такий стан речей. Серед сили корисного в природі довелося завважити чимало шкідливого: хуртовини, землетруси, недуги, то-що. І ці явища виясняли вони гнівом богів за образи та гріхи, вчинені підчас служби богам. Не зважаючи на те, що досвід суперечив цим уявленням і доводив численними прикладами, що благочестивому так само, як і неблагочестивому судиться то корисне, то шкідливе, вони проте не відмовлялися від забобону, що міцно засів. І це тому, що їм легше було зачислити це нез'ясовне явище до інших нез'ясовних з погляду людської користі явищ і дубіти, таким чином, у своїй дійсному стані неуптва, ніж ізруйнувати цілу будову й покласти нову.

З цієї причини для них стало безперечною річчю, що наміри богів далеко перевищують сили людського розуміння. Цього було, певна річ, досить, щоб істина навіки залишилася чужа людському родові¹⁾.

Найтонше й найглибше вияснення наведених слів Спінози запропонувала у марксівській літературі Л. І. Аксельрод, і нам нічого іншого не залишається, як тільки сповна викласти її погляд²⁾.

Спіноза за слушною думкою нашого шановного коментатора дає історично-матеріалістичне з'ясування наддосвідної доцільності та звязаного з нею поняття про особового бога. Ідея постання надприроднього цілевизначника або, що те саме, ідея існування потойбічного бога — творця, носія морального світопорядку, могла створитися на основі таких моментів: по-перше, через те, що людина має органи, з яких користується в боротьбі за існування, по-друге, через те, що вона може в своєму природньому оточенні знаходити готові засоби прожитку; по-третє, через те, що людина сама має здатність виробляти всі потрібні їй засоби до існування. Готові засоби, що їх дала сама природа, і здатність людини їх утворювати найближче, отже, спричинилися до постання міту про особового творця, що створив світ за задалегідь відомим планом. Що до неможливості спізнати цілі й наміри творця-бога, то вона виникла на основі того, що первісна людина не могла з свого особового й обмеженого погляду вияснити всі явища природнього оточення. Відсіля і створилася ідея про потойбічний божественний світопорядок, що дав напрям нашому життю. Навчання про два різні й протилежні світи — небесний і земний — завдячене не надприродньому відкриттю, а виникло в нашому реальному світі: воно розвинулося історично на ґрунті боротьби за існування.

Гідним подиву залишається той факт, що в своєму розсліді буття надзмислового світу Спіноза користувався з більш критичної і наукової методи, ніж засновник критицизму Кант. Спіноза шукає реальних причин, що породили уявлення про надприродній божественний світ і, знайшовши їх в умовах життєвого досвіду, він у корені руйнує самий принцип дуалістичного релігійного світогляду. Природа була йому за єдиний світ, що поза ним нема й не може бути ніякого іншого. Кант же, навпаки, встановив непрохідну безодню між світом явищ і світом речей у собі, розглядав наддосвідні ідеї, прикладом бог і безсмертя, як порожні форми чистого розуму, що їм нічого реального в досвіді не відповідає.

¹⁾ Цей уривок Спінози з „Етики“ в перекладі М. Іванцова (1911 р.) наведено на стор. 53 — 55.

²⁾ Див. Л. І. Аксельрод, „Против идеализма“, ГИЗ, 1922, стор. 26 — 30.

Спіноза на основі критичної методи цілком руйнує буття потойбічного світу; він невідступно намагається відшукати історичні причини, що під їх впливом ідея про цей світ виникає в людській свідомості. Що до Канта, то він, навпаки, заходить до цієї проблеми цілком догматично; розглядаючи наддосвідні ідеї, як готові й вічні форми чистого розуму, позбавлені реального змісту, він цілком увільняє себе від повинности вияснити їх земне, історичне походження. Коли-б Кант взагалі був краще знайомий з „докантовою“ філософією, то система Спінози присилувала б його думати, що з погляду науки суцільний і моністичний світогляд має більше переваг, ніж дуалістичний.

Такі в загальних рисах основні думки Л. І. Аксельрод про заперечення Спінозою буття особового бога, до яких, на нашу думку, неможливо та й зайва річ додавати що-небудь нове. Що система Спінози виключає всяку можливість визнання монотеїстичних поглядів, чи то в формі теїзму чи деїзму, це, певна річ, ясно. Але не менш ясно й те, що зруйнування подібних концепцій про бога привело Спінозу до кричущої суперечности з найбільш поширеними на землі організаційними визнаннями віри (з релігією християнства, юдаїзму, ісламу й іншими. З біографії філософа нам відомо, що по вилученні його з синагоги він жив поза всяким зв'язком із канонічними релігіями. Інакше, певна річ, і бути не могло. Адже жоден великий мислитель не попрацював більше за Спінозу, щоб зруйнувати основні принципи теологічної мітології.

Два приклади з християнської та іудейської релігії повинні нас переконати в тому.

Основний догмат християнської релігії то є догмат очоловічення бога в особі Христа¹⁾. Бог узяв на себе лице Христа; через свого єдиного брата долучив вірних до справжнього-морального навчання й тим самим дав їм стежку в рятункові від перворідного гріха, що проклятом тяжіє над ними. У земних умовах Христос жив, страждав, умер і потім воскрес із мертвих²⁾. Його боголюдське життя було присвячене проповіді про бога, як про довершену любов. Легко помітити, що всі сторони християнського визнання в основі неприйнятні з погляду спінозизму. Уявлення про бога любові антропоморфне і неправдиве тому, що є витвір особового й обмеженого досвіду людини; догмат про очоловічення неправдивий своєю суттю, бо визнавши його, ми ототожнюємо людину, цю частину або модус природи, з цілою природою або субстанцією; воскресення Христа також неприйнятне, бо визнавши це воскресіння за дійсний факт, ми тим стаємо на путь визнання чуд. А ми вже мали змогу переконатися, що Спіноза зовсім не визнавав чудес і вважав їх за чистий абсурд.

Єврейське віровчення так само мало дається зв'язати з спінозизмом. Справді: з погляду ортодоксального юдаїзму єврейський нарід розглядалося, як один-єдиний нарід, обраний від самого бога, нарід, що йому одному тільки наготоване спасіння й раювання. Цей вибраний нарід має в житті особливі інтереси, і тільки з таким

¹⁾ Цей догмат видавався Спінозі найбезглуздішим. В одному своєму листі до Ольденбурга Спіноза заявляв: „Що до церковного догмату про очоловічення бога, то я одверто заявляю, що не розумію цього або, щоб сказати правду, мені це твердження видається так само безглуздом, коли-б мені сказали, що коло прибрало форму квадрату“.

²⁾ В останньому листі до того самого Ольденбурга від 1676 р. Спіноза заявляв, що воскресіння Христа з мертвих слід розуміти алегорично: „Я визнаю в досвідній тямі страждання, смерть і похорон Христа,— а воскресіння — алегорично“.

народом бог міг скласти умову на рятунок і кращу долю. Що до іудейського бога, то він підданий усім слабкостям людської природи і часто не розум, а афект керують його діяльністю. Цей бог — Іегова, він мстивий і жорстокий: у страху й тремтінні тримає він вірних і тих, хто загубив дійсну віру й побожність, він карає, вражаючи їх стрілами. Дійсно, трудно уявити собі більший антагонізм, аніж той, що міг бути між суворим навчанням Спінози та брутальним, антропоморфним, вузьким поняттям про бога в релігії іудаїзму.

7. СУТНІСТЬ АНІМІЗМУ

Але не сама тільки монотеїстична система виключається філософією Спінози. Не менше суперечить ця філософія й політеїстичному релігійному напрямкові, що визнає існування багатьох окремих богів. Для спінозизму однаковою мірою неприйнятний і той мітологічний напрям, що очолює єдиного творця — державця світу і той, що дрібнить єдиного бога на ряд обмежених і людиноподібних божеств або духів. Грубіанський антропоморфізм, властивий взагалі всякій релігійній мітології, ні в чому не виявляється так яскраво, як в анімістичному політеїзмі. Те, що Спіноза ставить критично й заперечливо саме до цього напрямку, набуває особливої і просто таки виключної ваги, коли оцінювати його атеїстичні переконання; адже атеїстичні уявлення, як це ми побачимо нижче, становлять основне ядро всякого релігійного напрямку. Для того, щоб переконатися в справедливості сказаного, конче потрібно попередити скласти собі цілковите уявлення про суть самого анімістичного напрямку.

До цього тим часом і мусимо перейти ¹⁾.

Головна риса анімістичного світогляду полягає в тому, що прихильник його уособлює явища природи. Спостерегаючи свої власні діяння, людина бачить, що їх попереджують певні психичні акти, як бажання, і вона схиляється на цій підставі до думки, що з цих актів походять і всі її окремі вчинки. За аналогією з собою первісна людина мислить собі й діяння всіх явищ її природного оточення: ці явища уявляються їй діяннями особливих істот, що подібно як і вона мають свідомість і волю, пристрасті й потреби. Вже на перших щаблях розвитку ці гадані істоти, що їх воля приводить до явищ природи, набувають в умі первісної людини характеру духів. Ось вони то й обертаються на первісних божеств. Поняття про людську душу, що поклалося раз в умі первісної людини, стало за той тип і зразок, що за ним почали складатися не тільки поняття про духів нижчого порядку, але й уявлення про духових істот взагалі, починаючи з малесенького германського духа ельфа й кінчаючи на великому духові північно-американських індіанців небесному творцеві й керувникові світа.

Духові істоти взагалі подібні своєю природою до людських душ. Коли дикун міркує про явища природи, то він гадає про них найсамперед за аналогією з самим собою. Однак істоті душі окремої людини з усією рештою душ у природі становить одну з найзагальніших і характерних властивостей анімістичного світогляду, починаючи від початкового стану й до вищих ступнів його розвитку. Людина живе й умирає; її смерть пояснюється тим, що душа залишає тіло. Ця

¹⁾ Вкладаючи й пінуючи анімістичний напрям, ми, певна річ, не могли не покористуватися з відповідних робіт Е. Тейлора та Г. Плеханова.

обстава ще більше зміцнює позицію анімістичного світогляду. Ступеневий цілий світ і кожне явище природи, що хоч трохи цікавить первісну людину, дістає від неї „духове“ пояснення.

За різних історичних епох анімізм або віра в духів набирає найрізніших виглядів. Усе те спільне, що поєднує представників анімізму за різних часів, сходиться до визнання основного вірування, згідно з яким світом керує одна чи кілька надприродних духових сил. При цьому частенько в уявленні первісних племен духів наділялося ознаками матеріальних істот. Духи цих племен не були ще нематеріальними і часто ставалося, що коли дикун уявляв собі духа, то останній малювався в його фантазії, як людинка маленька на розмір.

Отже, анімізм постав не за аналогією з класово-авторитарною будовою людського суспільства, а за аналогією з особним індивідумом, як свідомою й вольовою істотою.

Полемізуючи з А. Богдановим, Г. В. Плеханов зазначав, що анімізм давно розвинувся в первісних народів, яким ще цілком невідома була класова організація суспільства.

З думкою Плеханова не можна, певна річ, не погодитися, так само як і з тими прикладами, що він наводить. Ми, напр., завважимо наявність анімізму в мисливських племен, що стоять, як відомо, на найнижчому ступні людської цивілізації.

Так, цейлонські ведахи, ці безперечні комуністи, вірять в існування душі по смерті. На їх думку, кожна вмерла людина стає духом або демоном і через те таких демонів стає сильна сила; всі життєві невдачі вони ясують злого волею духів. Однакових поглядів на існування духів і негритоси, і бушмени й австралійці. А кому ж невідомо, що всі ці племена належать до числа „найближчих мисливців“? Ескімоси також дають наочний приклад переконаних анімістів: у них є духи води, духи хмар, духи вітру й т. д. А тим часом у ескімосів ще потужні залишки родового первісного комунізму. Хоч вони й мають ватажків, але влада останніх дуже невелика; стосунки панування й підлягання або, що одне, авторитарні стосунки в ескімосів не такі сильні, щоб вони могли правити за модель до створення анімістичних поглядів.

Первісну людину вражає певне явище. Вона зараз таки пробує дати собі відповідь на питання, яким чином воно сталося. На цьому ґрунті постають міти.

Міт є оповідання, що дає відповідь на питання про причини подій, що діються; він є перший вислів усвідомлення людиною причинового зв'язку по-між явищами природи. Людина переконана, що подія, якої вона цікава, є діяння якогось певного духа. І не-трудно уявити собі ту „розумову механіку“, якою вона відповідає на питання, як даний дух міг спричинити дану подію. Процес утворення духом певного явища в природі без сумніву нагадуватиме нашому предкові ті процеси, що ними він приводить до бажаних йому подій.

Пояснюючи явища природи мітами, первісна людина задовольняла тим тільки свою допитливість; вона й на ступінь, певна річ, не посувалася наперед до того дійсного знання законів природи, що одне могло збільшити її владу над останньою. А втім, дикуна ні трохи не бентежить те, що він дійсне пояснення подій заступає мітологічним. Жодного іншого знання на основі мітів дикуна не знає та й знати не може. Вагу має тільки те, що духи повинні з'ясувати

йому всі явища природи. І справді, первісні племена були широко переконані, що вони поясняли причини явищ цілком задовольняюче.

Для них духові істоти як гноми й ельфи, духи й тіні вмерлих, демонів і богів були живими й особовими причинами світового життя.

Усе в світі було ясне для перших людей, і природа не крила від них своїх тайнощів. Живучи в тісному єднанні з потужними духами своїх небіжчиків-предків, з духами площин і гір, лісів і рік, наші предки могли приписувати дружнім чи ворожим духам усі різні явища природи й усі щасливі чи нещасливі події власного життя.

Подібно, як уважалося, що людське тіло живе й діє тим, що в йому живе душа, так уважалося, що й явища природи стаються під діянням вселяких духових істот.

Всією природою керували оселені в ній у безмежній кількості духи. Не змога запровадити яку-небудь класифікацію в демонологію первісної людини. Визначити різку межу між духами, що дають користь або шкодять людині, і духами, що керують явищами природи, справа дуже важка. Ці два розряди духів так само щільно сходяться один з одним, як і різні анімістичні теорії, на них засновані. Але безперечно, що духи, за якими визнано безпосередній вплив на людське життя, виявляються найзначнішими в анімістичних поглядах дикуна. Ім, без сумніву, слід дати чільне місце, й поняття про них скрізь поширене серед первісних племен. Так, аналіз, що постав на світанку людської культури, як перший просвіток наївної філософської свідомості, поволі поширився до обсягу першої взагалі філософії природи.

Діяльність духів має на меті не тільки керувати явищами природи; самий факт створення світу повинно вважати за наслідок діянь одного чи кількох духів. Г. В. Плеханов висл вив дотепне зауваження: первісну людину цікавило не так питання, хто створив тварин, що вона їх уживала на їжу, як питання, відки вони прийшли. Легко переконатися, чому дикуна думав саме так.

Дикун творить взагалі порівнюючи мало. Його продукційний процес переважно обмежується на присвоєнні тих матеріальних благ, що він у готовому вигляді знаходить у природі. Чоловік виловлює рибу і вбиває тварин, жінка виринає коріння й бульби диких рослин. Тому, в первісних мітах говорено більше про розвій людини, чим про її створення. Сам-же міт про створення світу й людини з'явився порівнюючи пізніше. Він міг оформитися тільки при наявності надзвичайно важливих для первісної людини успіхів у розвитку техніки. І що більше розвивались її продукційні сили, що більше удосконалювалася техніка, що більше зростала її влада над природою, то більше встоювався й змінювався міт про створення світу духів.

Космогонія мисливця була виразом його віри в утворення світу. Самі-ж космогонічні міти були найтісніше зв'язані з технікою. Уявлення про діяльність творця, що створив світ, малювалося нашому предкові на зразок його власної продукційної діяльності. Полінезійські дикуни на питання, звідки взявся світ, давали таку відповідь: одного разу бог, ловивши рибу, замість неї на гачкові витяг із води світ. Рибалка, виходить, мислив собі діяння бога на зразок своєї праці. Але так думав не один тільки рибалка.

У Мемфісі, напр., вірили, що бог Фта збудував світ таким самим чином, як муляр кладе будинок. У Саїсі вірили, що світ одна

богиня зіткала. В одній місцевості давнього Єгипту бога Хнума з'явлювано як ганчара, що ліпить яйце, з якого потім постав наш світ. А згідно з мітом одного американського плем'я, людину створив вищий дух із землі або, певніше, з глини. Цей дуже поширений серед первісних племен міт свідчить про досить високий розвиток техніки, коли вже знана була ганчарна вмілість. Наш предок навчився цієї вмілості з труднощами чималими; ще й тепер є племена, напр., ведахи, що цілком її не знають.

Тейлор одзначив, що запропонована від нього теорія анімізму має ту неоцінну перевагу, що з нею тільки й можливо правдиву дати оцінку багатьом сторонам сучасних науково-теоретичних поглядів. Так, тільки на ґрунті анімізму ми можемо простежити не тільки зв'язок, що існує між релігією й ідеалістичною філософією, але й вияснити справжнє коріння виникнення цих двох систем світогляду. Раз виникла й зміцніла віра в утворення світу від того чи иншого духа, то тим підготовано ґрунт для зміцнення всіх тих поглядів, що в них бог, або суб'єкт так чи инак означає існування природи.

Зв'язок анімізму з релігійними течіями виявляється надто ясно для кожного хоч трохи незацікавленого в захованні реакційної ідеології та безстороннього дослідника; отже, анімізм, безперечно, є вираз найдавнішої й примітивної релігійної свідомості. Як влучно висловився Плеханов, кожна спроба усторонити анімістичний елемент із релігії заздалегідь рокована на невдачу. Релігійний світогляд, позбавлений анімізму, сам обертається тільки на систему морали; але релігія не сходить тільки-но до морали, хоч остання й зміщується в ній. Що до залежності течій сучасного ідеалізму від анімізму, то вона не видається такою ясною та переконуючою на перший погляд. Абсолютний дух Шелінга, певна річ, мало чим подібний до того божка, що, згідно з мітами північно-американських індіанців, виліпив світ із глини. А проте, суть спиритуалістичної філософії зіходить через довгий причинний ланцюг до первісного анімізму.

І Тейлор, і історик філософії Гомперц не обмилилися, коли вони завважили разючу подібність між навчанням Платона про ідеї, творчим духом Гегеля та поглядами инших первісних племен, що зросли на анімістичній основі.

Певна річ, поняття первісної людини про духів мусіли пережити довгий процес всяких можливих змін, поки, зрештою, вони примогли набути собі форми ідей Платона чи абсолюту Гегеля. Але цей довгий процес не вніс ніяких змін ані в суть анімізму, ані в суть сучасної ідеалістичної філософії: вони залишилися такими самими. Отже, слідом за Фюєрбахом ми маємо цілковите право твердити: прибічник ідеалізму є zarazом і оборонець теології та зв'язаної з нею анімістичної мітології.

8. КРИТИКА АНІМІСТИЧНОГО ПОЛІТЕЇЗМУ

Але вернімось до критичної роботи Спінози.

Наш читач не поремствує на наш трохи задовгий екскурс у царину первісної мітології. Ми мусили це зробити, бо вже самий більш-менш повний виклад основних питань анімістичного світогляду визначає в певній мірі заперечливе ставлення до нього Спінози. Великому філософові, що дав за свого часу найвдатнішу й викінчену теорію механічного детермінізму, менш за все можна було закинути

причетність до давно застарілих з погляду суворих наукових методів напрямків думки.

Коли ми спробуємо дати стислу характеристику анімізму, то вона зійде до таких пунктів: анімізм витворився в дикуна на основі антропоцентричних і антропоморфних понять про світ; анімізм визнає, що всі зміни, які стаються в природі, є наслідок діяння не законів самої природи, але діянь духів; анімізм так чи інакше визнає акт утворення природи від духа; анімізм є вираз перших мігологічних уявлень дикуна, отже сучасні течії релігії й ідеалізму сходять до прадавнього анімізму.

Ми ставимо питання в такій формі: чи міг Спіноза на основі своєї стрункої і наукової системи визнавати хоч один із перелічених вище пунктів анімістичного напрямку?

Ми не маємо тепер можливості говорити про матеріялістичний світогляд Спінози в цілому; це ми вже зробили в іншому місці¹⁾. Та зате ми можемо бути певні, що навіть поверхове знайомство з деякими його матеріялістичними поглядами виключає саму постанову питання в вищенаведених формі. Переконатися цього не трудно.

У руйнуванні антропоморфичного й геоцентричного поглядів (вони є вираз тої самої системи) Спіноза не був самотнім філософом і мав ряд попередників. Досить нагадати ім'я Коперника, Галілея й Дж. Бруно. Перед їх проникливим зором сфера непорушних зір поширилася до країв усесвіту, безмежного в часі й просторі, де земля була також ледве примітною крапкою. Новий світогляд геть вигнав з науки метафізичні елементи, що їх у нього вносив особий досвід людини. Декарт і Гобс за головну перевагу своєї філософії природи мали те, що вона все виясняє геометричними й математичними поняттями. Вони невідступно проводять у своїх творах із фізики ту думку, що для вияснення природи зайві всі антропоморфні поняття, позичені з особового досвіду, а конче потрібні тільки такі поняття, запозичені з механіки, як фігура й великість, рух і становище. Навіть другорядові властивості, що існують у суб'єкті, Декарт і Гобс уважали не за особливі властивості матерії, але за наслідок механічного руху матеріяльних частинок, що діють на наші змисли.

Історична заслуга Спінози в тому полягала, що ставши на суворий і об'єктивний ґрунт і визнавши природу за абсолютно реальне й невідмінне буття, він похитнув дуже сильно сучасні йому антропоцентричні погляди. В системі Спінози виявився потужний порив епохи Відродження до реабілітації матеріяльного, змислового світу, що й присилував нашого філософа раз і назавжди покласти край антропоцентричним помилкам свого часу.

У цілковитій однодушності з усіма великими представниками математичної фізики в XVII сторіччі Спіноза намагався запам'ятати таку тезу: одна справа — природа, що існує незалежно від свідомості людини, а знов інша — відбиття цієї об'єктивної природи в свідомості, певні уявлення про неї. Спіноза був цілком свідомий того, що з погляду науки треба власне вивчати цю матеріяльну природу так, як вона існує й порушається справді, не дозволяючи ні в якому разі на те, щоб у спізнаванні природи домішувало відірваних, що не мають з нею нічого спільного, абстрактних і антропоморфних понять. На щире його переконання, наука потребує таких понять, „що виясняють природу так, як вона існує сама від себе, а не так, як вона

¹⁾ В. Чучмарер, „Матеріалізм Спинозы“, „Московский Рабочий“, 1927 р.

стосується до людських чуттів". Спіноза добре пам'ятав, що наше спізнання повинне пристосовуватися як - найкраще до об'єктивної природи та глибше й достотніше повинне відбивати її.

Дивитися на явища природи з погляду науки — це значить уміти вияснити ці явища не діями того чи іншого початку, але законами самої природи. Тільки пристосовуючись до природи й вивчаючи докладно закономірну звязаність її явищ, людина може збільшити свою владу над природою. Отже, наукове вивчення даної галузі явищ виключає всякі анімістичні погляди на природу. А саме так і дивився Спіноза на основні завдання наукового спізнання. Він ясно розумів, що, виясняючи видимі нам зміни, конче потрібно виходити не від суб'єкта, але від об'єкта, не від духа, а від природи. Спинятися на докладнішому з'ясуванні цієї тези ми не маємо тепер ніякої можливості.

Хто в теоретичній діяльності виходить од об'єкта, той назавжди залишає думку про створення світу від вищих супроти нього початків. Основний зміст цілого навчання Спінози саме й сходить до цілкового доказу цієї тези.

Згадаймо на хвилину пояснення, що дає Спіноза існуванню природи - субстанції. Субстанція - природа має в нього кілька ознак. Одною з головних ознак її буття є незалежність. Субстанція існує не через ласку або творчий акт іншої якоїсь істоти, але завдяки власній природі або за висловом Спінози, існує „сама в собі". Для того, щоб зрозуміти або уявити собі субстанцію, нам не треба виходити від кінцевих і поодиноких речей, — адже вони існують через субстанцію й у самій субстанції. Маючи в собі повняву всього, що ми бачимо, існуючи незалежно, субстанція не потребує, щоб її визначення починалося від кінцевих і залежних од неї речей. Отже друга властивість субстанції полягає в тому, що спосіб визначати її повинен виходити не з кінцевих істот, а з власної її природи.

Якщо субстанція існує сама в собі й виявляється сама через себе, то, виходить, факт її буття не зумовлює зовнішня супроти неї причина. На цій підставі Спіноза й узиває субстанцію „причиною самої себе". Становлячи причину себе, субстанція, певна річ, не може бути утвором будь-якої зовнішньої сили. Нестворіння субстанції або одвічний характер буття субстанції є одна з притаманних їй незбутніх її властивостей. Навчання Спінози на цій підставі вимагає цілкового убічення всякої гіпотези про створення світу.

Читаєч, сподіваємся, має тепер цілковиту можливість переконатися в непричетності Спінози до того анімістичного напрямку, що в згоді з ним світ утворений від одного чи кількох духів. Науковий погляд на явища природи мав ту величезну перевагу перед анімістичним, що всі великі наукові напрямки в філософії завжди виходили від об'єкта, а не від суб'єкта, і своєю характеристикою були на цій підставі матеріялістичними, а не ідеалістичними. А виходячи від такого пункту тільки й можливо було дійти позитивного знання, що забезпечує людині її панування над речами. Отже, матеріялістичний характер системи Спінози унеможливив нааявність будь-яких анімістичних елементів в його поглядах. Те, що ми сказали, не є наша особова й випадкова думка. Спіноза в виразній, що не припускає різних тлумачень формі, сам виявив цілковиту несполучність анімізму з матеріялістичним світоглядом, що він визнавав його; він сам підкреслював, що спіритуалістична філософія сходить до анімістичного напрямку і що вона краще дається погодити

з ним, ніж інші філософські течії. За найкращий документ що до цього може правити один його лист до Бокселя.

Кореспондент Спінози був щиро переконаний в існуванні примар і духів. Краса й довершеність всесвіту, на його думку, були б неповні, коли б у ньому не було духів і примар. Він уважав, що авторитети богословів і філософів стародавнього й нового світу давали цілком певну підставу таким гадкам. До цього він додавав, що знання історій з примарами з власного досвіду, а також з оповідань із життя знаних йому людей буцим то давало йому цілковите забезпечення від можливих помилок. На всі ці питання прихильник духів просив Спінозу висловити свою особисту авторитетну думку. Спіноза не забарився відповісти такими глибоко знаменитими рядками:

„Не велику вагу має на мій погляд авторитет Платона, Аристотеля й Сократа (*non multum apud me autoritas Platonis, Aristotelis ac Socratis valet*). Я був - би дуже здивований, якби ви послалися мені (щоб довести існування примар; за них говорилося в листі Бокселя, В. Ч.) на Епікура, Демокрита, Лукреція чи будь-якого іншого з атомістів і оборонців атомістичної теорії. Але я не бачу нічого дивного в тому, що люди, які повігадували якісь таємні властивості, специфічні відміни, субстанціальні форми й тисячу інших подібних недоладностей, вигадали також духів і примар і ладні були йняти віри всіляким бабським казкам. У всьому цьому вони ще більше висовували значіння Демокрита, що його славі вони так заздрили, що зважилися попалити всі його книжки, які ширилися з таким успіхом. Нарешті, якщо ви діймаєте віри всьому, що говорять оці люди, то з якої рації заперечуєте ви чудеса небесної диви й усіх святих, за яких писало стільки видатних філософів, теологів та істориків, що я міг - би налічити їх вам по сто на кожного, хто визнає привида“¹⁾.

Усе гідне уваги в цій відповіді; кожен рядок дає багатющій матеріял для знайомства з найбільш принциповими й відновідальними поглядами нашого філософа. Оцінка ідеалістичного й анімистичного напрямків, що дається в листі Спінози, навряд чи може привести до заперечень. Усю течію класичного ідеалізму, що має на чолі ймення Сократа, Платона й Аристотеля, він призириливо дорівнює або до бабських казок, або до безглуздої віри в надприродні діяння богородиці й усіх святих. Спіноза з'ясовує недогадливим, що визнання всіляких духів і примар тільки й можливе на основі спіритуалістичної філософії, що повігадувала тисячі всіляких недоладностей і гідна за вигадання схоластичної бредні тільки осуду й висміювання. Своїми філософськими авторитетами Спіноза може визнати тільки основників античної атомістики: Демокрита, Епікура, Лукреція. Він осуджує й дивується діям тих, що можуть притягати авторитети великих матеріялістів на уґрунтування мітологічних переказів.

Тільки - но матеріялістичний світогляд, на його думку, може охоронити від перебутків анімистичних мітів і звязаної з ними віри в чуда. Вся суть відповіді Спінози сходилася до оборони матеріялістичної філософії й до із'ювання її від чужородних і неплодних елементів думки²⁾.

¹⁾ Спіноза, „Переписка“, за ред. А. Волинського, стор. 359. Spinoza, III, 192.

²⁾ Система поглядів про непричетність Спінози до анімізму, що ми її розвинули, сповна спадається з думкою Г. В. Плеханова що до цього. Досить тільки згадати таку заввагу Плеханова: „Відкинувши навчання про дві субстанції, Спіноза вигнав із царини філософії : ой анімізм, що йому сплатив таку багату данину Декарт, якому платить таку саму багату данину ідеалізм, і який, на правдиву цим разом думку Петцольда, становить одну з найбільших помилок людської думки“ (Г. Плеханов, „От обороны к нападенію“, стор. 135).

Щоб одбути розгляд нашого питання, ми мусим обмірковувати ще одне можливе заперечення. Нам можуть сказати: не зважаючи на особисте зречення Спінози анімістичних поглядів, він проте не міг цілком звільнитися від нього через те, що визнавав загальну одушевленність природи. Якщо Спіноза додержувався поглядів, що життя з його специфічною властивістю - психикою, властиве всім без виїмку формам і явищам дійсності, то тим анімістичний характер його філософських побудовань можна вважати за доведений. На перший погляд подібне зауваження здається незаперечним; але коли ми подбаємо пильно вдатися в суть діла, то зараз переконаємося, що воно не витримує й легкого дотику критики. Цілком правдиво, що Спіноза був чужий міркувань про інертність і бездушність природи й цілком їх одкидав. Нижче ми побачимо, в якій мірі він мав на те право, а тим часом торкнімося навчання Спінози про атрибути субстанції.

Думання й протяглість він мав за віковічно зв'язані й сукупно діючі атрибути субстанції, цієї внутрішньої причини всіх речей. Коли розглядати субстанцію природи під атрибутом думання, то вона виказується, як сила, що думає; коли ж розглядати її під атрибутом протягу, вона виказується, як протягла сила.

Це саме твердження повинне застосовуватися й до всієї різноманітності явищ світу; під атрибутом думання явища матимуть психичні якості, а під атрибутом протягу вже матимуть властивості матеріальних речей. Тому субстанція - природа є думаюча й протягла істота, а всі особні речі цієї природи мають бути психичними й матеріальними. Кожна людина, кожна живина й рослина, перший-ліпший предмет були єдиним злученням модусів думання й протягlosti. Немає такої протягlosti матерії, що, замикаючись у собі, могла б утворити бездушний світ; нема й ізольованого думання, окремого від матеріальної природи, що могло б утворити абстрактний світ ідей і душ. Спіноза невідступно навчає про єдине всеживлюще життя, розсіяне ріжною мірою в світі природи, живин і людей.

Якби зроблене нам заперечення що до Спінози було справедливе, то ми мусили б запідозрити в приналежності до анімізму й ідеалізму таких матеріалістично думаючих філософів і вчених, як Ляметрі й Дідро, Гекель і Льюб. Адже всі ці мислителі, не вважаючи на різницю часу їх життя й діяльності, єдналися спільним переконанням, що визнавало одушевленість природи¹⁾. А тим часом усі вони змагалися за перемогу матеріалістичного (механістичного) світогляду, були оповісниками наукових способів думання й не могли тому допуститися й тіни анімізму в своїх поглядах. Оборона навчання про одушевленість природи не зв'язана доконче з одним ідеалістичним і анімістичним напрямками. В історії матеріалізму можливо показати ряд випадків, коли рішуче ствердження матеріалістичного світогляду могло йти рівнобіжно з визнанням зазначеного навчання. В дійсності, не ідеалістичний, але механістичний світогляд провадить з фатальною неминучістю до визнання одушевленості всякої матерії.

¹⁾ Хай не дивується читач, що американського біолога Льюба ми також застосували до прибічників одушевленості природи. В останній своїй книзі „Організм, як цілість“ Льюб, властиво, схилився до оборони етернальної теорії про походження життя; за цією теорією, життя в вигляді найдрібніших зародків занесено до нас на землю з інших планет. На інших планетах це життя, видима річ, існувало завжди. Цю теорію тому й названо етернальною, що вона визнає не історичне постання життя, а його віковічне існування. Але ту саму концепцію про вічність життя поділяють, по суті, й прибічники одушевленості природи.

Для механіста-Спінози погляд розвитку загалом залишився цілком чужий. Він гадав, що природі субстанції властива вічність і незмінність; кожен атрибут субстанції він теж мав за вічний і сталий. Де нема розвитку, але тільки саме переміщування і зміна готових форм, там, зрозуміла річ, нема й постання якостей, що раніш не існували. З механістичного погляду взагалі неможливо вияснити з'явлення нових властивостей в явищах.

Матерія, що в русі, зміщує в собі від самого початку всі ті властивості, що ми подибуємо тільки в найскладніших тілах; ці властивості не змінюються в процесі руху, їх дано заздалегідь, у зміні форм механічного руху вони не зникають і не постають ізнов. Кожен механіст, якщо тільки він послідовний, повинен визнати, що така якість, як життя, від першого початку властива кожній частинці матерії. І Спіноза мав також свідомість за таку загальну якість або властивість матеріальної природи, що їй завжди була властива. Через стан сучасного йому природознавства він не міг дійти до того погляду, що природа становить собою безнастанний процес історичного розвитку, що свідомість є продукт філогенетичного розвитку й мав на цій підставі початок у часі, появляючись на порівнюючи високих щаблях розвитку організованої матерії. Висновок з усього, що сказано, набивається сам собою: якщо Спіноза поділяв навчання про одушевленість природи, то це ставалося виключно через метафізичний характер його механістичного світогляду, а ніяк не тому, що він був прибічником анімізму¹⁾. А механічний матеріалізм Спінози унеможливив існування самої політеїстичної мітології й заховання її в будь-якій формі.

9. КРИТИКА ПАНТЕЇЗМУ

Звичайно повелось узивати світогляд Спінози пантеїзмом. Споглядальну любов до бога, ідею пантеїстичної всеєдності, що змагає охопити бога й природу в одному надхненному пориванні, оповіщувало за найвище благо, до якого завжди змагав Спіноза. Гадають навіть, що пантеїзм був найтаємнішою суттю навчання Спінози, а тому пантеїзм і спінозизм є у свідомості широких мас, що не розуміються на філософських тонкощах, майже рівнозначними поняттями. Суть пантеїзму на загальне визнання сходять до усунення суперечності поміж богом і світом; згідно з пантеїстичним світоглядом, бог є внутрішнесвітова істота, що розходить в усіх явищах природи й діє всередині її, як безмежна сукупність вищих сил. У пантеїзмові заховуються в тій чи иншій формі руйнівні моменти для релігійного віронавчання; вони сходять до відсутності надприродного й реально існуючого бога. Бувши цією стороною цілковитою протилежністю до теїзму, пантеїзм на думку багатьох теоретиків є певніше „ввічливим атеїзмом“ (вислів Шопенгауера) і своєрідним поетичним світопочуттям, ніж суворо релігійним навчанням.

Що до „пантеїзму“ Спінози ця думка цілком правдива. Нижче ми матимемо можливість переконатися, що релігійний характер

¹⁾ Так званий панпсихізм Лейбніца має інші передумови, ніж концепція про одушевленість природи в матеріалістичних мислителів. У Лейбніца концепція панпсихізму завдячена його навчанню про монади, як духові атоми, що з них складається цілий світ і що їх дієльність сходять тільки до уявлень і змагань; навчання-ж про одушевленість природи в матеріалістів утворилося на основі механістичного вияснення існування природи й законів її змін.

пантеїзму Спінози був позірний і ілюзорний. Тим часом одзначім, забігаючи трохи наперед, що первісним і центральним моментом всього світогляду Спінози було його суворо реалістичне навчання про субстанцію-природу.

Угрунтування своєї системи Спіноза починає від означення основи дійсности, від поняття про те безумовне й незалежне буття, що від нього після Спінози починали філософувати французькі матеріялісти й германські ідеалісти. А в тім, це річ зрозуміла: жаден скільки-будь значний напрямок в історії філософії не обходився без того основного й єдиного принципу, що з нього висновувано цілу розмаїтість існуючих явищ. Цією стороною вихідний пункт філософії Спінози в корені відрізняється від тих способів, що на них брався Декарт, угрунтовуючи свою метафізичну систему. Декарт шукає за такою незаперечною істиною, що могла б правити за вихідний момент і метод шукати всі інші наукові істини. І він цю істину знаходить: вона полягає в абсолютній реальності індивідуальної свідомости. Виходячи від незаперечного існування індивідуального „я“, Декарт і будує всю свою метафізичну й спіритуалістичну систему.

Спіноза, розгортаючи свою філософію, виходить з інших передумов; він виходить не з факту реальности індивідуальної свідомости, але з означення абсолютно існуючого, окремого від людини буття субстанції. Тому основний початок або принцип філософських побудовань Спінози становить поняття субстанції, що з ним він оперує на протязі всіх своїх творів. Всі окремі часті його системи — космологія й онтологія, теорія пізнання й мораль, психологія — дістають своєрідне освітлення від основної натуралістичної передумови. Натуралістичні тенденції системи набувають собі виключно важливого, універсального значіння. Перефразовуючи одну з відомих характеристик Спінози, ми повинні сказати, що він був мислитель, по правді, захоплений величчю природи.

Сплатуючи певну данину своєму часові, що не здолав повною мірою позбутися теологічних поглядів, Спіноза убожує властивість субстанції так, що саме поняття субстанції цілком ізбігається в нього з поняттям бога. Він так і каже: „Під богом я розумію істоту абсолютно безмежну, тоб-то субстанцію“¹⁾. Субстанція єдина й бувши причиною себе, вона не створена. Крім субстанції та її властивостей, — або, за термінологією Спінози, атрибутів, — нічого, зрозуміла річ, існувати не може. „Крім бога, жодна субстанція не може ні існувати, ні датися уявити“²⁾.

Від зору такого тонкого матеріялістичного мислителя, який був із Фюєрбаха, не сховалася справжня натуралістична суть спінозизму. Він зважливо ставить питання: чим виявляється, коли пильно розглянути, те, що його Спіноза логично чи метафізично уживає субстанцією, а теологічно — богом? І на це питання він приміг дати таку відповідь: „Нічим иншим, як природою“. І дійсно, весь світ, за Спінозою, все, що в ньому існує, є не що, як форми буття єдиної субстанції природи, форми виявлення її життя, — „хвилі, що клубочаться в вічно збуренім морі віковічної субстанції“. А Вебер мав рацію, коли, згоджуючись із Фюєрбахом, він зазначав, що бог, як його розуміє Спіноза, не є ні отець світу, як того намагають гностицизм і кабала, ні тим більше — творець його, як навчає християнство.

¹⁾ „Етика“, стор. 2.

²⁾ Ibid., стор. 19.

Бог, як його розуміє Спіноза, є всесвіт, розгляданий, як повнява буття, як замкнене в собі коло, як причина самої себе. „Тайність, справжня тьма філософії Спінози є природа“. — слушно відзначає Фюєрбах.

Поняття „бог“ і „природа“ Спіноза все мав за тотожні поняття. Найхарактерніша особливість його філософії в тому й полягала, що в ній цілком був відсутній дуалізм природи й бога. Не вважаючи на двозначність висловів, що їх уживає Спіноза, усунення суперечности між цими двома поняттями розв'язувалося в нього, як ми побачимо, на користь незалежного існування фізичної природи. Якісь сумніви в тому неможливі. Ще в „Стислому трактаті“, найранішому своєму творі, Спіноза цілком виразно говорив про тотожність природи й бога. Тут він признається: „За природу говориться все у всьому, і що т. ч. природа складається з безлічі атрибутів..., що з них кожен доскональний на свій зразок. А це цілком відповідає тому описові, що дають богові“ (курсив наш, В. Ч.)¹).

Бог — це й є та сама природа, що являється зразу то як джерело всіх істот, то як сукупність усіх істот. Бог - природа був у Спінози виразом суцільности буття, яке обіймає собою все і супроти якого все, що становить окрему властивість, було тільки частковим означенням, що не дається мислити поза єдністю з цілим. У найбільш дійсному й пізнішому творі — „Етика“ Спіноза так і каже: „Бог або природа“²).

Термінологічну неоправність висловлювань Спінози Фюєрбах мав за істотну хибу цілої його системи, адже ототожнивши природу з богом, Спіноза на думку Фюєрбаха прибрав реальну й зміслово дану природу в убрання якоїсь метафізичної божественної істоти. „Філософія Спінози є теологічний матеріалізм“, — проникливо відзначає Фюєрбах, невідступно рекомендуючи тим самим зняти релігійні покриви з матеріалістичної основи філософії Спінози. Коли існує бог, то шкода й мови про самостійне існування природи. І навпаки, самий факт незалежного існування природи робить зайвим поняття божества. Поняття „бог“ і „природа“ — суперечні поняття, що виключають одне одного. Фюєрбах перший дав найяскравіше і достатнє формулювання суперечного характеру природи й бога в системі Спінози. „*Ne deus sive natura* (бог або природа), — навчає він, — але *aut deus, aut natura* (або бог, або природа) є пароль істини“.

Фюєрбах мав слушність і в тім разі, коли він твердив, що у Спінози „бог сам матеріаліст“. Які висновки набігають при цьому? Підкладати матеріальну природу замість бога чи вважати бога за втілену природу, — адже це рівнозначне з тим, щоб сказати: бога нема, релігія не потрібна цілком, матеріалізм є правдиве навчання. Спіноза вважав бога за матеріальну протяглу сутність. Але матерія не є й не може бути богом чи божественним атрибутом; більш од того, — вона є щось кінцеве, вона заперечує бога: палкими прибічниками матеріалістичного вияснення явищ оточення завжди були атеїсти. Можна уявити собі, як легко було запідозрити пантеїстичну систему Спінози в атеїзмові чи, за виразом Фюєрбаха, в „теологічному атеїзмові“, — „теологічному матеріалізмові“, в запереченні теології“.

Пантеїстичне поняття про божество в Спінози було таке своєрідне і надзвичайне, що цілком розминалося з традиційними канонами

¹) Spinoza, IV, Korte Verhandeling, 90.

²) „Етика“, стор. 242.

релігійних віронавчань. Служники теології одностайно погоджувалися на тому, що дивоглядний образ спінозового бога ніколи не зможе стати предметом ясного й виразного уявлення. Отже, не дивно, що вони перші повстали проти пантеїзму Спінози. Два приклади повинні дати довідну силу нашій думці.

Ми вже мали можливість чути, як Берклі, церковний ортодокс, винував Спінозу в безбожному напрямі його філософії. Послідовний ідеаліст, Берклі не міг не відчувати в системі Спінози свого принципового супротивника. На думку Берклі, визнання незалежного існування природи неминуче провадило до навчання про протяглисть бога, а в цьому саме й полягала, на його погляд, суть матеріалізму. Слово „бог“, що його зчаста вживає Спіноза, не могло сховати від Берклі наявності матеріалістичного змісту в його системі. За прикладом Берклі пішов Вол. Соловйов, колишній „володар думок російської інтелігенції“. Вол. Соловйову неможна відмовити того, що він, як теолог, умів у достатній мірі розбиратися з релігійними питаннями.

Як же ставився Вол. Соловйов до Спінози?

За переходової доби юнацтва російського містика Спіноза був саме тим мислителем, що більше за когось іншого сприяв у формуванню й розвитку його філософського світогляду; тому Соловйов мав Спінозу за свого вчителя й згадував за нього все з побожністю. Вдячна пам'ять Соловйова що до Спінози проте не заважала йому цілком відкинути його розуміння божества. Соловйов одверто визнавав, що спінозів образ бога хибував на „свою неповність і недовершеність“¹⁾.

Представники скептицизму й ідеалістичного напрямку думки не зоставалися й на один ступінь од теологів у заперечному оцінюванні „релігійного“ змісту спінозового пантеїзму.

Так, Вольтер дуже цінував Спінозу як засновника історично-критичного методу розглядати біблійні оповідання. На його переконання, Спіноза, не вважаючи на богословську фразеологію, на ділі ніякісінького бога не визнавав; йому конче потрібне було це слово тільки на те, щоб, прикриваючись ним, „не надто відстрахнути“ людей од своєї, що мала матеріалістичний характер, філософії. За тлумаченням Вольтера, Спіноза міг би слідом за Декартом сказати, що самого руху й матерії цілком досить, щоб вияснити не тільки постання нашого світу, але й усі процеси змін, що в ньому відбуваються. Іншими словами, Вольтер мав Спінозу за матеріаліста й атеїста і тільки через свої дійствичні погляди та „природжену“ двоїстість не зміг висловити на адресу нашого філософа цілковитого співчуття.

Уживаючи природу богом, Спіноза, на думку Шопенгауера, не сказав за неї нічого такого нового, чого не сказав би за цю природу раніше. Він повстає проти терміну „пантеїзм“ і заявляє, що з цим словом взагалі годі звязати поширення нашого знання. Уживати світ богом — то значить не вияснити його існування, а тільки збагачувати наш язык зайвим синонімом до слова „світ“. Та й саме спінозове отожднення бога й світу на погляд Шопенгауера було тільки „формою вислову“ або „педагогічним способом“. Чи скажемо ми „світ є бог“, чи „світ є матерія“, — внутрішня тьма цих обох речень висловлятиме те саме²⁾. Свою думку Шопенгауер чудово з'ясовує такими словами: „Коли Спіноза уживає свою всеєдину субстанцію — світ

¹⁾ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. VIII, 1903, стор. 26.

²⁾ А. Шопенгауер, Повна збірка творів, т. III, 1903, стор. 535, 66.

богом, то це подібне до того, як Руссо уживає в своїй „Суспільній угоді“ нарід — князем. Оба вони вживають властиво традиційного ім'я (бог, князь. В. Ч.), вкладаючи в нього проте зміст того, що повинне заступити місце усуненого¹⁾.

Найяскравіше всю недостатність і порожняву богословських термінів, що їх уживає Спіноза, виявив у російській філософській літературі О. Введенський. Ворожий матеріалізові, неокантіанець Введенський неспроста повстав проти спінозового пантеїзму; на його думку, цей пантеїзм може тільки спантеличити боговірних людей і відвернути їх од визнання й сповідання правдивого бога.

Уживаючи субстанцію богом, Спіноза під терміном „бог“ умовлюється мати на думці не що, як тільки безмежну природу. Він висловлює за природу те саме, що розуміється в понятті субстанції і що він уже висловив за неї раніше, ніж ототожнити її з богом. Уживаючи природу богом, Спіноза, за тлумаченням Введенського, не висловлює за неї нічого такого, що не було б за неї вже відоме. Через те, що Спіноза взяв називати природу богом, вона не одержала в нього ніякої, доти незнаної їй ознаки, а набула собі тільки нової назви. Тези системи Спінози зацілилися б всі чисто, коли б він одкинув слово „бог“ і говорив скрізь тільки за природу, не уживаючи її нігде богом. Вийшло, що бог у Спінози не тільки порожнє, позбавлене змісту поняття, але що воно стало й зайвим поняттям без жадного вжитку й тямку, якимось теоретичним баластом у матеріалістичній філософії.

„З розвитку філософії Спінози поняття бога зовсім не виникає, а фігурує тільки його назва, якої Спіноза вживає поряд терміну „субстанція“, але без якої він міг би сміливо обійтися“²⁾ Ол. Введенський заперечує означення спінозового пантеїзму, як релігійного світогляду, і зазначає, що в Спінози цілком зникає навчання про дійсно існуючого бога. Замість називати філософську систему Спінози пантеїзмом, визнаючи за нею релігійне значіння, Ол. Введенський гадав характеризувати її, як „атеїстичний монізм субстанції“³⁾.

Не можна, справді, не згодитися з Ол. Введенським, що пантеїстична філософія Спінози знищує поняття бога й заховує його тільки як назву, як самий голий термін. Думку про атеїзм Спінози Ол. Введенський висловив у поправній формі, проте, угрунтованого й безперечного вислову він не міг їй дати з тої причини, що він сам був видатним прибічником ідеалістичної філософії. Атеїзм Спінози був безпосереднім наслідком матеріалістичного світогляду, що він визнавав і обстоював. Тому, критика пантеїстичного бога Спінози не зможе бути успішною і плідною доти, доки ми не з'ясуємо собі хоч-би в загальних рисах, його справжніх матеріалістичних поглядів.

Щоб уникнути суперечок про те, яке розуміння природи треба визнати за матеріалістичне, звернімося безпосереднє до Енгельса. У „Л. Фюєрбахові“ Енгельс, як відомо, дає класичне означення матеріалізму й визначає ряд умов, що їх додержання конче потрібне, щоб належати до матеріалістичного табору. У стислій формі ці умови можна звести до таких пунктів: конче треба облишити думку про створення світу; конче треба визнати вічність основного початку цього світа, тоб-то матерії; конче треба вважати матеріальну природу

¹⁾ А. Шопенгауер, „Neue Paralipomena“, вид. Reclam'a, і G 61.

²⁾ Див. статтю А. Введенського „Про атеїзм у філософії Спінози“, надруковану в журналі „Вопросы философии и психологии“ за 1897 р., кн. 2 (27), стор. 172.

³⁾ ibidem.

за такий світ, що містить у собі достатню причину свого існування; конче треба визнати, що всі окремі предмети існують несамотійно, але в природі мають початок і джерело свого буття, отже що природа проти них є початковий і основний елемент.

Ми вже мали можливість переконатися, що оригінальність філософії Спінози в тому й полягає, що вона дала яскравий зразок визнання всіх передумов матеріялістичного світогляду. При цьому конче треба відзначити дуже цікаве явище: Гольбах і Фюєрбах, — ці видатні матеріялісти XVIII й XIX сторіч — наводять матеріялістичні докази існування природи не тільки в дусі моністичного навчання Спінози, ба навіть у термінах і словесних зворотах цього останнього. Це є найкращий доказ на користь того, скільки мав рації Плеханів, коли він невідступно залічував Спінозу до школи матеріялістичних мислителів. І Плеханов, певне, не обмилився, чинивши власне так. Досить тільки зазнайомитися з деякими теоремами й довідками „Етики“ Спінози.

У короларії до теореми 6-ої („Етика“, ч. I) Спіноза навчає того, що природа чи субстанція не може бути створена від кого-небудь. У доказі до теореми 19-ої („Етика“, ч. I-a) він розвиває думку, що не тільки природі чи субстанції властива вічність, але й кожен із атрибутів її повинен містити в собі вічність. Заперечуючи творіння світу, філософ не міг не визнати вічного характеру основного початку цього світу. У доказі до теореми 7-ї („Ет.“, ч. I) Спіноза навіть узиває субстанцію — природу причиною самої себе. Певна річ, він міг визнати незалежне існування природи тільки після того, як він довів, що природу не створила якась сила й що вона є вічна. І нарешті, в доказові до теореми 33-ої („Ет.“, ч. I) Спіноза навчає, що речі становлять конечний наслідок бога або природи й визначаються до існування й діяння за певним ладом із конечности природи. Ту саму думку він розгортає й у другому розділі свого „Трактату про очищення інтелекту“; цим разом усі речі, що існують у природі, постають за вічним ладом і певними законами цієї природи.

Коли з погляду ідеалізму людина є центр і основа світу, коли сама природа існує не самотійно, не в собі має достатню підставу свого буття, але існує немов-би з ласки людини, то за Спінозу треба сказати, що він дав цілком протилежне вияснення проблемі людини. Що Спіноза йшов за детерміністичним світоглядом, то на його думку людина була не головною істотою в світовому конечному звязкові, але тільки однією річчю поміж усіма речами. Коли Спіноза розглядає становище людини в світі, то він дивиться на неї „так само, якби йшлося за лінії, поверхні й тіла“¹⁾. Людину він проголошував не центром світу, а тільки незначним і минулим його явищем, що не становить жодного виїмку з вічних законів природи. З погляду світового цілого людина була продуктом і „частиною природи“²⁾. Філософ навіть гадав, що суворе матеріялістичне навчання примушує нас певніше назвати людину не частиною, а тільки „частинкою природи“³⁾. Спіноза був глибоко певний, що не природа існує через людину, але сама людина тільки й живе тому, що становить продукт і невіддільну частину цієї природи. Думка про те, що буття людини

¹⁾ „Етика“, стор. 142.

²⁾ Спіноза, „Политический трактат“, пер. за ред. Є. Спекторського, стор. 11.

³⁾ Ibid., стор. 14.

дається зрозуміти тільки з буття всієї природи, є улюблена думка Спінози; у своїх головніших творах він уперто намагається довести, що людина є частинний і незначний момент творчості природи.

Шкільні ідеалістичні філософи не схильні були думати, що Спіноза додержувався послідовного матеріялістичного навчання про існування природи. Навряд чи треба говорити про те, яке є обмовне й неправдиве ідеалістичне тлумачення монізму Спінози. І наше переконання в матеріялізмі Спінози підсилюється ще однією стороною в його поглядах на природу. У „Трактаті про очищення інтелекту“ Спіноза міркує про початок природи й робить, між иншим, таке визначне визнання: „По-за сумнівами, він (початок природи, В. Ч.) є єдине й безмежне суще, тоб-то він є все цілком буття й опріч його нема жадного буття¹⁾“. Аналогічну думку про єдиність природи він розвиває також і в „короткому трактаті“. Тут він каже: „В цілому природа є тільки одна єдина субстанція²⁾“. — „Природа дається збагнути сама через себе, а не через иншу будь-яку річ... отже по-за нею нема нічого сущого чи існуючого³⁾“. І, нарешті, кінчаючи свою думку, він додає в тому ж дусі: „Нема й не може бути жадної істоти окремої від природи, що є безмежна⁴⁾“.

Ми ставимо питання: яку характеристику можна дати тому світоглядові, що найяснішим чином визнає незалежність і єдиність природи, що для нього природа є причина себе, що для нього всі явища, які ми бачимо, суть продукти цієї природи, що для нього окремо від світу природи жодного иншого існувати не може. Такий світогляд можна назвати тільки системою суворого й послідовного матеріялізму.

Тепер ми маємо можливість безпосереднє перейти до критики пантеїстичного бога Спінози. Що може лишитися від цього бога, коли матеріялістично тлумачити природу? Нічого, цілком нічого, крім терміну, позбавленого змісту. Бог, ототожнений з тою природою, що виясняється своїми власними законами, перестає бути богом і позбавляється свого значіння. Бог, ототожнений з незалежною природою, перестає бути богом теології, він утрачає свої ознаки, розпускається і знищується в природі. Бог, ототожнений з природою, сходиться на речеве буття самої природи, його сила й потужність виявляються в силах діючої природи.

Як би ми не заходили до вивчення природи, ми завжди знайдемо в ній тільки різну матерію, що всіляко міниться під впливом руху. В своїй сукупності, у всіх своїх окремих частинах природа становить ряд кінцевих матеріяльних причин і наслідків, що суворо виходять один із одного і що їх зв'язок більш-менш успішно виявляє наукове знання. Застосовувати попереджені від нас явища до їх основи, тоб-то до матеріяльної природи й властивого їй руху, адже це значить знаходити в природі спільну й достатню їх причину. Іти в виясненні явищ далі від природи й застосовувати ці явища до діяння божества, захованого в природі чи окремого від неї, то значить допускатися недозволеного способу з погляду суворого дослідження.

Світ і природа тоді тільки даються пояснювати й ми знаходимо розумну підставу їх існування за тієї єдиної умови, якщо ми визнаватимемо, що нема жодного існування по-за природою, що нема

¹⁾ Спіноза, Трактат про очищення інтелекту, пер. В. Половцевої, стор. 135, 136.

²⁾ Spinoza, „Korte Verhandelng“, 82.

³⁾ Ibid., стор. 95.

⁴⁾ Ibid., стор. 72.

й не може бути жодного буття, крім природного матеріального. Гіпотеза божества тільки тоді й могла існувати, коли природознавство не встигло ще дати повного вияснення явищам світу, коли світ, за браком знання, не містив у собі достатню причину свого існування й розвитку, а потребував першого імпульсу від бога. Але послідовний розвиток науки й матеріалізму ступінь по ступневі витискав гіпотезу божества й проголосив її не тільки зайвою, але й шкідливою для спізнання.

Завдання науки в тому й полягає, щоб зрозуміти й вияснити природу в її загальному вигляді. Науковий матеріалістичний світогляд вимагає тільки одного: вивчення природи такою, яка вона в дійсності є, з убічненням усіх сторонніх до неї додатків. Оскільки науці щастить вивчити закономірну звязаність процесів світу, гіпотеза надсвітнього творця падає, бо стає непотрібна.

„З богом.— чудово зауважує Енгельс,— ніхто не поводить гірше, ніж природник, що вірить у нього. Матеріалісти просто вияснюють становище речей, не заходячи в подібні розмови; вони так діють тільки тоді, коли настирливі боговірні хотять накинати їм бога, і в такому разі вони відповідають коротко в стилі Лапласа: *Sire, je n'avais etc...* Бог-*nescio*, але *ignorantia non est argumentum* (Спіноза). В історії сучасного природознавства оборонці бога поводяться з ним так, як поводитися з Фридрихом— Вільгельмом III в епоху ієнської кампанії його генерали й урядовці. Одна військова частина по одній здає зброю, одна фортеця по одній капітулює перед навалом науки, поки, зрештою, всю безмежну царину природи завойовує знання і в ній не залишається більше місця для творця¹⁾“.

Характеризуючи стан природознавства XVII й початку XVIII століть, Енгельс зазначає, що для природознавця цього часу світ був або чимось скостенілим і незмінним, або чимось утвореним з одного маху. Наука цієї епохи глибоко сиділа в теології. Вона скрізь шукала за останню причину товчок зовні, нез'ясовний із самого ходу природи. На всі найскладніші теоретичні питання, що на них науці не сила було дати прямі відповіді, вона відповідала посиленням на творця всіх речей природи. І ось, поруч такої науки, що не встигла ще зіп'ястися на власні ноги, філософію Спінози повинно оцінювати, як велетенський ступінь наперед.

„Треба вважати,— додає Енгельс,— за велику гідність і честь тодішньої філософії, що вона не піддалася обмеженому доглядові тодішнього природознавства, що вона, починаючи від Спінози й кінчаючи на великих французьких матеріалістах, невідступно пробувала вияснити світ із нього самого, полишивши докладне виправдання цього природознавству прийдешності²⁾“.

Але вияснити світ його ж законами — це ж рівнозначне до того, щоб цілковито відстановити теологію. А на думку Енгельса Спіноза власне так і робить. У його системі природа поглинає оречевленого й натуралізованого бога; спізнання цієї природи вичерпується вивченням звязків і взаємин її природніх процесів. За матеріалістичного єдино правдивого трактування системи Спінози в ній не можна побачити й тіні пантеїстичного навчання про животворчу й повну вищих сил природу. Світ зрозумілий сам від себе, він існує завдяки власним силам і сам із себе. Логично поняття про божество було

¹⁾ Фр. Енгельс, „Діалектика природи“, стор. 29, 31.

²⁾ Ibid., стор., 161.

зайве у системі Спінози й дійсно заслужило назву не-посутньої причіпки.

Визнаючи, що природу не створено, що вона вічна, філософ в основі відкинув поняття про бога-творця; поняття про бога, як першу причину, відпадало через те, що всесвітowi одвіку властивий був рух; поняття про бога, як внутрішнього двигуна, не могло знайти собі якогось місця в самостійно існуючій природі. „Пантеїзм“ Спінози, що про нього наговорено стільки туманних і „високих“ речей, був словом без усякого вжитку; релігійного змісту він зовсім не міг мати. Значно більше є підстав, щоб визнавати систему Спінози не за „пантеїстичну“, але за матеріалістичну, а тому й атеїстичну. „Пантеїзм був останньою духовою і найсамперед також чесною спробою захистити спорохнілого бога від навали нового природознавства. Рятуючи слово „бог“, дехто принаймні сховав за новим божеством природу. Але й цей великий пан був мертвий¹⁾“.

На цьому ми могли б закінчити нашу аналізу атеїстичної природи спінозового „пантеїзму“, коли б не одне можливе заперечення²⁾. Воно, проте, має безвинний характер і полягає ось у чім: коли в системі Спінози нема місця для бога теології, коли вона, вживаючи трохи ніякового вислову, є релігія без бога або атеїстична релігія, то на підставі цього аж ніяк не можна ще твердити, ніби-то спінозизм у цілому був дійсним атеїстичним світоглядом. Адже ж існують на світі такі релігійні системи, що в них цілком немає місця загально-знаному поняттю про божество, проте, ніхто серйозно не візьме говорити, що ці системи просякнуті атеїстичним змістом. Такі браманізм і буддизм.

Навчання браманізму, напр., основно відмітне від знаних нам релігій європейських народів. Брамінська релігія вдається до єдиної правдивої істоти світу, до його безмежної душі, що в ній касується всяка особовість і подільність, що в ній все є те саме. Цей дух (атма), що просякає собою все, є носій усіх відомих, що відбуваються в світі, явищ; з абсолютної його природи, проте, повинно виключити одну тільки творчу діяльність,—творення речей і керування ними. Справжнє божество є все і все є справжнє божество,—така в властивій тямі пантеїстична природа браманізму. В буддизмі також немає місця

¹⁾ Коли хотіти, можливо було-б ще покликатися й на загальновідоме до певної міри заперечення проти атеїзму Спінози, що його закинула Л. І. Аксельрод. Хід її думки такий. Найсуворіша закономірність, що проходить собою всі явища природи, була справжнім богом Спінози. Наслідком релігійного схиляння перед закономірністю в природі, Спіноза ізольовав цю закономірність від самого всесвіту й гіпостазував її в вигляді найвищого закону бога. Бог Спінози — це закономірність, відірвана від природи і піднесена в абсолют. Через те виходить, що поняття бога не було в спінозизмові зайвим, що воно не було непотрібною причіпкою до системи, але мало „якийсь відповідний, означений зміст“, отже доводиться визнати, що речі й світ за Спінозою „містяться в богах“. Ми й досі не знаємо внутрішніх мотивів, що під їх впливом такий визначний маркет, як Л. І. Аксельрод, міг дійти до оборони чисто ідеалістичної інтерпретації спінозизму. Чим, справді, визначається принципова позиція Л. Аксельрод од думок, скажимо, Л. Лопатіна, на думку якого природа в Спінозі „дійсно існує тільки в божестві“, або навіть К. Фішера, який визнавав, що „в системі Спінози є тільки бог і нема світу?“ Ми мусимо відповісти: нічим, цілком нічим. Але ж (Л. Аксельрод) має себе за вірного учня Г. В. Плеханова, що, як відомо, уважав Спінозу за атеїста (доводити останнє було б і втомно, і зайво). Ми звільняємо себе від розбору аргументації Л. Аксельрод з-з тих звичайних мотивів, що думка її в цьому питанні дістала вже правдиві й на нашу думку вичерпуючі заперечення з боку т.т. І. Вайнштейна та Г. Дмитрієва. (Див. „Под знаменем марксизма“, 1926, №№ 3, 9 — 10).

²⁾ Fr. Mauthner, „Der Atheismus“, 2 Band, 1922. S. 368.

особливому божеству, як предметові богошанування. Уважати бога за найближчу причину створення світу видається правовірному буддистові найбільшим нечестям. Визнаючи існування сили фантастичних божеств, буддист може поклонятися тільки Будді, істоті, що врятувала людство й не має жодних особових ознак, істоті абсолютно бездіяльній, що пробуває в супокоеві та байдужості нірвани. Що до атеїстичних релігій, то можна було б ще згадати про „соціалістичну“ релігію А. Луначарського та „вільну“ від „надприродних“ елементів релігію Л. Толстого.

Хоч і який цікавий вигляд мала б паралель поміж спінозизмом і переліченими вище релігійними системами, проте слід підкреслити, що подібність між ними чисто зовнішня й ні в якому разі не поширюється на їх внутрішній зміст, „Пантеїстична“ система Спінози не може прибрати собі вигляду релігійного навчання завдяки формальній подібності, скажімо, з буддизмом через одну звичайну обставину. Вона розв'язує в дусі послідовного матеріалізму основні проблеми світоглядів і позбавлена цілком будь-яких ознак анімістичних поглядів. А тим часом, ще Г. В. Плеханов показав, що власне анімістичні уявлення становлять основне ядро релігії; властиві релігії уявлення все мали більшою чи меншою мірою анімістичний характер. Жодна течія релігійної думки не могла становити виняток із цього правила. Посутніх для матеріалістичної системи моментів, що мали місце в Спінозі, ми не знаходимо, певна річ, і в початкові ні в буддизмі й браманізмі, ні в релігіях А. Луначарського й Л. Толстого.

Посилювати позицію заперечення атеїзму Спінози посиленням на ці релігії — значить робити легковажне й задалегідь прирічене на невдачу діло.

* * *

Виявлення атеїзму в поглядах Спінози не є наслідок самих думислів і критичних міркувань. Не вважаючи на релігійні переслідування й вимушену обережність у висловлюваннях, Спіноза проте не міг стриматися, щоб не заговорити одверто за атеїстичний характер своїх переконань. У „Політичному трактаті“ можна знайти таку горду заяву, варту уваги для характеристики його атеїзму: „Немає сумніву, проте, що за правом природи... я не є сповідник релігії“ (*ceterum certum est, me iure Naturae... non esse Religionis vindicem*¹⁾). Подібне сміливе визнання, цілком незрозуміле, коли б Спіноза був справді релігійною натурою, він робить також і в „Богословсько-політичному трактаті“. „Існування бога само із себе невідоме (*Dei existentia non sit per se nota*)²⁾“.

¹⁾ „Політичний трактат“, стор. 26. Spinoza, II, 17.

²⁾ „Бог, — політ. трактат“, стор. 130. Spinoza, II, 159.