

193
F43Ye:U

UNIVERSITY OF
ILLINOIS LIBRARY
AT URBANA-CHAMPAIGN
BOOKSTACKS

№260

НАЦІОНАЛЬНА БІБЛІОТЕКА

2.

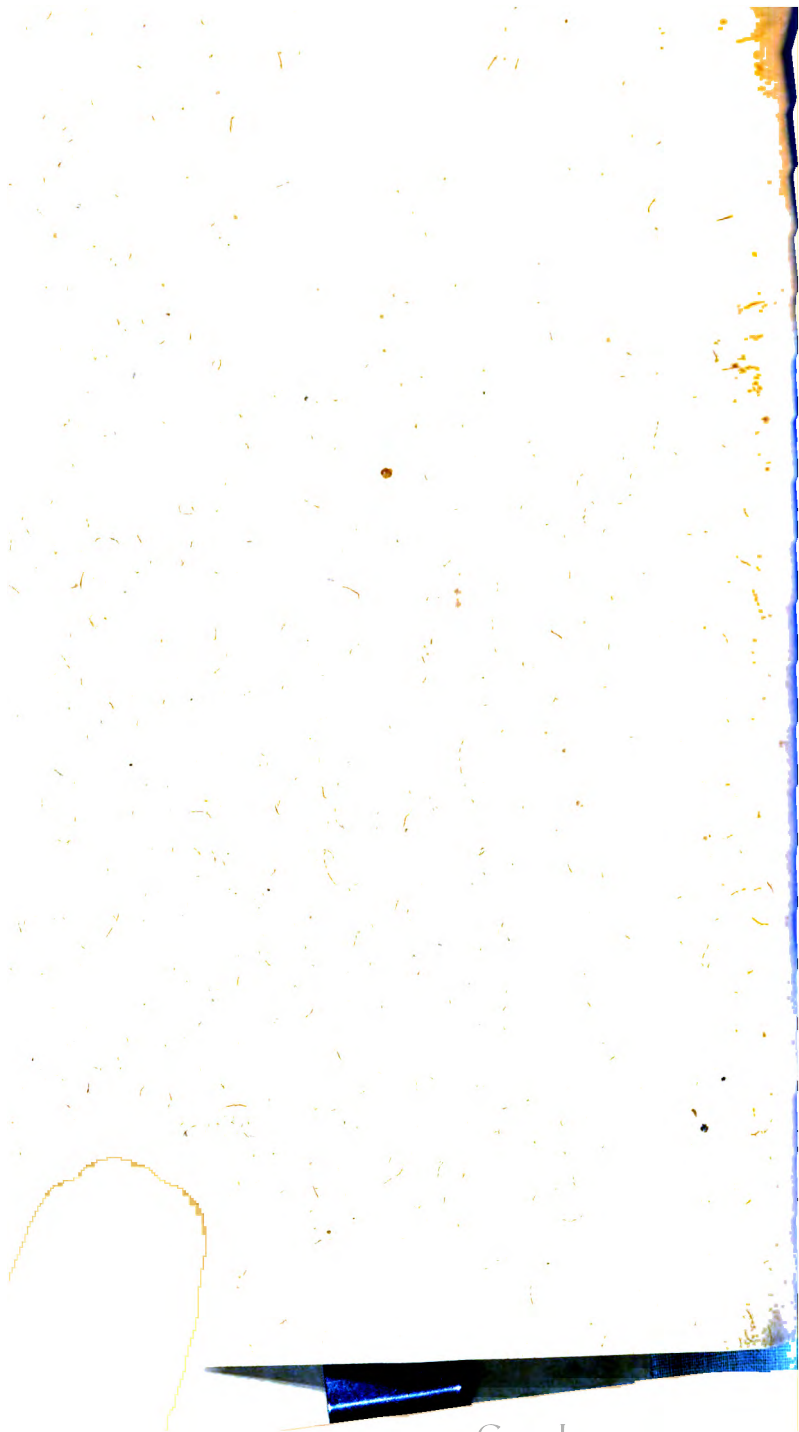
Фр. Енгельс.

ЛЮДВІГ ФАЄРБАХ

ПЕРЕКЛАД
БУДОВОГО.



НАКЛАДОМ
УКРАЇНСЬКО-РУСЬКОЇ ВИДАВНИЧОЇ СПІЛКИ
зарєєстрованої спілки з обмеженою порукою у Львові.
1899.



ПРИВАТНА БІБЛІОТЕКА
ОСИПА І АНАСТАЗІ КОЧАН
ЗДА

Фр. Енгельс.

ЛЮДВІГ ФАЄРБАХ

ПЕРЕКЛАД

БУДОВОГО.



Med. univ. DR. J. TURYN

WIEN

XVIII. Gerstl of. Klasse

НАКЛАДОМ

УКРАЇНСЬКО-РУСЬКОЇ ВИДАВНИЧОЇ СПІЛКИ

зарєєстрованої спілки з обмеженою порукою у Львові.

1899.

Передмова автора.

В передмові до свого твору: „Zur Kritik der politischen Economie“ Берлін 1859., К. Маркс розказує, як ми в р. 1845 в Бруксели поклали разом розробляти наші погляди — себто найдене Марксом матеріалістичне поясненя історії — супротивно ідеологічним поглядам німецької філософії — і таким способом порахуватись з нашим тогочасним філософічним сумлінням. Сей замір виконано у формі критики після-гегелівської філософії. Рукопис — два товсті томи — давно прибув вже на місце видання в Вестфалію, коли ми дістали звістку, що через переміну обставин його видрукувати не можливо. Ми тим раднійше віддали його на поживу найострійшим критикам-мишам, що головна наша мета, виясненя справи самим собі, — була вже досягнена.

З того часу минуло більш як 40 років, і Маркс умер. Ані йому, ні мені не доводило ся вернути ся до згаданої ранійш праці. Часом ми висловлювали наші погляди на Гегля, але нігде не виявили наших відносин до його цілком. Що до Фаєрбаха, який багато де в чому звязує філософію Гегля з нашими поглядами, то до нього ми ніколи не вертались.

Тим часом світогляд Маркса знайшов собі прихильників далеко поза межами Європи і Германії, по всіх літературах культурного світа. З другого боку класична німецька філософія переживає тепер за кордоном, особливо в Англії і в Скандинавії, щось подібне до відродженя. І навіть в Германії очеви-

дячки починає обридати та жебрацька, еклектична юшка, що даєть ся в університетах під назвою філзофії.

Через те мені здаєть ся на часі зробити короткий і звязний виклад наших відносин до гегелівської філзофії, — нашої первісної звязи, і рівночасно нашого розбрату з нею.

Теж я вважав, що за нами лишає гоноровий обовязок цілковитого признання того впливу, що мав на нас Фаєрбах, більш, як який иньший філзоф після-гегелівської епохи, в наш період запальних поривів. Через се я радо згодив ся на запросини редакції „Neue Zeit“ написати критичний розгляд книжки Штаркого про Фаєрбаха. Моя праця з'явила ся в ч. 4 та 5. згаданої часописи за р. 1886, а тепер виходить окремою відбиткою, що я її переглянув.

Перед відданєм до друку сих рядків, я знайшов і прочитав старий рукопис років 1845/6. Відділ про Фаєрбаха в ньому не скінчений. Готова частина уявляє з себе виклад матеріялістичного розуміння історії, що показує, як тоді були ще неповні наші історично-економічні відомости. А що в ньому не було критики науки Фаєрбаха, — він непридатний до моєї мети. Зате в однім старім зшитку Маркса я знайшов 11 тез про Фаєрбаха, які подаю далше. Се не більш, як замітки, що їх треба було далі розробити, зовсім непризначені до друку. Але вони мають значіне, як первісний документ, що містить в собі ієнійський зародок нового сьвітогляду.

Лондон, 21. Лютого 1888.

Фрідріх Енгельс.

I.

Книжка Штаркого вертає читача до періода, що стоїть позаду нас о ціле покоління, але для сучасної Германії так чужою, як-би минуло вже сто літ. Але се був період приготування Германії до революції 1848 р., а усе, що стало ся у нас потім, було лише дальшим продовженем подій сего року, виконанем заповіту революції.

Так само, як у Франції 18-го віку, у Германії 19-го, революція філософії була вступом до політичного перевороту. Але як неохожі ті філософічні революції! Французи воюють отверто з офіційною наукою, з церквою, навіть часто з державою, їх твори друкують ся в Голяндії і Англії, а самі вони часто стають мешканцями Бастилії. Навпаки, німецькі професори, призначені урядом наставники молодіжи, твори їх, апробовані начальством підручники, та система Геґля, — вінець усього філософічного розвою, — неначе дістає рангу королівсько-прусської державної філософії. І поза сими професорами, в їх педантично темних словах, в їх недоладних, скучних періодах ховала ся революція?! Але хіба люде, що вважались тоді заступниками революції, — не були самими запеклими ворогами сеї філософії, що наповнювала туманом людські голови? Проте, чого не спостерігав уряд, ані

ліберали, се 1833 року вже спостеріг один чоловік; правда він звався Гайнріх Гайне.

Возьмім примір. Ні одна філософічна теза не здобула собі такої симпатії ограничених урядів і такого гніву з боку не менш ограничених лібералів, як знаменита теза: „все дійсне — розумне, все розумне — дійсне“. Вона, очевидячки, виправдувала усе що існує, філософічно освячувала деспотизм, поліційну державу, тайні розправи, цензуру. Так думав Фрідріх Вільгельм, так думали его піддані. Але у Гегля далеко не все існуюче — дійсне. Атрибут дійсности належить у него до того, що разом з тим і неминуче. „В своїм виявленю дійсність показує ся неминучістю“. Той або иньший урядовий захід, Гегель (прим. певний податок) зовсім не визнає безвглядно за щось дійсне.

Але ж з рештою неминуче показує ся також і розумним. Примінюючи до тогочасної пруської держави, гегелівська теза зводилась до того: ся держава лише о стільки розумна, о скільки вона відповідає розумови, о стільки-ж вона й неминуча. І коли вона нам здає ся нікчемною, але усе таки існує, неважаючи на свою нікчемність, то нікчемність уряду пояснює ся, виправдує ся нікчемністю підданих. Тогочасні Прусаки мали такий уряд, якого вони варті.

Таким способом дійсність не є атрибутом, що належить до кожного соціального і політичного укладу при усіх обставинах і повсякчасно.

Навпаки, римська республіка була дійсною, але була дійсною і імперія, що замінила першу. Французька монархія стала р. 1789

тому недійсною, себто тому перестала бути потрібною, що її зруйнувала велика революція, про яку Гегель все говорив з одушевленням. Таким способом тут монархія стала не дійсною і навпаки революція дійсною. І так воно робить ся, що з розвитком те, що було дійсне, стає не дійсне, тратить свою конечність, своє право на існування, свою розумність. Місце дійсності на вмертю займає нова, здатна до життя дійсність, займає спокійно, коли старе о стільки помірковане, аби умерти без відпору, з насиллям, коли старе противить ся сій неминучості. Діалектика Гегеля обертає таким способом згадану в горі тезу в її супротивленість: усе дійсне в людській історії стає з часом нерозумним, себ то усе му дійсному судило ся стати нерозумним і усе му, що розумного в людських головах, судило ся стати дійсним, як би воно не суперечило існуючій дійсності. Значить гегелівська теза, обертаєть ся в другу тезу: вартє погібелі усе, що існує.

Але в тім то й було дійсне значінє і революційний характер філософії Гегеля (на якій ми тут обмежаємо ся, яко кінцевій фазі філософичного руху від часу Канта), що вона раз на все показала, яка помилка приписувати вічне і незмінне значінє яким небудь наслідкам людської думки і діланя. Правда, яку повинна була пізнати філософія, уявлялась Гегелеви вже не у виді готових догматичних тез, що їх треба тільки запам'ятати, як тільки вони відкриті; для него правда заховалась в самім процесі пізнаваня, в довгім історичнім розвитку науки, що підносить ся з низших ступенїв знаня на висші, але яка ніколи не досягає

такої точки, від якої знайшовши абсолютну правду, не малаб змоги піти далі і де б її лишило ся тільки соглядати сю правду. І се так не тільки у філософичнім, але також у всякім иньшій пізнаню і в практичній діяльності. Істория так само не має змоги спинитись, як і наука. Людскість ніколи не дійде до укінченого, ідеального стану і ідеальна суспільність, ідеальна держава можуть існувати тільки в фантазії. Усі системи суспільних відносин, що з'являються одна по другій в історії, суть тільки часові, минучі ступені нескінченного розвою людської суспільности від низшої до вищої. Кожда ступінь неминуча у той час і при тих обставинах, завдяки яким вона повстала. І сим тільки можна її виправдати. Але вона тратить своє значінє і не може, виправдати себе при нових обставинах, що розвивають ся у власнім її нутрі. Вона мусить дати місце висшій ступіні, потім згодом сама падає і руйнує ся. Діалектична філософія розкладає всі уявленя про безусловну істину і відповідні їй абсолютні відносини людей, так само як буржуазия завдяки значній індустрії, конкуренції і всесвітному торгу, розкладає усі старі, освячені віками порядки. Для діалектичної філософії нема нічого раз на все установленого, безусловного, сьвятого. Вона бачить, що усе мусить неминуче упасти, і ніщо не може встояти ся перед нею, окрім невпинного процеса витворюваня і знищеня, нескінченного прогреса від низшого до вишого. Вона сама є тільки відбитком сего процесу в мислячій мозку. В ній є і свій консервативний бік: кожда ступінь розвою науки або суспільних відносин виправдує себе з огляду до обставин даного

часу, але не більше. Консерватизм такого поняття річей, є зглядний, єго революційний характер беззглядний — одинока беззглядність, яку оно допускає.

Нам тут зовсім не потрібно розглядати о скільки сей світогляд відповідає сучасному стану природничих наук, які прирікають землі можливий, а мешканцям її певний кінець, і тим виголошують, що у людській історії буде не лиш прогресивна, але й регресивна частина. На всякий случай ми не стоїмо далеко від тої зворотної точки, за якою зачинає ся рух суспільної історії у низ і ми не маємо права дорікати гегелівській філософії за те, що вона не займала ся питанням, поставленим доперва сучасним природознавством.

Але треба звернути увагу ось на що. Згадані погляди ми висловлювали далеко виразнійше, а ніж се робить Гегель. Вони суть висновком, до якого неминучо доводить єго метод, але самого висновка, Гегель ніколи не зробив так виразно. І се цілком зрозуміло. Гегель будував систему, а філософічна система після давного звичаю повинна була допровадити до абсолютної правди, тої або иньшої. І той сам Гегель, який у своїй льогіці вказував, що всяка істина є не що иньше, як льогічний (себто і історичний) процес, той сам Гегель побачив, що він повинен покласти кінець сему процесови, через те, що треба ж єму було закінчити свою систему. В льогіці у него кінець міг бути початком нового розвою через те, що кінцева точка, абсолютна ідея [абсолютна лише о стільки, о скільки він абсолютно не мав змоги нічого про неї сказати] „узовнішнює саму себе“ себ то обертає ся в природу, а потім в дусі, себ то

в мисленю і в історії, знов вертає ся до самої себе. Але в остаточній частині всеї філософії для такого повороту до початку була тільки одна стежка. Треба було уявити собі кінець історії так: людскість доходить до пізнання сеї абсолютної ідеї і виголошує, що таке пізнанє осягнене в гегелівській філософії. Але се значило признати за абсолютну правду і увесь догматичний зміст системи Гегля і тим самим стати в суперечности до єго діалектичного методу, який розкладає усе догматичне. Се значило роздусити революційний бік консервативним, що вже занадто розріс ся. І се не тільки в сфері філософічного пізнаня, але і в сфері історичної практики. Людскість, що піднеслась в особі Гегля до пізнання абсолютної ідеї, і в практичній сфері повинна була піти так далеко, що для неї можливо вже було здійсненє абсолютної ідеї. Абсолютна ж ідея не повинна була становити дуже широкі політичні вимоги своїм сучасникам. От чому в кінці „Філософії права“ дізнаємо ся, що абсолютна ідея повинна здійснити ся в тій обмеженій заступництвом станів монархії, яку Фрідріх Вільгельм III. так уперто і даремне обіцяв своїм підданним, себ то в убічнім панованю маючих клас, пристосованім до тогочасних дрібно-буржуазних суспільних відносин Германії. Окрім того там наводять ся докази конечности істнованя шляхоцтва.

Таким способом вже самі внутрішні потреби системи досить пояснюють, через що дуже революційний метод мисленя довів до дуже спокійного політичного висновку. Окрім того специфічна єго форма має в своїх основах і те, що Гегель був Німець і як єго су-

часник Гете, добрий філістер. Гегель, як Гете, був у своїй сфері правдивим Дзевсом Олімпійцем, але ні той ні другий не мали змоги позбути ся духа німецького філістерства.

Проте усе се не перешкодило, аби гегелівська філософія захопила без порівняння ширші меді, як яка иньша попередна система і розвинула в тих межах дивне багатство духа. Феноменологія духа (яку можна булоб назвати паралелью ембріології та палеонтології духа, розвоєм індивідуальної свідомости на різних ступенях, що їх можна розглядати, як скорочене відтворене ступенів, які історично пройшла людська свідомість), логіка, філософія природи, філософія духа, розроблена в її окремих історичних галузях: філософія історії, права, віри, історія філософії, естетика і т. п. — в кожній з сих різних історичних сфер Гегель бажає знайти і показати нитку розвою, яка проходить через неї. А позаяк він був не тільки творчий геній, але також і ріжносторонно вчений, то поява его скрізь становила епоху. Само від себе розуміє ся, що потреби системи часто примушували его робити поневільні теоретичні будови, з powodu яких ще й доси кричать его нікчемні вороги. Але се будоване відграє у него ролю рамок роботи, руштоване до величного будинку. Хто не задержував ся тільки коло них, а йшов в середину, той находив там незлічимі багатства, які до сего часу зберегли свою вартість. У всіх філософів система є минучою власне через те, що системи впливають із сталої потреби скасувати усї суперечности. Але коли б усї вони були знесені, ми дійшли б до абсолютної істини, всесвітної історія скін-

чилаб ся, а разом з тим повивна би тревати, хочаб їй нічого не лишило ся далі робити. Як тільки ми се зрозуміли, [за що повинні, більш анїж кому иньшому, дякувати Геглеви] що жадати таке від філїозофії, значить бажати, аби один філїозоф виконав се, що може зробити тільки ціла людскість в своїм поступаючїм розвою — раз ми се зрозуміли, філїозофії і її давному значіню приходить кінець. Лишаємо „абсолютну правду“, до котрої не мож дійти на тій дорозі кождїй одиниці, і змагаємо до досяжних релїативних правд в дорозі позитивних наук і збиранем їх результатів при помочи діалектичного мисленя. З Геглем взагалі кінчить ся філїозофія; з одного боку через те, що єго система чудово обіймає цілий її розвій, з другого, бо він показує нам, хоч несвідомо, дорогу з того лябіринту систем до правдивого позитивного пізнаня сьвіта.

Не трудно зрозуміти, який величезний вплив мала гегелівська система в філїозофічно настроєній Германії. Се був тріюмфальний похід, що тяг ся десятки літ і не минув ся навіть по смерти Гегля. Навпаки, від 1830 до 1840 панованє „гегелїянщини“ було абсолютне і заразило навіть противників; як раз в ту пору погляди Гегля найбільше входили, сьвідомо чи несвідомо, в ріжні науки, і запліднили популярну літературу та щоденну прасу, з котрих звичайна „образована сьвідомість“ дістає свої думки. Але ся побіда на цілій лінії була тільки пригравкою до внутрішної борби.

В цілости, наука Гегля давала досить місця для поміщеня найріжнїйших практичних партийних поглядів. А практичне значінє в то-

гочасній теоретичній Германії мали предовсім дві рiчи: релiгiя i полiтика. Хто клав головну вагу на систему Гегля, мiг бути досить консервативний в кождiй з них обох; хто додачував головне в дiялектичнiм методi, мiг так в релiгiї, як i в полiтицi належати до найкрайнiйшої опозицiї. Сам Гегель, невважаючи на досить частi в його творах вибухи революцiйного гнiву, взагалi бiльше хилив ся до консерватизму; не дурно ж система коштувала його бiльше „важкої працi думки“, а нiж метод. З кiнцем тринацятих рокiв що раз бiльше виступав роздiл в його школi. В борбi з ортодоксальними пiетистами та феодальними реакцiонерами, так званi молодi Гегелiянцi — лiве крило, покидали ту фiльозофiчно шляхотну повздержливість супротив пекучих питань дня, задля якої уряд терпiв їх науку i навiть сприяв їй. Але коли р. 1840 ортодоксальна бiготерия i феодально-абсолютистична реакцiя вступили на престол в особi Фрiдрiха Вiльгельма IV., прийшлося висловитись отверто. Борба вела ся ще фiльозофiчною збруєю, але вже не за для абстрактно-фiльозофiчної мети; тут iшло о знищення одiдиченої релiгiї та iстнуючої держави. Коли в „Deutsche Jahrbücher“ практична мета виступала ще головню у фiльозофiчнiй одежи, то в „Renische Zeitung“ з 1842 р. школа молодих гегелiянцiв з'явила ся вже, як фiльозофiя видвигаючої ся радикальної буржуазiї. Фiльозофiчна одiж служила тiлько для омани цензури.

Але полiтика була тодi дуже тернистою областею, через що головна борба звернула ся проти релiгiї; се було особливо вiд 1840 р. посередно також полiтичною борбою. Перший

товчок дало Штраусове „Das Leben Jesu“ 1835. Проти виложеної в ній теорії утвореня евангелічних мітів виступив Бруно Бавер, з доказом, що цілий ряд евангелічних оповідань склали самі евангелісти. Спір між обома вів ся в формі філософичної борби „самосвідомість“ з „субстанцією“; питане, чи евангелічні оповідання про чудеса утворили ся через несвідомо-традиційну мітологічну творчість серед християнських громад, чи їх видумали самі евангелісти, вирросло до питання: яка головна діюча сила в всесвітній історії: „субстанція“ чи „самосвідомість?“ Нарешті з'явив ся Штірнер, пророк сучасного анархізма [дуже багато взяв від него Бакунін] і перевишив суверенну „самосвідомість“ своїм суверенним „Одиноким“.

Не входимо даліше в процес розкладу школи Гегля. Для нас важнійше от що: практичні потреби борби проти позитивної релігії довели многих самих яриких молодих гегеліянців до англо-французького матеріялізма. А се поставило їх у суперечність з системою школи. Для матеріяліста дійсна одна лише природа; в системі Гегля природа є „узовнішненєм“ абсолютної ідеї, просто її деградацією. І у всякім разі мислене і єго витвір-ідея, суть тут чимсь первісним а природа впливом, що в загалі існує лише завдяки зниженя ідеї. В тій суперечности путали ся на ріжний спосіб молоді гегеліянці.

Нарешті з'явив ся твір Фасрбаха „Істота християнства“. Він відразу розвіяв суперечність і знов безумовно виголосив торжество матеріялізма. Природа існує незалежно від всякої філософії. Вона є основою, що на ній ви-

ростаємо ми, люде — її твори; поза природою і людиною нема нічого. Висші істоти, утворені нашою фантазією, суть тільки фантастичні відбитки нашої власної істоти. Викляте знято; „систему“ зломано і відкинено на бік, суперечність розвязано, яко існуючу тільки в уяві. Хто не пережив увільняючою впливу сеї книжки, той не має змоги уявити вго собі. Одушевлене було загальне: ми всі, в одній хвили стали прихильниками Фаєрбаха. Як ентузіастично Маркс привитав новий погляд і який вплив він зробив на него — не вважаючи на усі критичні застереження — можна бачити з книжки „Die heilige Familie“

Навіть хйби сего твору побільшували вго вплив. Белетристичний, подеяких місцях надутий стиль забезпечував ему широкий круг читачів і в кождім разі ділав відсьвіжуючо послі важкої і абстрактної гегеліянщини. Теж саме можна сказати і про надмірне обожуванє любови. Ему можна було вибачити, хоч не виправдати, яко реакцію проти самовласти „чистого мисленя“, що вже не можна було далі з ним витримати. Не треба власне забувати, що за сї два слабі боки Фаєрбаха ухватив ся „правдивий соціалїзм“ який неначе пошесть ширив ся з 1844 р. в „осьвіченїй“ Германїї, і який на місце наукового пізнаня поставив белетристичну фразу, замість еманципації пролетаріята через економічні реформи продукції ставив увільненє людскости через „любов“, коротко кажучи, вдарив ся в саму неплодну белетристику і повне любови базїканє. Тишїчним заступником такого соціалїзма був Карль Грін.

Не забудьмо ще й того. Гегелївська школа вже розпала ся, але критика ще не справила

ся з гетелівською філософією. Штраус і Бавер, взявши одну з її сторін, ужили їх як польмічну зброю проти других. Фаєрбах тільки прорвав і відкинув на бік систему. Але виголотити дану філософію не правдиво, ще не значить справити ся з нею. І не можна було, просто, тільки ігноруючи, знищити такий могутний твір, як гетелівська філософія, що мала такий величезний вплив на духовий розвій нації. Її треба було „поховати“ в її власнім розуміню, себ то критика повинна знищити її форму а заховати зміст, який вона здобула. Далі побачимо, як розв'язано сє завданє.

Але на деякий час революція 1848 р. відкинула на бік усяку філософію, так само як Фаєрбах відкинув Гегля. Через се сам Фаєрбах стратив інтерес.

II.

Велике основне питанє кождої, спеціально новійшої філософії, се питанє про відносини мисленя до істнованя. Вже з того давного часу, коли люде, не розуміючи будови власного тіла, під впливом снів*, дійшли до думки, що мисленє і чутє не є ділом їх тіла, а окремою душею, яка сидить у тілі, а покидає вго, коли воно умирає, вже з того часу вони мусіли застановитись над відносинами душі до внішнього сьвіта. Коли вона через смерть відлучала ся від тіла і дальше жила, не було ніякої причини вигадувати для неї окрему смерть. Так витворило ся понятє про її

*) Ще й тепер у диких і варварів низшої ступині цивілізації панує загально погляд, що люде, які їм снять ся, суть душі, що на час покинули тіло. Через се людина відповідає за свої вчинки, які бачив хто небудь у сні. Се постеріг, прим. Імтурм 1884 р. у івінейських індієв.

безсмертність і воно на тій ступени розвою не мало в собі нічого радісного, а здавало ся лише непоборимою неминучістю і часто навіть, напр. у Греків позитивним нещастем. Уявлене про особисту безсмертність виростило не з потреби релігійної потіхи, а з клопоту обмеженої людини, що по смерті тіла зробити з раз вже прийнятою душею. Цілком подібним способом, через персоніфікацію сил природи, з'явили ся перші боги, які при дальшій розвою релігій усе більш та більш діставали позасьвітний вигляд, поки через процес абстракції, що навіть так скажу: процес дестилляції, цілком природного в течії розумового розвою, в головах людей нарешті не виникло, з многих обмежених і обмежуючих один одного богів, властиве монотейстичним релігіям понятє про одного бога.

Найвисше питанє усеї філософії, питанє про відносини мисленя до бутя, духа до природи, має свій корінь, так само як і усеї релігії, в обмежених і темних понятях стану дикости. Але воно могло бути поставлене виразно і дістати усе своє значінє лише тоді, коли європеїська людскість прокинулася з довгого зимового сну християнських середних віків. Питанє про те, як відносить ся мисленє, що в прочім грало велику ролю вже в схоластиці середних віків, питанє: що первісне, дух чи природа? — заострило ся супротив церкки так: чи світ сотворений Богом, чи він існує відвічно.

Філософи, відповідно до своєї відповіді на се питанє, розбили ся на два табори. Ті, що виголошували, що дух існував перед природою, отже в послідній інстанції приймали со-

творенє сьвіта в який небудь спосіб, склали ідеалістичний табор. [У філзофів, прим. у Гегля сотворенє сьвіта ще більше запутанє та неможливе, як в християнєстві]. Інші, що природу уважали за первісну річ, належали до ріжних шкіл материялізма.

Нічого иньшого як се не означають первісно оба терміни: ідеалізм і материялізм; в тім змислі вони і тут уживають ся. Далі побачимо, яка путанина робить ся, коли їм надає ся инше значінє.

Але питанє про відносини мисленя та бутя має ще один бік: як наші думки про окружаючий нас сьвіт відносять ся до того-ж сьвіта? Чи наше мисленє має змогу пізнати дійсний сьвіт, чи можуть наші уявленя та понятя про дійсний сьвіт бути справедливим єго образом? На філзофічній мові се питанє зветь ся питанєм про ідентичність мисленя та бутя. Переважна частина філзофів відповідає на него потакуючо. Пр. у Гегля така відповідь розуміє ся сама собою; бо се, що в дійснім сьвіті пізнаємо, се іменно єго мислевий зміст, се, що сьвіт робить поступенним здійсненєм абсолютної ідеї, яка від віку істнувала пезависимо від сьвіта і перед сьвітом. Само собою розуміє ся, що мисленє може пізнати зміст, що вже з гори є змістом мислей. Теж зрозуміло, що тут се, що треба доказати містить ся тихцем вже в преміссі. Але се не перешкодило, аби Гегель з свого доказу ідентичности мисленя і бутя, зробив дальший висновок; коли єго мисленє визнає справедливо єго філзофію, то і вона є виключно справедлива, що в наслідок ідентичности мисленя та бутя, людєкїсть повинна безпроволочно перенести єго філзо-

фію з теорії у практику і урядити весь світ на гегелівських принципах. Се єго ілюзія, і майже усіх філософів.

Але є і такі філософи, що заперечують можливість пізнання світа, або що найменше вичерпуючого пізнання. До них належать Юм і Кант, що відгравали значну роль в філософічному розвою. Рішаюче слово проти того погляду, о скільки се було можливе із становища ідеалізма, сказав Гегель; матеріялістичні додатки Фаєрбаха суть більш дотенні, як глибокі. Найосновнійше побороє її філософічні вигадки сама практика, іменно досвід та індустрія. Коли справедливість нашого розуміння з'явища природи можемо довести тим, що ми самі єго викликаємо, витворюємо єго з єго услівій і до того ще примушуємо єго служити нашим цілям, то кантівській „рiчи самій в собі“ приходить кінець. Хемічні сполучення витворені в звірячих і ростинних тілах були такими „рiчами самими в собі“ поки органічна хемія не навчила ся витворяти їх; від сеї пори „рiчи самі в собі“ стали „рiчами для нас“, як прим. алізарина, яку ми тепер не добуваємо з кореня марени, але о много дешевше з камінноуглевою дьогтю. Сонішна система Коперніка 300 років була лише гіпотезою, дуже певною, але усе таки гіпотезою; колиж Ляворе, на підставі дат сеї системи, не тільки довів конечність істнованя незнаної ще планети, але обчислив де її місце на небі, і коли відтак Галле справді знайшов єго планету, система Коперніка була доказана. І коли неокантіянци бажають воскресити погляди Канта, а англійські агностики погляди Юма, (що ніколи не вимірали в Англії), не вважаючи на

те, що теорія і практика вже цілком зруйнували їх, то се з наукового боку є реакцією, а на практиці соромливим способом впускати матеріалізм через задні двері, а перед світом его заперечувати.

Але впротягу довгого періода від Декарта до Гегля і від Гоббса до Фаєрбаха, філософів посувала уперед не сама тільки сила чистого мислення. Навпаки, їх посував швидкий поступ природознавства та індустрії. У матеріалістів се просто кидаєть ся в очи. Але і системи ідеалістів невпинно набирали ся матеріалістичною змісту, силкуючись, аби через пантеїзм знищити антагонізм між духом та матерією. В гегелівській системі справа дійшла до того, що вона і по методу і по змісту є ніщо иньше, як перевернений до гори дном матеріалізм.

Через се зрозуміло, чому Штарке в своїй характеристиці Фаєрбаха найсамперед бажав визначити его погляди на основне питання відносин мислення та буття. Послі короткого вступу, в яким погляди попередних філософів, починаючи з Канта, викладають ся важкою філософичною мовою і де автор не оцінює справедливо Гегля, спиняючись з непотрібним формалізмом на поодиноких місцях его творів, і викладає подрібно хід розвою „метафізики“ Фаєрбаха, о скільки він пробиває ся у відповідних творах сего філософа. Виклад зроблено докладно і старанно. Тільки єму, як і цілій книжці Штаркого, шкодить непотрібний балаєт філософичних термінів. Сей тягар тим більш не дорічи, що автор не придержує ся термінів прийнятих будь якою школою, або хотьби самим Фаєрбахом, а перемішує вирази,

уживані школами найрізніших напрямів і головню тих напрямів, які, під назвою філософичних, розплодили ся неначе пошесть.

Хід розвою Фаєрбаха є обертанєм Гегеліянця — правда, цілком правовірним Гегеліянцем він не був ніколи, — в матеріяліста. На певній ступені сего розвою він цілком прорвав звязь з ідеалістичною системою свого попередника. Єго нарешті опанувала думка, що предвічне бутє „абсолютної ідеї“ і „льоґічних категорій“, що по Геглю істнували перед початком сьвіта, є ніщо иньше, як фантастична решта віри в Творця, що матеріяльний сьвіт, про який ми дізнаємо ся змислами і до якого ми самі належимо, є єдино дійсна річ і що наша сьвідомість і мисленє є витвором матеріяльного, тілесного органа — мозку. Не матерія є витвором духа, а дух найвисшим продуктом матерії. Се очевидно чистий матеріялізм. Дійшовши до того, Фаєрбах спиняє ся. Він не має змоги позбути ся звичайного філософичного пересуду не против річи, але против слова: матеріялізм. Він каже: „Для мене матеріялізм є підвалиною будови людської істоти і знаня; але для мене воно не є тим, чим для фізіолоґа, природника в тіснійшій змислі, прим. для Молешота. З їх становиска і спеціальности є він самим будинком. Від сеї точки назад, я цілком згоджуюсь з матеріялістами, але не наперед.

Фаєрбах мішає тут матеріялізм, сей загальний сьвітогляд, опертий на певнім поглядї про взаємини духа і матерії, з тою особливою формою, в якій сей сьвітогляд проявив ся на певній історичній ступени, іменно в XIII. столїтю. Мало того, він мішає єго з плиткою воль-

гарною формою, в якій матеріалізм XVIII. століття існує тепер у головах природників та лікарів, і в якій він проповідував ся Біхнером, Фогтом і Молешотом в 50-х роках. Але матеріалізм, так само як ідеалізм, пройшов різні ступіні розвою. Він мусить перемінити свій вигляд з кожним епохальним відкритєм в природознавстві. А з того часу, як почали розглядати і історію з матеріалістичного погляду, тут теж отвирають ся нові шляхи до розвою.

Матеріалізм минувшого віку був головню механічний, бо тоді з усіх природничих наук досягла певної окінчености тільки механіка, і то лише твердих річей, коротко кажучи механіка ваги. Хемія мала ще дитячий, фльогістичний вигляд. Біольогія була ще зовсім не розвинена, звірячий і рослинний організм був ще лиш з грубшого розсліджений і вияснений чисто механічними причинами. З погляду матеріалістів XVIII, віку людина була машиною, так само як і звірі з погляду Декарта. Виключне прикладанє міри механіки, до хемічних та органічних з'явищ, де механічні закони також ділають, але уступають перед другими висшими законами — складає першу специфічну черту обмежености французького матеріалізма.

Другою обмеженістю того матеріалізму була неспосібність розуміти сьвіт як процес, як матерію, в історичнім розвою. Се відповідало тодішньому станови природничих наук і звязаному з ним метафізичному, т. є антідіалектичному способу фільозофованя. Природа існує у вічному руху, се знали і тоді. Але після тогочасного погляду, сей рух обертає ся так само вічно в крузі і таким чином лишав

ся усе на однім місці. Такий погляд був тоді неминучий. Теорія Канта про утворення сонішної системи тоді тільки що з'явила ся і здавалась просто куріозом. Історія розвою землі, геологія, була ще цілком не відома. Думка, що нинішні живі істоти суть результатом довгого ланцюха розвою від поєдичого до скомплікованого, тоді взагалі не могла ще бути науково поставлена. Неісторичний погляд на природу був отже конечний. Сею хибою тим менш можна докоряти філософам XVIII. віку, що її зустрічаємо навіть у Гегля. У него природа, як просте „усовнішенне ідеї неспосібна до розвою у часі, тільки до розширення своєї ріжnorodности у просторі; через те вона засуджена на віки на повторення одного і того самого процесу рівночасно і на повторення всіх обнятих нею ступінів розвою. І сю нісенітницю розвою у просторі а не в часі, — основне усліве усього розвою — Гегель вкладає на природу тоді, коли вже розвинула ся геологія, ембріологія, фізіологія рослин і звірят, органічна хемія і коли вже, на підставі сих нових наук виринали скрізь геніяльні догадки предтечі новішої теорії розвою (пр. Гете, Лямарк). Але так жадала система і для неї метод мусів сам собі спроневерити ся.

В сфері історії панував той самий неісторичний погляд. Тут усіх засліпила борба з останками середних віків. На середні віки дивили ся, як на перерву історії тисячлітнім, загальним варварством. Ніхто не звертав уваги на великий поступ, у середні віки: розширене культурних меж в Європі, великі, здатні до життя нації, що утворили ся в тіснім сусідстві, нарешті великий технічний поступ 14 та 15

століття. А через се не був можливий і справедливий погляд на звязь історичних подій, а історія була не більш, як збірником ілюстрацій та примірів для ужитку філософів.

Вульгаризуючі похатники, що в 50-х роках росповсюднювали у Германії матеріялізм, не пішли ні на один крок по за рамки своїх учителів. Увесь поступ природничих наук служив їм лише яко новий доказ проти істнованя творця світа; вони не брали ся за се, аби теорію далше розвинути. Ідеалізм, що вичерпав вже свою мудрість і погиб від революції перед 1848 р., міг потішити ся, що матеріялізм упав хвилево ще низше. Фаєрбах цілком справедливо не приймав на себе відвічальности за сей матеріялізм. Тільки єму не треба було мішати до купи вандрівних проповідників з матеріялізмом взагалі.

Тут треба завважити дві річи. Перш, за життя Фаєрбаха природознавство було ще в тім процесі ферментації, який кінчив ся по части тільки за яких небудь послідних п'ятнайцять років. Зібрана була нечувана дося сила нових наукових дат, але доперва наслідникам стало можливо довести до звязи і ладу у сїм хаосі відкрить. Правда, найважнійші три відкриття: Кліточка, переміна енергії і теорія розвою Дарвіна, Фаєрбаха застали ще живого. Але чи міг філософ, що жив одиноко на селі, гаразд слідити за наукою і справедливо оцінювати відкриття, які самі натуралісти ще по части не уміли як слід вихіснувати? Відвічальність за се паде на нікчемні німецькі відносини, дякуючи яким професорські катедри опанували еклектичні нікчемности, а Фаєрбах, що був безмірно висший від них, киснув і пропадав

в сільскім закутку. Не Фаєрбах винен, що для него недосяжний був новітній історичний погляд на природу, усуваючий сторонничости Французького матеріалізму.

Друге, Фаєрбах цілком справедливо казав, що виключно природничий матеріалізм є „підвалиною людського знання, а не є самим знанням“. Ми живемо не лиш в природі, але і в людській суспільности, яка має так само, як і природа, свою історію розвою і свою науку. Завдане було в тім, аби погодити з матеріалістичною основою і наново збудувати на ній науку о суспільности, себто квінтесенцію історичного та філософичного знання. Але Фаєрбахови не судило ся виконати сего. У тім він, не вважаючи на „основи“, не позбув ся старих ідеалістичних пут, що сам признає, кажучи: „йдучи назад, годжу ся з матеріалістами, але не вперед“. Але тут, на суспільнім полі Фаєрбах не посунув ся „вперед“ своїх поглядів з 1840 або 44 року, знов головно через свою самотність, дякуючи якій він [що більш аніж хто другий, потребував філософичного товариства] примушений був продукувати думки з своєї самотної голови, а не у дружних та ворожих зносинах з людьми свого калібру. Як великим ідеалістом був він в тій області, побачимо пізнійше на примірах.

Треба замітити, що Штарке бачить ідеалізм Фаєрбаха в невідповіднім місці. „Фаєрбах ідеаліст, він вірить в поступ людскости. (ст. 19) — Основною підвалиною цілости, лишає ся усе таки ідеалізм. Реалізм тільки запезпечає нас від помилок, коли ми ідемо за нашими ідеальними змаганнями. Хіба співчутє, любов і

одушевлене до правди та права не ідеальні сили?“ (стор. VIII).

Перш над усе ідеалізмом зве ся тут змаганє до ідеальних цілей. Але ті мають діло хіба тільки з кантівським ідеалізмом і в категоричним імперативом“. Але сам Кант називав свою філософію „трансцендентальним ідеалізмом“, зовсім не через те, що в ній між иньшим йде о моральні ідеали, але цілком через иньші причини, які знає і Штарке. Пересуд, що віра в моральні, себ то суспільні ідеали є осею філософічного ідеалізму, повстав чоза філософією у німецьких філістрів, що потрібні окури вивчили з віршів Шіллера. Ніхто так остро не критикував безсильний кантівський „категоричний імператив“ (безсильний, бо вимагає неможливого, значить не доводить ні до чого дійсного), ніхто так не висмівав філістерскофо нахилу Шіллера марити про недосяжні ідеали (див. Феноменологію), як скінченый ідеаліст Гегель.

Друге, усе, що спонукує людину до діяльності, доконче мусить переходити крізь її голову; навіть їсти й пити людина починає під впливом утвореного у неї в голові почутя голода і спраги, а перестає їсти через те, що її голова дістає почутє ситости. Відділиваня внішнього світа на людину відбивають ся в єго голові у вигляді почувань, думок, внутрішних товчків, постанов волі, коротко; у вигляді „ідеальних“ змагань і в такім вигляді стають „ідеальними силами“. Коли ся людина стає ідеалістом тільки через те, що она взагалі іде за „ідеальними змаганями, і признає вплив „ідеальних сил“, то кожда, хоч трохи розвинена людина буде

ідеалістом і не можна зрозуміти, які то бувають на світі матеріялісти.

Трете. Переконав, що людекість, бодай в тій хвили взагалі іде в поступовім напрямі, не має нічого спільного з контрастом матеріялізма та ідеалізма. Французькі матеріялісти майже фанатично були переконані о тім — не менш деістів Вольтера і Руссо — і часто приносили сему переконаню найбільші личні жертви. Коли хто усе своє жите служив „одушевленю за правду та право“ (розуміючи в добрім змислі), то се Дідро. І коли Штарке зве усе се ідеалізмом, то він сим доказує, що слово матеріялізм, а з ним і весь контраст між обома напрямками стратили для него всяке значінє.

Штарке, хоч може й не свідомо, робить непростиму уступку філістерському пересудови проти слова матеріялізм, який утворив ся під впливом довгих попівських клевет. Під матеріялізмом філістер розуміє: п'яцтво, ненажирство, гоноровитість, тілесні розкоші, жадність гроша, скупість, змаганя до набутку, біржеві шахрайства, коротше, ті мізерні хиби, яким він сам віддає ся потайки. Ідеалізмом він зве: віру в чесноту, любов до всеї людскости, взагалі „ліпший світ“, про який він кричить перед другими а в який він що найбільше вірить, коли у него по єго звичайних матеріялістичних ексцесах болить з похмілля голова, або коли збанкрутує і до того засьпіває собі свою улюблену пісонку: що таке людина? Напів звір, напів ангел.

Вирочім Штарке пильно боронить Фаєрбаха перед нападами і выводами доцентів, що розплодили ся у сучасній Германії під назвою філософів. Для тих, що цікавлять ся нащадками ні-

мецької класичної філософії, се певно важне. Для самого Штаркого могло се здавати ся потрібним. Але ми не будемо мучити сим читача.

III.

Правдивий ідеалізм Фаєрбаха виступає зараз, як тільки приступаємо до вго етики та філософії релігії. Він цілком не хоче касувати релігію, але доповнити її. Філософія мусить сама увійти в релігію. „Періоди людскости ріжнять ся лише переминами у релігії. Історичний рух лиш там є основний, де він опанує людське серце. Серце не є формою релігії, так що вона повинна бути теж і у серцю; воно істота релігії“. (Штарке стор. 168). Після Фаєрбаха, релігія є заснованим на почуттю сердечним відношенєм між людьми, яке змагало ся знайти свій дійсний зміст в фантастичній відбитці дійсности — при помочи Бога або кількох богів, сих фантастичних відбиток людських прикмет. Теперже релігія просто і безпосередно знаходить свій зміст в любові між „я„ і „ти“.

Нарешті полова любов виходить у Фаєрбаха одною з найвисших, коли не найвисшою формою виконувая вго нової релігії.

Сердечні відносини між людьми, особливо між ріжними полами, істнували, як довго істнує людскість. За остатні вісім століть полова любов розвинула ся так і виборола собі таке становиско, що вона стала ся обовязковою корбою усеї поезії. Істнуючі позитивні релігії обмежили ся на тім, що дають висшу санкцію державному управильненю полової любови, себ то шлюбному законодавству. І коли б вони щезли, то в практиці любови та приязни нічо-

гісенько би не змінило ся. У Франції за час між 1793 — 1798 р. християнська релігія о стілько щезла, що самому Наполвонови не легко було ввести її знову. Але за той час ніхто не почував, що її треба замінити на що небудь схоже до релігії Фаєрбаха.

Ідеалізм Фаєрбаха тут в тім, що він не уважає любви, приязни, милосердія, жертволюбивости і всіх заснованих на обошльній прихильности відносин людей тим, чим вони є самі по собі, без звязи з якою б там спеціальною релігією, що і по єго думці належить до минушности. Він виголошує, що цілковите своє значінє вони набудуть тільки тоді, коли їх освятити словом релігії. Для него головне не в тім, аби існували такі чисто людські відносини, а в тім, аби на них дивили ся, як на нову правдиву релігію. Слово — релігія походить від *religare* і первісно означає звязь. Отже кожда звязь двох людей, є релігією. Так етимольогічні штучки суть послідним ратунком ідеалістичної філзофії. Словам надає ся не те значінє, яке вони набули через довге історичне уживанє, а те, яке вони повинні були б мати після свого етимольогічного родоводу. Аби тільки не знищило ся дороге слово релігія, підносить ся любов і полові відносини. Так само говорили у 40-х роках парискі реформісти напрямку Люї Бляна, яким людина без релігії здавала ся якоюсь почварою : *Donc, l'atheisme c'est votre religion!* Коли Фаєрбах силував ся збудувати правдиву релігію на підставі матеріалістичного розуміння природи, значило тільки, що розуміти сучасну хемію як правдиву альхемію. Коли релігія може існувати без свого Бога, то може се також альхемія без свого ка-

меня мудрости. Однак альхемія тісно звязана з релігією. Філософічний камінь має багато богоподібних прикмет і греко-египетські альхеміки перших двох століть мали деякий вплив на витворенє християнської науки, як на се вказують дати Бертельота і Копа.

Фаєрбах цілком помчляє ся, коли каже, що „періоди людскости ріжнять ся лише пере-мінами в релігії“. Тільки про три всесвітні релігії: буддизм, християнство та іслам, можна сказати, що великі історичні зміни були сполучені з церемінами релігій. Старі племенні та національні релігії, що витворили ся натурально, не мали характеру пропаганди і стратили всяку силу, як лише зломано незалежність племен і народів; Германцям вистарчило зіткненє з розпадаючою ся вже римською державою з її як раз прийятою всесвітною християнською релігією, відповідаючою її політичному, економічному і духовому станови. Тільки при тих, більш або менш штучно утворених релігіях, іменно при християнстві і Ісламі бачимо, що загальніші історичні рухи набирають ся релігійної закраски. Але навіть у християнських народів релігійне пятно в революціях, що справді мали загальне значінє, обмежає ся лише на перші ступіні еманципацийної борби буржуазії від 13 до 17 столітя; і се не пояснює ся — як гадає Фаєрбах серцем людини і не релігійними єго потребами, але цілою попередною історією середних віків, що знали одну лише форму ідеології: релігію та теологію. Але коли в 18 віці буржуазія досить зміцніла, аби мати власну ідеологію, відповідну її класовому становиску, вона зробила велику і остаточну революцію французьку, що

опирала ся лише на юридичні та політичні ідеї і журила ся релігією лише о стільки, о скільки вона стояла їй в дорозі. Їй і в голову не приходило, щоби стару релігію заступити новою. Відомо, Робесп'єр на тім розбив ся.

Можливість чисто людських почувань в зносинах з иньшими людьми, вже досить вкорочує нам основана на класових антагонізмах і класовім панованю суспільність, в якій мусимо жити: не маємо найменшої причини ще більше її вкорочувати, підносячи ті почування до висоти релігії. Так само історіографія досить затемнила, особливо в Германії, розуміння історичної класової борби, і нема нам ніякої потреби робити її цілком незрозумілою, зводячи історію сеї борби до значіння додатка до історії церкви. Вже з того видно, як далеко ми відійшли від Фаєрбаха. Тепер навіть важко читати ті найкращі місця "єго твору, де прославляв ся нова релігія любови.

Фаєрбах основно вивчив тільки одну релігію; християнство, сью засновану на монотеїзмі релігію Заходу. Він доказує, що християнський Бог є лиш фантастичним рефлексом, образом людини. Але сей Бог є сам продуктом довгого процесу абстракції, сконцентрованою квінтесенцією безлічі старих племенних та національних богів. Відповідно сему і людина, якої образом є сей Бог, не є дійсною людиною а також квінтесенцією безлічі правдивих людей: абстрактна людина, що існує тільки в уяві. І той Фаєрбах, що на кожній сторінці проповідує змисловість, поглиблене в конкретний дійсний світ, став цілковито абстрактний, як лиш зачне говорити про дальші, від самих повних відносин між людьми.

Ті відносини мають для него один тільки бік і мораль. І тут нас вражає дивна біднота Фаєрбаха, в порівнянню з Геглем. У Гегля етика або наука про мораль є філософією права і містить в собі: 1. абстрактне право, 2. мораль, 3. побутову мораль, що знов обіймає родину, горожанську суспільність, державу. Оскільки ідеалістична тут форма, о стільки реальний зміст. Разом з моралюю містить ся тут уся область права, економії та політики. У Фаєрбаха як раз навпаки. Форма у него реальна а за точку виходу бере від людину. Але він цілком не згадує про сьвіт, в яким людина живе; через те вона лишає ся так само абстрактною людиною, як і в релігії. Людину сю не породила жінка, вона неначе вилітає з Бога монотеїстичних релігій і через те живе не в дійснім, історично витворенім і історично визначенім сьвіті. Хоч вона і зносить ся з другими людьми, але й ті так само абстрактні, як і вона. В філософії релігії ми все ще мали діло з жінкою та чоловіком, але в етиці пропадає і ся різниця. Правда, у Фаєрбаха приходять часами такі фрази. „У палатах думають инакше, аніж у хатах“, „коли у тебе від голода і нужди нема матерії у тілі, то в душі і у серці не маєш матеріялу для моралі“; — політика мусить статись нашою релігією“ і т. и. Але він абсолютно не вміє користати з сих тез, вони лишають ся пустими фразами, а навіть Штарке мусить признати, що політика була для Фаєрбаха непройдимою границею, а соціологія -- terra incognita. Так само плиткий він супротив Гегля там де обговорює антагонізми між добром та злом. „Дехто думає, каже Гегель, що висказує дуже глибоку думку, коли

наже : людина по 'натурі — добра ; він забуває, що далеко глибшу гадку висказують слова : „людина по своїй натурі — зла“. У Гетля зло в формю, що представляє товчок історичного розвитку. Се має подвійне значінє : З одного боку кождей новий поступ з конечности виступав яко злочин проти сьвятощи, яко бунт проти старих, завмираючих але привичкою осьвячених відносин. З другого боку, з того часу, як виринули клясові антагонізми, моторами історичного розвитку стали як раз злі страсти людей і жажда посідання і власти. Істория буржуазії та феодалізма є того доказом. Але Фаєрбахови не прийшло на думку, розслідити історичну ролю морального зла. Взагалі істория була єму не до смаку : „Коли людина вийшла з рук природи, була цілком її дитиною, а не людиною. Людина є продуктом людини, культури та історії“. Але й ся теза лишила ся у него цілком безплодною.

Послі сего, що про мораль Фаєрбах говорить, нам щось зовсім не глибоко розумно. Змаганє до щастя є у людей вроджене і через те мусить бути основою моралі. Але змаганє до щастя підлягає подвійній коректурі. Перше, природними наслідками наших вчинків : за хмелем йде похмілле за скєсєсами хороба. Друге, своїми суспільними наслідками : коли не увзглядняємо однаких змагань до щастя других, вони боронять ся і опирають ся нашому змаганю. З того слідує, що коли ми хочемо здійснити наше змаганє, можемо справедливо оцінити наслідки наших діл і поважати те саме змаганє у других. Розумне гамованє себе і любов — усе любов ! — в зносинах з другими, отсе основні правила Фаєрбахівської моралі,

Фаєрбах.

• 3

з яких випливає решта. Анї талановитий виклад Фаєрбаха, анї величання Штаркого не всілі закрити бідности та плиткости сих кількох тез.

Маючи на увазі саму себе, людина лише винятково і некористно для себе і других заспокоює своє змаганє до щастя. Вона мусить мати зносини з внішнім свїтом, средства за-заспоковня згаданого змаганя, отже їжу, індивідуум другого пола, книжки розривки, дискусії, діяльність, річи до ужитку і оброблюваня. Мораль Фаєрбаха або припускає, що усї ті средства і річи вже є у людини, або она лише дає добру раду, з якої не мож користати, і тоді вона не варта нюха табаки для людини, що тих средств не має. Се стверджує сам Фаєрбах словами: „у палатї думають инакше а ніж в хатї“. Коли у тебе від голоду або нужди нема у тілі матерії, то в твоїй головї у твоїй душї і в твоєму серцю нема матерії для моралї.

Може краще стоїть справа з рівноправністю змаганя до щастя других? Фаєрбах поставив се домаганє, яко абсолютно важне у всї часи і при усїх обставинах. Але з якого часу воно панує? Хїба в старину між невільниками і панами, в середні віки між кріпаками і баронами була коли бесїда про рівноправність на щастє? Хїба змаганє до щастя придавлених не віддано безпощадно і „по закону“ на поталу змаганю пануючих? — Було і се неморальне але тепер рівноправність вже признана. — Признане на словах з того часу і через те, що буржуазия, борючись проти феодалїзму і втворюючи капіталїстичну продукцію, мусїла знищити усї становї т. в особистї привїлїї і

завести зразу приватно-правну, а відтак також державно-правну, юридичну рівність особи. Але змагане до щастя живе лиш в малій часті з ідеальних прав, а більш усього матеріяльними засобами, а тимчасом капіталістична продукція журить ся тим, аби більша частина рівноправних осіб одержала лише потрібне до самого мізерного життя, отже навряд чи ліпше — сли взагалі — шанує рівноправність на щастє більшости, а ніж невільництво та кріпацтво. А хіба красше стоїть справа з духовими средствами щастя, средствами просвіти? Хіба-ж сам „учитель з під Садови“ не мітична особа?

Ще більш. Після Фаєрбахівської теорії моралі, біржа є найвисшим храмом моральности, — з застереженім, що спекулює ся без помилок. Коли мов змагане до щастя веде мене на біржу, і я так добре оціню наслідки моїх вчинків, що вони дадуть мені одні привибности а ніяку страту, значить, що я раз у раз виграю, то приписи Фаєрбаха виконані. Тим я також не мішаю ся в таке саме змаганє ближнього до щастя. Другий прийшов на біржу теж самохіть, як і я. Роблячи зо мною яку небудь угоду, він так само ішов за своїм змаганєм до щастя, як і я. А коли він страчить, то як раз сям доказує неморальність свого поступку, бо зле обчисленого. Виконуючи на нїм заслужену кару, можу бути гордий з себе — я новітний Радамонт. На біржі панує теж і любов, о скілько вона не є лише сентиментальною фразою, бо кождий знаходить в другім заспокоєнє свого змаганя до щастя, а іменно се має бути плодом любви, в тім є її практичне здійсненє. І коли я граю, обчисливши добре наслідки моїх операцій, отже граю ща-

сливо, виконую усі вимоги моралі Фаєрбаха, а ще до того багатію. Инакше, якіб не були наміри і надії Фаєрбаха, єго мораль прикробна до вивісної капіталістичної суспільности.

Але любов! — Так, любов скрізь і все у Фаєрбаха є чудотворцем, який має перемогти усяку трудність практичного життя і се в суспільности, поділеній на класи з діаметрально противними інтересами. Таким робом з філософії пропадає послідний слід її революційного характеру і лишає ся лише стара пісня: любіть один одного, обіймайте ся усі; без ріжниць пола і стану — загальне миролюбне божевілле.

З моралєю Фаєрбаха стало ся те саме, що і з усіма її попередницями. Вона утворена для усіх часів, усіх народів і відносин і як раз через те непридатна ніколи і нігде. Супротив дійсного світа вона так само безсильна, як і категоричний імператів Канта. В дійсности, кожда класа, навіть кожда професія має власну мораль, а і тую ломить де тільки може зробити се безкарно. А любов, що має всіх єднати, виявляє ся у війнах, сварках, процесах, родинних колотнечах, уневажненю шлюбу і в можливо найбільшій визиску одних одними.

Але, як се могло бути, що сей могутний, самим Фаєрбахом порушений товчок скінчив ся для него самого так безплідно? Дуже просто. Фаєрбах не знайшов шляху з царства ненавистних єму абстракцій до живої дійсности. Він сильно хапає ся за природу і людину. Але і природа і людина суть для него словами без змісту. Він не має змоги сказати щось певного ані про дійсну природу ані про дійсну людину. Аби перейти від Фаєрбахівської абстракційної лю-

дини до живої, треба тую людину студіювати в ролі історичного діяча. Але Фаєрбах опирав ся сему і через те рік 1848, якого вже не розумів, був для него остаточним зірванєм з дійсним сьвітом, поворотом до самоти. Винні сему німецкі відносини, які єму видали ся нужденними.

Але крок, якого не зробив Фаєрбах, усе таки треба було зробити. Треба було замінити культ абстрактної людини, сей осередок нової релігії Фаєрбаха, вивченєм дійсної людини і її історичного розвою. Сей дальший розвій Фаєрбахового погляду зачав 1845 р. Маркс в студії: „Die heilige Familie“.

IV.

Штраєс, Баєр, Штірнер, Фаєрбах були паростками гегелівської філософії, о скілько не покидали філософичного ґрунту. Після свого „Життя Ісуса“ та „Доґматики“ Штраєс взяв ся до філософичної та церковно-історичної белетристики à la Ренан. Баєр зробив щось лише у сфері утвореня християнства. Штірнер лишив ся куріозом, навіть після того як Бакунін амальґамував єго з Прудонем і ту мішанину назвав „анархізмом“. Один Фаєрбах був видатним філософом. Але і він не сягнув за межі філософії, що величала ся якоюсь наукою наук, яка носить ся понад усіма областями знаня і з'єднює їх; ся філософія не тільки була для него недоторканими сьвятощами, але він і в ній спинив ся на пів шляху — був матеріялістом знизу а з верху ідеалістом. Він не поборов Гегля критикою, а просто відкинув єго на бік, як щось непотрібне, і нічого не поставив проти

енциклопедичного багатства Гегелівської системи окрім надуті релігії любови та сухої, безсильної моралі.

Але при розгляді Гегелівської школи утворився ще один, одинокий, справді плодovitий напрям. Сей напрям тісно зв'язаний з іменем Маркса.*)

Розбрат з філософією Гегеля стався через поворот до матеріялістичних поглядів. Се значить, що люде зважились дивитися на дійсний світ — природу і історію — так, як він сам кождому представляє ся без ідеалістичних окулярів. Порішено без жалю зректи ся усіх ідеалістичних поглядів, що не дадуть ся погодити з проявами дійсности, коли взяти сі послідні у правдивій а не фантастичній звязи. А в тім то і увесь матеріялізм. Лише, що тут перший раз матеріялістичний світогляд трактовано серіозно, що — бодай в головних начерках — переведено єго консеквентно у всіх дотичних галузях знаня.

Гегеля не відложено просто на бік. Навпаки, навязано до єго, наведеного нами револю-

*) Тут я позволю собі одно особисте поясненя. Послідніми часами нераз вказувано на мою участь в утвореню сеї теорії; через те я примушений сказати кілька слів, аби полагодити тую точку. Не можу заперичити, що я перше і за час моїх 40 літ спільної праці з Марксом самостійно причинив ся до умотивованя, як також головню до виробленя теорії. Але більша частина основних провідних думок, спеціально їх остаточне виразне сформуловане належить до Маркса. Те, що я вніс, Маркс легко міг зробити і без мене, винявши кілька спеціальних фактів. Того, що зробив Маркс, я не мав би змоги зробити. Маркс стояв висше, бачив далі, опановував більше і швидше від усіх нас. Маркс був геній, ми, що найбільше, таланти. Без єго наша теорія далеко не була б тим, що вона тепер є. Через те вона справедливо зве ся єго іменем.

ційного боку, до єго діялектичного метода. Але той єго метод в своїй гегелівській формі не дав ся нідочого ужити. У Гегля діялетика є саморозвоєм понятя. Абсолютне понятя не лиш існує з покомвіку — не знати де є — але воно є також властивою живою душею цілого існуючого світа. Воно розвиває ся само в себе, проходячи усї ті початкові ступіні, обняті ним самим і які у подробицях розглядені у льогіці. Потім воно вирікає ся себе обертаючись у природу, де воно знову розвиває ся, вже несвідомо, принявши вигляд природної конечности. В людні воно знов переходить у самосвідомість: В історії ся самосвідомість знову підіймає ся знизу в верх, поки абсолютне понятя знов не верне цілковито до себе в гегелівській філософії. Діялектичний розвит, т. є. причинова звязь поступу від низшого до вишого, продираючи ся через всі збоченя і хвилеві реакції руху є у Гегля лише відгомонам споконвічного, самовільного руху понятя, що відбуває ся не знати де, то є на всякий случай независимо від всякого мислячого людського мозку. Треба було знищити се ідеологічне перекрученє. Вернувшись до матеріалізму, ми знов добачили в понятях нашої голови образи дійсних річей, а не в дійсних річах образи абсолютного понятя, в сій або иньшій ступіні розвою. Діялектику зведено сим до науки про загальні правила руху у внїшнім свїті та людській думці — два ряди законів, в сути ідентичні, а по формі о стілько ріжні, що людська голова може примінювати їх свідомо, між тим як у природі, і по більшості у людській історії, вони ділають несвідомо, в формі внїшньої конечности

посеред безкрайого множення позорних slučajностей. Таким чином диялектика поняття ставала лише свідомим рефлексом диялектичного руху дійсного світа. Сим гегелівську диялектику поставлено на голову або радше з голови на якій стояла, поставлено її на ноги. І цікаво, що ту матеріялістичну диялектику, яка довгі часи була найліпшим средством праці і найострійшим нашим оружьем, відерили не лиш ми одні, але ще й независимо від нас і від самого Гегля, німецький робітник, Йосиф Діцген. *)

Таким способом знов прийнято революційний бік Гегелівської філософії, увільненої рівночасно від ідеалістичної облямовки, які Геглеви унеможливили її консеквентне переведенє. Велика основна думка, що світ не є комплексом готових річей, але комплексом процесів, в яких на око, сталі річи, як і їх душевні образи утворені в нашій голові — поняття підлягають безперервній зміні твореня і знищеня, в якій при цілій позорній slučajности і мимо хвилиних реакцій пробиває ся поступовий розвій — ся велика основна думка так увійшла в загальну свідомість з часів Гегля, що навряд чи хто заперечить її в тім загальнім вигляді. Але иньша річ признати її на словах, а иньша перевести її дійсно в поодиноких елучаях і в кожній області дослідів. Як в дослідях вийдемо все з того становиска, то раз на все устане жаданє розв'язаня остаточних питань і вічних правд; ми все свідомі конечности границь всего набутого знаня, їх условности об-

*) Див. „Das Wesen der Kopfarbeit, von einem Handarbeiter“. Hamburg. Meissner.

ставинами, при яких ми їх набули. Нам не імпонує теж і контраст доброго і зла, правди і фальшу, ідентичного і ріжного, кінцевого і випадкового з чим досі ще розширена стара метафізика не може дійти до ладу. Ми знаємо, що ті контрасти мають лише релятивне значіння і те, що тепер уважається за правдиве, має свою укриту, пізнійше виступаючу фальшиву сторону, а так само те, що признано тепер за неправдиве, має свій правдивий бік, завдяки чому воно вважалося по переді правдою; знаємо, що кінченість складаєся з самих випадковостей, а всі гадані випадковості суть формою, що поза нею ховається кінченість і т. д.

Старий метод досліду і мислення, що його звав Гегель метафізичним, мав діло з річами, як з чимсь готовим, укінченим: його останки ще й досі сидять глибоко в головах деяких людей, в свої часи мав він велике історичне оправдане. Треба було поперед розслідувати річи, а потім вже почати розслідування процесів. Треба було раніше дізнати ся, що таке є певна річ, а потім вже слідити за її перемінами. Так було в природознавстві. З природознавства, що студіювало мертві і живі річи, як готові, виросла стара метафізика, що приймала їх за готові. Колиж дослід дійшов так далеко, що можливий був рішучий поступ, перехід до систематичного розслідування перемін, які ті річи переходять в самій природі, тоді і в філософії прийшла година смерті старій метафізиці. До кінця послідного століття природознавство було наукою про укінчені річи, в нашім століттю воно стало наукою, що заводить порядок, наукою про події, про початок і розвій тих річей і про зв'язь, що події в природі лучить у одну ве-

лику цілість. Фізіологія, яка слідить за з'являючись в організмах рослин та звірят, ембріологія, що слідить розвій одного організму, геологія, що слідить повільне утворення кори землі — усі вони суть дітьми нашого століття.

Наші відомости про зв'язок процесів в природі поступили величезними кроками наперед головню через три великі відкриття: Перше було відкриття клітки, якою одиницею, з якої через розмноження і диференціацію розвиваються рослини і звірячі організми. Це відкриття не лиш показало, що розвій і ріст всіх висших організмів відбувається після одного загального закону, але і спосібність клітки до перемін показує дорогу, якою організми переміняють свій гатунок і через те можуть переходити більше як індивідуальний розвій. — Друге відкриття відноситься до переміни енергії, яке показало, що в першій мірі всі явища, діляючі в неорганічній природі: механічна сила і її доповнене — потенціальна енергія, тепло, світло, електричність, магнетизм, хемічна енергія — суть різні форми універсального руху, що переходять одна в другу в пропорціонально означених відносинах так, що запропавшу скількість одної, вириває означена скількість другої так, що увесь рух в природі зводиться до неперервного процесу переміни одної форми енергії в другу. — Нарешті перший раз Дарвіном в зв'язи розвинений доказ, що усі організми, не виключаючи і людини, суть продуктом довгого процесу розвитку з нечисленних зразу однокліткових зародків, а сі знов витворилися в хемічній дорозі з протоплазми або білковини.

В наслідок тих трех великих відкрить та решти великого поступу природознавства зайшли ми так далеко, що тепер можемо виказати звязь між з'явищами природи не лиш в поодиноких областях, але також між поодинокими областями взагалі, і так, при помочи здобутих емпіричним природознавством фактів, утворити систематичний образ цілости природи. Давнійше було задачею філософії природи творити такий загальний образ. Але вона могла се зробити лише в той спосіб, що незвістну ще звязь з'явищ, заступала ідеальною фантастичною, бракуючи факти доповняла образами мисли, дійсні прогалини виповняла вигадками. В тім поступованю мала вона багато геніяльних думок і згадала деякі пізнійші винайденя, але породила також чимало нісенітниць. Інакше не могло навіть бути. Нині, коли нам досить поглянути на результати природничих дослідів диялектично, себто в зміслі їх власної звязи, аби прийти до вистарчаючої для нашого часу „системи природи“, коли диялектичний характер тої звязи на силу всуває ся навіть проти волі в метафізично вишколені голови природників, філософія природи погребана на віки. Усяка проба випорпати її, була би злишною реакцією.

Що однак відносить ся до природи, котру тим також признано історичним процесом, відносить ся також до усіх галузей історії суспільности і до суми всіх наук, займаючих ся людськими та божеськими річами. І тут філософія історії, права, релігії і т. п. полягала в тім, що замість виказувати дійсну звязь між подіяями, ставлено звязь в голові філософа, що історія в цілости і в окремих частинах є по-

вільним здійсненем ідей — розуміє ся улюблених ідей самого філософа, значить, що історія працювала несвідомо, але з конечністю, для осягнення певної з гори означеної цілі, як приміром у Гегля, для здійснення його абсолютної ідеї; непохитне змагання до тої абсолютної ідеї давало внутрішню звязь історичних подій. На місце дійсної, ще невідомої звязи становило ся таким чином, нове, (несвідоме або згодом до свідомости доходяче), таємниче провидіння. Тут значить, треба було так само, як і в області природи, усунути вигадані штучні звязи, винайденем дійсної. Ся задача зводиться ся остаточно до відкриття загальних законів руху, що діють в історії людської суспільности.

Але в історії розвою суспільности а природи, є значні різниці. В природі (о скільки не узгаляємо ділання людини на природу) діляють на себе лише несвідомі, сліпі сили, і в грі тих сил проявляє ся загальний закон. Тут нігде нема свідомої, бажаної цілі: ні в безлічі позорних случайностей виступаючих на верх, ні в остаточних результатах. Навпаки в історії суспільности, діляють виключно люде, що мають свідомість, поступають з наміслом або під впливом пристрасти, працюють для означеної цілі. Але хоч та різниця так важна для історичного досліду, особливо поодиноких епох і подій, вона не може змінити факту, що над розвоєм історії панують внутрішні загальні закони. Бо і тут, мимо свідомо бажаних цілей одиниць, панує на поверхни нібито случай. Не часто стане ся бажана річ, найчастійше перехрещують ся і поборюють себе різні бажані цілі, або знов ті цілі з гори не до переведення або средства недостаточні. Конфлікти числен-

них бажань і ділань, доводять в області історії до стану анальогічного з станом пануючим в несвідомій природі. Цілі ділань, суть бажані, але результати ділань, не суть бажані, або о скільки здають ся відповідати бажаній цілі, мають в результаті цілком иньші наслідки від бажаних. Таким способом здаєть ся, що взявши річ в цілости, над історичними подіями також панує случайність. Але де зверху неначе панує случайність, там сама случайність підлягає внутрішнім, укритим законам; діло лиш в тім, аби сі закони вислідити.

Люде роблять свою історію, який би там не був її результат, так: кождий іде до власної свідомої цілі, а наслідком безлічі, в ріжних напрямках ділаючих волей і їх ріжnorodних впливів на внішний світ, є іменно історія. Розходить ся отже о се, чога хотять численні одиниці. Волею кермує пристрасть або розвага. Але сили, що безпосередно впливають на пристрасть або розвагу, суть знов ріжnorodні. Часом суть ними внішні річи, часом ідеальні товчки: амбіція, „одушевлене правдою і правом“, лична ненависть або й ріжnorodні. чисто індивідуальні примхи. Але з одного боку ми бачили, що ділаюча в історії воля численних одиниць, дає найчастійше цілком не бажані, часто противні результати, отже їх товчки мають підрядне значіне також для загального результату. З другого боку ще питає, які то сили стоять за тими товчками, які суть історичні причини, що в головах діячів формують ся в такі товчки?

Старий матеріялізм ніколи не ставив собі такого питання. Єго погляд на історію, — о скільки він мав єго — був праїматичний: су-

дить все після мотивів, ділання історичних діячів ділить на чесних і нечесних і правильно знаходить, що чесні лишали ся у дурнях а нечесні тріюмфують. З того матеріялісти висновували, що в історії дуже мало навчаючого, а нам ясно, що старий матеріялізм у сфері історії спроневірює ся сам собі, вважаючи діляючі там ідеальні мотори за послідні причини, замість слідити, що ховає ся за ними, які суть мотори сих моторів. Не в тім неконсеквенція, що признано ідеальні мотори, але в тім, що від них не іде ся дальше взад до причин їх руху.

Навпаки, філософія історії, особливо в особі Гегля, визнає, що так потайні як і дійсно чинні товчки історичних діячів, зовсім не суть остаточними причинами історичних подій, що поза ними стоять инші порушуючі сили, які треба вислідити. Але філософія історії не глядає сих сил в самій історії, вона їх вносить в історію з філософічної ідеології. Замість пояснити історію Греції з її власної внутрішньої звязи, Гегель просто твердить, що вона є лише виробленем „формацій гарної індивідуальности“ здійсненем твору штуки яко такого. При тій нагоді він говорить багато гарного і глибокого про старих Греків, але се не вадить, що ми тепер не вдоволимо ся таким поясненем, чистою фразою.

Коли діло в тім, аби розслідити мотори, що (свїдомо чи несвїдомо, найчастійше несвїдомо) стоять за історичними діячами, і суть властивими остаточними моторами історії, то тут не так розходить ся о мотиви поодиноких, хо ч би дуже значних людей, як о мотиви, що порушують великі маси, цілі народи а в кождім

ароді цілі класи; та і тут розходить ся не хвилиний вибух, скоро-погасаючий солом'яний гононь, а о тревалу акцію, що доводить до великих історичних перемін. Розслідити ті порушючі причини, що в головах ділаючої маси і в провідників („великих людей“) відбивають ся як свідомі мотиви ясно або невиразно, безпосередно або в ідеологічній, навіть в обоженій формі — се одинока дорога, що може нас завести на сліди законів пануючих в історії та в цілості, як і в поодиноких періодах і краях. Все, що спонукує людей до руху, мусить перейти через їх голову; але який воно вигляд настає в тій голові, залежить від обставин. Ріштливі цілком не помирили ся з капіталістичною машиною продукцією, від коли вже не розбивають машин, як ще в 1848 році над Реном.

У всіх попередних періодах розслідування цих моторів історії було майже неможливе через затемнену і запутану зв'язь з їх діланем — в нашій теперішній періоді тая зв'язь до якої ступени стала простою, що розв'язане загадки стало можливе. З часу переведення великої індустрії, значить з часу європейського мира 1815 р. в Англії усім стало ясно, що осередком всеї політичної борби було змагане до власти двох клас: земельної аристократії (land ed aristocracy) і буржуазії (middle class). У Франції з поворотом Бурбонів теж дійшли до сего переконання. Історики реставрації від Тьєррі до Пізота, Мінета і Тера вказують на се, як на ключ до зрозуміння французької історії від середних віків. А з р. 1830, яко третого борця о пановане в обох краях узнано робітничу класу, пролетаріят. Суспільні відносини стали

такі прості, що треба нарешті прижмурити очі, аби в боротьбі тих трьох великих класів і в антагонізмі їх інтересів не добачувати движучої сили історії, хочби лиш в обох найпоступовіших краях.

Але, як утворилися ці класи? Коли з першого погляду походжене великої, колись феодальної посілости ще мож було вивести з політичних причин, насильної займанщини, то інакше річ має ся з буржуазією та пролетаріатом. Тут початок і розвій обох великих класів з чисто економічних причин був ясний і дотикальний. Не менше ясно було се, що боротьба між ґрунтовою посілотою а буржуазією, а також боротьба між буржуазією та пролетаріатом ішла насамперед о економічні інтереси а політична власть мала служити лише яко средство для їх переведеня. Буржуазія і пролетаріат однаково витворилися через переміни економічних відносин, або красше спосіб продукції. Ці дві класи розвинули перехід від цехового ремесла до мануфактури а потім до великої індустрії з паром та машинами. На певнім ступіню введені буржуазією в рух нові продуктивні сили (насамперед поділ праці і з'єднане у одній мануфактурі багато робітників, що виконували окремі продуктивні функції) і розвинені через се умовини і потреби виміни, витворили непримиримий антагонізм з існуючим, історично переданим, законом освяченим порядком продукції, себ то з цеховими і иньшими численними личними і льокальними привілеями феодального ладу, що давили непривілеювані стани. Заступлені буржуазією продукційні сили збунтувались проти порядку продукції, що заступленого феодальними панамі

та цеховими майстрами. Результат відомий. Феодальні пута розірвано в Англії поволі, у Франції відразу, і германія ще і досі не справила ся з ними. Але як мануфактура на певній ступіні розвою зіткнула ся з феодалізмом, так велика індустрія вже тепер попала в конфлікт з буржуазним способом продукує. Зв'язана сям порядком, вузкими межами капіталістичного способу продукування, продукція з одного боку щораз сильнішу пролетаризацію всеї великої маси народу, а з другого, щораз більшу масу продуктів, що не мож їх збути. Надпродукція і масова нужда, одно причиною другого, се абсурдна суперечність до якої вона доходить і доконче домагає ся розпутання продуктивних сил через зміну способу продукції. Таким способом, бодай в новітній історії, доказано, що кожда політична борба є класовою борбою і що осередком кожної еманципацийної борби клас, мимоміжні кінечно політичної форми (бо кожда класова борба є політичною борбою) є остаточно економічна еманципація. Бодай тут є отже держава, політичний лад, підрядною річю, а горожанська суспільність, царство економічних відносин рішаючим елементом. Давний погляд, який поділяв і Гетель, добачував в державі визначаючий, в горожанській суспільности визначений нею елемент. Позори відповідають сему. Як у одиниці всі мотори її діяльності переходить крізь її голову, мусять переіменити ся в причини руху її волі, так само і усі потреби горожанської суспільности (независимо від того, яка класа панує) мусять пройти крізь волю держави, аби досягнути загальне признанє в формі законів, Се формальний бік справи, що розуміє ся сам собою ;

Фаврбах.

4

питанє лише, який зміст тої формальної волі — одиниці чи держави — і звідки він бере ся, через що воля як раз іде в той а не иньший бік? Відповідь на се питанє така, що в новітній історії державна воля зависить від змінних потреб горожанської суспільности, в наслідок переваги тої або иньшої класи, а в послідній інстанції від розвою продукційних сил і винних відносин.

Але коли навіть у новітні часи, з їх величезними средствами продукції і комунікації держава не є самостійною областю із самостійним розвоєм, але і у істнованю і в розвою зависить від економічних умовин життя суспільности, то тим більше відносить ся се до всіх давнїйших часів, коли не було таких численних засобів до продукції материяльного життя людей, і коли ся, продукція мусїла мати на людскість далеко більший вплив. Коли ще тепер в часі великого промислу і желізниць, держава загалом є лише сумаричним рефлексом економічних потреб опановуючої продукцію класи, то тим більш мусїло се бути тоді, коли покоління людей мусїло тратити далеко більшу частину часу свого життя, для заспокоєня своїх материяльних потреб, значить, залежало від них далеко більше, а ніж тепер.

Історія давних часів потверджує се достаточо, коли тільки серіозно зверне увагу на сей бік справи. Очевидно не тут місце про се говорити.

Коли о державі і державнім праві рішають економічні відносини, то теж саме мож сказати про приватне право, що санкціонує в даних обставивах істнуючі економічні відносини між одиницями. Але форма, в якій се дїє ся,

може бути різна. Можна як се прим. стало ся в Англії, в згоді з цілим національним розвитком, задержати більшу частину форм давнього феодального права, даючи їм буржуазний зміст а навіть феодальному імені просто підсунути буржуазний зміст; але можна також, як в західній континентальній Європі, взяти за підставу перше всесвітне право продукуючої товар суспільности, римське право, з его незрівняно виразно виробленими істотними правними відносинами простих властителів товару (купуючих і спродаючих, вірителів і довжників, угоди і облігацій). До того ще можна, — на користь дрібно-буржуазної, ще напів феодальної суспільности, — або просто судовою практикою, принизити се право до рівня сеї суспільности, або при помочи віби просвічених, моралізуючих юристів переробити его в відповідний сему суспільному стану кодексу, який при тих обставинах буде і юридично дрантивий (пруське земельне право). Можна нарешті послі великої буржуазної революції, утворити, на підставі того самого римського права, такий класичний кодекс буржуазної суспільности, як французький Code Civil. Коли отже горжанські правні постанови тільки виславляють в правній формі умовини суспільного життя, то се після обставин може бути зроблене добре або зле.

Держава є першою ідеологічною силою понад людьми. Суспільність творить собі орган до оборони своїх спільних інтересів від вишніх і внутрішніх нападів. Сім органом є державна власть. Зараз по своїм утвореню орган сей робить ся супротив суспільности самостійним і то тим більше, чим більше він стає ся

органом одної певної класи і безпосередно доводить до панованя сеї класи. Борба пригнетеної класи проти пануючої стаєть з конечности політичною борбою проти політичного панованя сеї класи. Сьвідомість звязи сеї політичної борби з її економічним підкладом слабне і може цілком пропаста. Коли се не цілком так буває у учасників, то майже все у істориків. З давних жерел про борбу в римській республіці, тільки Апіан говорить виразно, що тут остаточно ішло: о ґрунтову посілість.

Але ставши самостійною проти суспільности силою, держава плодить нову ідеологію. Заводові політики, теоретики державного права і юристи приватного права, цілком тратять звязь з економічними фактами. А що в поодиноких случаях економічні факти, аби одержати санкцію в формі закона, мусять прийняти форму юридичних мотивів, узгляднити цілу існуючу вже правну систему — юридична форма мусять бути всім, а економічний зміст нічим. Державне і приватне право трактують ся як самостійні області, що мають свій незалежний розвій, можуть і потребують розробляти ся систематично самі для себе через консеквентне винищення всіх внутрішних суперечностей.

Ще висші ідеології, т. є ще дальші від материяльної, економічної основи набирають ще більше форму філософії і релігії. Тут звязь уявленя з материяльними услівями життя ще більше запутує ся, ще більше затемнює ся перемешаними звенами. Але вона існує. Як уся епоха ренесансу, від половини пятнайцятото столітя, так і з того часу наново пробуджена філософія, була продуктом міст, отже буржуазії; її зміст

був лише філософичним виразом думок відповідаючих розвоєви дрібного і середного міщанства в велику буржуазію. Се виступає ясно у Англійців і Французів минушого віку, які часто були о стілько політичними економістами о скілько і філософами. Що до геґлівської школи, то ми се вже показали.

Займім ся ще коротко релігією, бо вона стоїть найдалше від материяльного життя і здаєть ся найбільше чужа єму. Релігія витворила ся у первісні часи із злепонятих примітивних уявлень людей про власну і окружаючу їх внішню природу. Але, раз істнуючи, усяка ідеологія розвиває в звязи з істнуючим материялом уявлень і розвиває єго далі. Інакше вона не булаб ідеологією — не малаб діла з думками, як із самостійними, незалежно розвиваючими ся, лише власним законам підлягаючими сутностями. Що материяльні умовини життя людей, в головах яких іде сей процес мислення, умовляють єго собою, сего сї люде несвідомі, бо інакше прийшов би кінець цілій ідеології. Отже сї первісні релігійні уявленя, що по більшій части спільні у кожоді спорідненої ґрупи народів, розвивають після розділу ґрупи, саморідно у кожодо народа на свій спосіб, відповідно до обставин життя. Сей процес доказано порівнюуючою мітологією в однім ряді ґруп народів, іменно у арийських (індо-германських). Так вироблені у кожодо народа боги, були національними богами, яких власть не сягала за межі хороненої ними національної території; по за сими границями панували необмежено иньші боги. Вони могли жити лише в уяві, поки істнувала нація; з її упадком і вони щезали. Таке знищенє старих націй принесла римська

всесвітня держава — не наше діло розбирати тут економічні умовини її початку. Старі національні боги підупали, навіть римські, бо були прикросні лиш на вузький округ Риму. Потреба доповнити всесвітню державу світовою релігією, виступає ясно в пробах виробити в Римі культ всіх значніших чужих богів. Але нової всесвітньої релігії немож утворити в той спосіб цісарськими декретами. Нова всесвітня релігія, християнство уже витворило ся непомітно з мішанини узагальненої східної, іменнс жидівської теології і звульгаризованої грецької, іменнс історичної філософії. Лише через важний дослід можемо дізнати ся, як воно первісно виглядало, бо воно дійшло до нас в офіціальнім вигляді державної релігії, який єму надав нікейський собор. Факт, що по 250 роках воно стало державною релігією, досить доказує, що воно було релігією відповідаючою тодішнім обставинам. В середні віки, в міру, як розвивав ся феодалізм, творила ся відповідаюча єму релігія з відповідною феодальною гієрархією. А коли зміцніло міщаньство, яко контраст феодалізму розвинула ся протестанська єресь, зразу у Альбігенців в полудневій Франції, в часі найбільшого розцвіту тамошних міст. Середні віки мали всі прочі форми ідеології: прилучили до теології і зробили її підрядним розділом філософії, політику і юриспруденцію. Через те усякий суспільний і політичний рух примушений був набрати ся релігійної форми; Почуттям мас, годованим велично релігійною їжою, на се, аби викликати бурливий рух, треба було їх власні інтереси показувати в релігійній одежі. І як міщаньство з самого почат-

ку витворювало яко додаток до себе: безвласно-стних міських плебейців, і ріжного рода службу, що не належали ні до якого признаного стану, передні сторожі пролетарияту, так і релігійна ересь вже дуже рано ділить ся на буржуазно-умірковану і плебейсько-революційну, ненавистну навіть для буржуазних еретиків.

Неможливість знищення протестантської ересі відповідала неможливості знищення зростаючого міщаньства; коли воно достаточо зміцніло, почала єго — зразу головно льокальна — борба з феодальною шляхтою набирати національні розміри. Перший акт розіграв ся в Германії — се так звана реформація. Міщаньство не було ще так сильне і розвинене, аби під своїм прапором з'єднати решту бунтарських станів: плебейців міст, дрібну шляхту і хлопів на селі. Насамперед побито шляхту; хлопи зробили бунт, що був кульмінаційною точкою цілого того революційного руху. Міста не піддержали хлопів, і так революцію здусила війська панів-феодалів, і ті загорнули увесь зиск. З того часу Германія через три століття не належала до країв, що самостійно беруть участь в історії. Але окрім Німця Лютра, був ще Француз Кальвін; з чисто французькою різкістю висунув він наперед буржуазний характер реформації, республіканізував і демократизував церков. Коли лютеранська реформація в Германії забагнула ся і Германію знищила, кальвінська злучила під своїм прапором, республіканців в Женеві, Шотландії і Голландії, увільнила Голландію від Іспанії, Германії і дала ідеологічний костюм для другого акту буржуазної революції в Англії. Тут кальвінізм від-

дав дуже добру услугу, як правдивий вираз інтересів тодішньої буржуазії і тому також не добив ся повного признання, коли революція в 1689 році скінчила ся компромісом одної часті шляхти з міщанами. Англійську державну церков відновлено, але не в давнім вигляді католицизму з папою в особі короля, лише сильно скальвінізовану. Стара державна церков съвяткувала веселу католицьку неділю, а поборювала скучну кальвінську. Нова, що набрала ся протестанського духа, завела ту послідну і ще тепер прикрашує Англію.

У Франції кальвіністичну меншість придалено 1685 р., скатоліцизовано, або вигнано. Але що се помогло? Вже тоді розпочав роботу вільнодумний Пер Байль, а 1694 р. народив ся Вольтер. Насильства Людвіка XIV. улекшили французькій буржуазії урядити революцію в виключно політичній, розвиненій буржуазії найвідповіднійшій нерелігійній формі. В національних зборах замість протестантів, засідали вільнодумці. Християнство вступило так в свою послідну стадію. З того часу воно вже не має змоги, служити якій небудь поступовій класі за ідейну одіж для її змагань. Воно все більш та більш ставало виключною власністю пануючих клас, що послугують ся ним, як средством правління, яким держить ся низші класи. При тім кожда з ріжних клас уживає свою власну відповідну релігію: Аграрні юнкри католицке єзуїтство або протестантську ортодоксію, ліберали і радикальна буржуазія раціоналізм; при тім пуста річ, чи ті пани самівірять в свої релігії чи ні.

Ми бачимо, що раз утворена релігія, все зберегає певний традиційний матеріал, бо

у всіх сферах ідеології традиція є великою консервативною силою. Але переміни в тім матеріалі, впливають з класових відносин, отже з економічних відносин людей, що роблять ті переміни. І сего нам тут досить.

Тут могли ми дати тільки загальний на-черк історичних поглядів Маркса і що найбільше пояснити їх ще кількома ілюстраціями. Докази можна взяти тільки з історії, і я можу сказати, що в других творах наведено досить таких доказів. Але ті погляди убивають філософію в області історії так само, як диялектичний погляд на природу робить непотрібною і неможливою всяку філософію. Тепер річ не в тім, аби звязи вигадувати в голові, а в тім, аби відкривати їх в фактах. Для філософії вигнаної з природи і історії, лишає ся лиш область чистої думки: наука про законни самого процесу мислення, логіка і диялектика.

*

*

*

По революції 1848 р. „образована“ Германія попрощала ся з теорією і перейшла до практики. Ремісництво і мануфактуру, основані на ручній праці, заступила справжня велика індустрія. Германія знов з'явилась на всесвітнім торзі. Нова малонімецька держава усунула з шляху сего розвою бодай найяркіші перепони, ставлені державним роздробленям і бюрократичною господаркою. Але о стільки, о скільки спекуляція винесла ся з кабінетів філософів, аби свій храм збудувати біржі, о стільки освічена Германія стратила сей великий теоретичний змісл, що був славою Германії в часах її найбільшого політичного пониження

— змисл до чисто-наукових дослідів, без огляду на се, чи осягнений результат дасть ся практично ужити, чи доведе до конфлікту з поліцією, чи ні, Правда, що офіційальне німецьке природознавство, іменно в області спеціальних дослідів держить ся на висоті часу, але вже американський журнал Science справедливо замічає, що рішачі поступи в області великих звязей між поодинокими фактами, їх узагальненє в закони, тепер о много більше доконують ся в Англії, замість як перше в Германії. А в області історичних наук, разом з філзофією, доперва з класичною філзофією пропав старий теоретично-беззглядний дух; на его місце вступив немислячий еклектицизм, трусливий взгляд на карьеру і зиски, аж до найординарнійшого карєровичівства. Офіційальні заступники сеї науки стали ся отвертими ідеологами буржуазії і існуючої держави — але в пору, коли одна і друга стоять в явнім антагонізмі до робітничої класи.

Тільки в робітничій класі живе теоретичний німецький змисл. Тут его невикорєниш; тут нема взглядів на карьеру, зиски і ласкаву протекцію з гори; навпаки, чим беззгляднійше і без упереджень виступає наука тим більш вона відповідає інтересам і змаганням робітників. Знайшовши в історії розвою праці ключ до зрозуміння всеї історії суспільности, новий напрям з самого початку звернув ся головно до робучої класи і знайшов тут таке прихильне приняте, якого не шукав і не надіяв ся з боку офіційальної науки. Німецький робітничий рух в нащадком класичної німецької філзофії.

Додаток: Карль Маркс про Фасрбаха
(написано в Брукселі, весною 1845 р.).

1. Головна хиба матеріалізму — не виключаючи і Фасрбаха — в тім, що він бере предмет, дійсність, змисловість, лише у формі об'єкта або погляду; а не яко людську, змислову діяльність, практику, не суб'єктивно. Через те стало ся, що діяльний бік, супротив матеріалізму, розвивано з ідеалізму — але тільки абстрактно, бо ідеалізм не визнає змислової діяльності, яко такої. Фасрбах хоче мати змислові об'єкти, що справді різнять ся від об'єктів в думках. Але він бере саму діяльність людини не як предметову діяльність. Через те в істоті християнства, він уважав лише теоретичну діяльність за справжню людську, між тим як практика малює ся лише в брудно-жидівській формі свого виявленя. Через те він не розумів значіння „революційної“, практично-критичної діяльності.

2. Питанє про те, чи людське мисленє може пізнати предметову правду, зовсім не теоретичне, лише практичне питанє. В прак-

тиці людина мусить доказати правдивість, себто дійсність і силу мислення і що воно з того світа. Суперечка про дійсність або недійсність мислення, що ізолує ся від практики, се чисто схоластичне питанє.

3. Материялістична наука, що люде суть продуктами обставин та вихованя, отже, що змінені люде суть продуктами иньших обставин і зміненого вихованя, забуває, що обставини переміняють ся власне людьми, і що той хто виховує, мусить сам бути вихований. Воно через се неминує доводити до поділу суспільности на дві часті, з яких одна стоїть понад суєнільністю. (пр. у Р. Оуена). Сполученє переміни обставин і людської діяльности можна тільки рационально зрозуміти, яко революційну практику.

4. Фаєрбах виходить з факту релігійного самовідчуженя, з розвою світа в релігійний, уявлений і дійсний світ. Єго праця в тім, аби релігійний світ звести до єго світської основи. Він не помічає, що розвязавши єю задачу, головна частина справи ще не виконана. Іменно факт, що світська основа сама відділяє ся від себе і засновує для себе самотійне царство в облаках, можна пояснити лише браком цілості і присутністю безлічі суперечностей в тій світській основі. Значить, треба наперед її зрозуміти в її суперечности, а відтак практично зреволюціонізувати її через усуненє суперечности. Так пр., коли в земній родині відкрито тайну святої родини, мусимо насамперед першу теоретично скритикувати і практично зреформувати.

5. Невдоволений абстрактним мисленням, Фаєрбах апелює до зміслових вражінь; але змісловість він не уявляє собі у вигляді практичної людсько-змісловій діяльності.

6. Релігійну істоту Фаєрбах пояснює істотою людини. Але людська істота — се не абстракт, властивий одиниці. Се в своїй дійсности сума суспільних відносин.

Фаєрбах через те, що не входить в критику сеї дійсної істоти, примушений: 1. абстрагувати від історичного розвою, розглядати релігійне почуття, як щось цілком відрубне, і згорі припускати існування абстрактного — ізольованого — людського індивідууму. 2. Через те людська істота могла уявитись йому лише як „рід“, як внутішня, німа загальність, що лише натурально вяже многі індивідуа.

7. Через те Фаєрбах не бачить, що „релігійне почуття“ само є суспільним продуктом, і що аналізоване ним абстрактне індивідуум в дійсности належить до певної форми суспільности.

8. Суспільне життя є практичне. Усі містериї, що теорію зводять до містицизму, знаходять раціональне розв'язане в людській практиці і розумінню сеї практики.

9. Найвище, до чого доходить поглядовий матеріалізм, себто матеріалізм, який на світ конкретних з'явищ не дивиться як на практичну діяльність, є поглядом поодиноких індивідуів в „міщанській суспільности“.

10. Основою старого матеріалізму є „міщанська суспільність“; основою новою — людська суспільність або усупільнена людськість.

11. Філософи лише різно інтерпретували світ, а розходить ся властиво о се, аби змінити его.



ОПОВІСТКА.

„Українсько-руська Видавнича Спілка“ постановила приступити до видавання нової серії книжок п. т. „**Національна Бібліотека**“. В „**Національній Бібліотеці**“ будуть містити ся твори з обсягу економії, історії, політики і и. На першу книжку видало брошуру Кавцого :

1. **Кароль Кавцкі.** Народність і її початки.

Ціна книжки 30 кр.

2. **Фр. Енгельс.** Людвіг Фаєрбах. Ціна 25 кр.

В белетристичній серії видань „Українсько-руської Видавничої Спілки“ вийшли доси оті книжки :

1. **Стефан Ковалів.** Дезертир і иньші оповіданя. Ціна брош. примірника 60 кр. в оправі 80 кр

2. **Іван Франко.** Поеми. Ціна брош. примірника 60 кр. в оправі 80 кр

3. **Ольга Кобилянська.** Покора і иньші оповіданя. Ціна брош. примірника 50 кр. в оправі 70 кр.

4. **Гю де Мопасан.** Дика пані і иньші оповіданя. Ціна брош. примірника 45 кр. в оправі 65 кр.

5. **Іван Франко.** Полуїжа і иньші бориславські оповіданя. Ціна брош. примірника 50 кр. в оправі 70 кр.

6. **Наталія Кобринська.** Дух часу. Оповіданя. Ціна брошур. примірника 60 кр. в оправі 80 кр.

7. **Кнут Гамсун.** Голод. Роман. Ціна брош. примірника 90 кр. в оправі 1-10 зл.

8. **Леся Українка.** Думи і мрії. Поемі. Ціна брош. примірника 60 кр. в оправі 80 кр.

9. **Стефан Ковалів.** Громадські промисловці. Ціна брош. примірника 60 кр. в оправі 80 кр.

10. **Уїллям Шекспір.** Гамлет Принц данський. Ціна брош. примірника 70 кр. в оправі 90 кр.

11. **Генрик Понтонідан.** Із хат. Ціна брош. примірника 50 кр. в оправі 70 кр.

12. **Богдан Лепкий.** З життя в оправі 60 кр.

Витяг зі статута „Видавничої Спілки“.

§. 2. Задачею Товариства є видавати власним коштом часописи, книжки і брошури, змісту літературного, наукового і політичного, та провадити на власний зиск або страту друкарні і інші галузи промислу, звязані з видавництвами.

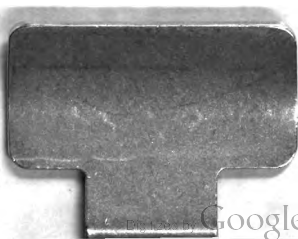
§. 5. Членом Товариства може бути кождий Русин і кожда руська інституція, що письменно зголосить своє приступленя до Товариства що найменше з одним уділом в квоті 50 корон.

§. 7. Новопринятий член складає зараз вписове в квоті 2 кор. і що найменше першу рату на уділ в квоті 10 кор.

§. 14. Члени Товариства відповідають за з'обовязаня Товариства квотою на уділ сплаченою, зглядно декларованою і квотою ще раз так великою, як сплачена, зглядно декларована на уділ квота.

§. 19. Кождий член має право віддавати до розпорядимости Спілки своєї капітали на певний з гори означений процент.

З ДРУКАРНІ НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМЕНІ ШЕВЧЕНКА
під варядом К. Беднарського.



UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA



3 0112 065694660