

WIDENER



HN R5GE G

летарі всіх країн, єднайтеся!

„НОВОЇ ДОБИ“ № 21.

А. Богданов

ДІЯЛЄКТИЧНИЙ МАТЕРІЯЛІЗМ

ПЕРЕКЛАВ Ю. СІРНИЙ



ВІДЕНЬ — КИЇВ

1 9 2 1

БІБЛІОТЕКА „НОВОЇ ДОБИ“

органу Закордонної Групи
Української Комуністичної Партії.

Досіль видано:

- № 1. **Винниченко В.:** Всесвітня революція. Відень, 1920, 16^o, 16 стор.
- № 2. **Винниченко В.:** Українська державність. Відень, 1920, 16^o, 32 стор.
- № 3. **Левинський В.:** Соціалістична революція і Україна. Відень, 1920, 16^o, 24 стор.
- № 4. **Паламар Г.:** Капітал, колоніальні народи і більшевизм. Відень, 1920, 16^o, 24 стор.
- № 5. **Шаповал М.:** Інтелігенція і пролетаріят. Відень, 1920, 16^o, 36 стор.
- № 6. **Винниченко В.:** Політичні листи. Відень, 1920, 16^o, 24 стор.
- № 7. **Левинський В.:** Релігія, наука і соціалізм. Відень, 1920, 16^o, 24 стор.
- № 8. **Стах П.:** До верховин! Поезії. Відень, 1920, 16^o, 32 стор.

(Далі див. оборотна сторона).

А. БОГДАНОВ

ДІАЛЕКТИЧНИЙ МАТЕРІАЛІЗМ

Переклав Ю. Сірий.



ВІДЕНЬ — КИІВ

1 9 2 0

ДІЯЛЕКТИЧНИЙ МАТЕРІАЛІЗМ.

Слово „діалектика“ примінювалось в досить різних значіннях і відтінках. Первісне значіння його зв'язано з розумінням „розмови“: грецьке „*διαλέγεσθαι*“ — розмовляти, дебатувати, звідки також досить звичайні вислови діяльої, діалект. Діалектика, власне, уміння змагатись, це значіння, разом з іншими, зберіглося ще й досі. Яким чином стався перехід від нього до філософського поняття? Щоб в'яснити це, треба перш усього уявити собі сцену „суперечки“ в її життєвому, соціально-практичному розумінню. Допустімо, що ви і ваш співробітник повинні виконати яку небудь загальну справу, але, з причини неоднотайности ваших натур, або вашого досвіду, ви неоднаково дивитесь на спосіб досягнення мети. Коли б обоє ви взялися за справу, кожний по своєму, вийшла б робота дезорганізована, не було б з того жадних наслідків. Але ви з початку умовляєтесь, входите в діяльої.

Перша частина вашого діяльогу складається з того, що кожний висловлює свою думку, і противенство, котре до цього моменту було схованим, тепер виявляється: один думає так, другий инакше. Потім — друга частина: кожний з вас починає суперечити другому, обороняючи свою думку і стараючись підорвати, повалити

протистоячу чужу. На підкріплення своєї думки ви притягаєте той матеріял досвіду, на яким вона у вас полягає, з котрим органічно звязана; аналогічно поступає і ваш розмовник: ваша суперечка розгортається, поширюється. Коли б цілий ваш досвід був цілком протилежним, ніякого загального ґрунту не було б то суперечність дійшла б до безвихідности.

Але, звичайно це не так: ви є члени одної системи співробітництва, що відзначає і одну систему досвіду; життєвий матеріял у вас в досить великій мірі спільний і докази одного мають силу і для другого. Завдяки цьому, коли суперечність досягла найбільшої повноти і ясности, відбувається зворот в ході процесу, починається третій акт: зусилля направляються все в більшій мірі проти самої суперечности і вона крок за кроком перемагається. Або один з розмовців приходить до відмови від своїх міркувань, і за свою думку другого, або з комбінацій притягненого до спору матеріялу виникає нове рішення питання, котре приймається обома бесідниками. Так чи инакше, а два співробітники прийшли до згоди; з цього моменту, керуючись спільним для них пляном, вони можуть організовано виповнювати своє діло.

Як бачимо, тут діалектика є не що инше, як організаційний процес, що йде

шляхом суперечностей, або, що те ж, — шляхом боротьби різних тенденцій.

Аналогічну картину представляє всяке міркування, всяке роздумування, що, кажучи словами Платона, є також „розмова душі з самим собою з приводу яких небудь річей“. Тут в рямцях одної свідомости виникають розхідні між собою можливі погляди на справу, кожний тягне за собою всю суму досвіду, якій він відповідає і на яку, виходить, упірається; потім, як і в попередньому випадкові, відбувається зворот до перемоги, примирення розвинутого протиріччя, подвійність і невизначеність, що вносили в свідомість дезорганізацію, усовуються, і вона приходить до більш високої, чим перед тим, організованости.

Самий звичайний і життєво-важний для обмінного суспільства діалектичний процес, се той, котрий відбувається між продавцем і покупцем в акті товарообміну; починаючись з протиставлення двох цін, що пропонуються ріжними сторонами, він закінчується об'єднанням на ціні, після чого обмін і dokonується.

Отже, розуміння діалектики відноситься початково до певних соціальних явищ ідеологічно-організаційного характеру. Але, згідно з законом „соціоморфізму“, на який ми стільки разів уже натрапляли, схема діалектики, що виникла в однім полі со-

ціяльного досвіду, може приміюватись і до других явищ, соціяльних і поза-соціяльних. На ділі вона виявляється надзвичайно гнучкою і зручною, і, отже, припускає дуже широке примінення. Візьмемо де кілька прикладів.

Два народи живуть цілком відокремленим один від одного життям, потім історичні умовини приводять їх до стикання. Чужі одна другій, дві організації приступають до ворожих відносин, починається боротьба, котра, розвиваючись, закінчується кінцем кінцем миром. Або одна сторона підлягає другій, або обидві вони, познайомившись блище між собою і спільно навчившись цінити сили противника, переходять до дружних економічних зносин і політичного союзу. І в тому і в другому випадкові повстають організовані відносини замість попереднього життєвого суперництва.

Організм людини підпадає шкідливому впливові-нападові хоробливотворних мікробів, що хутко розплоджуються в нім. Організм починає боротьбу проти них проти тої отрути що вони витворюють; боротьба ця протікає як хороба і то в супроводі з початку побільшуючим порушенням життєвої рівноваги, потім повільним її встановленням. Мікроби гинуть, або переходять на степень відносно нешкідливої культури. Наслідок той, що життєва система виявляється

організованою вже до певної міри инакше ніж до хвороби, як напр. показують се факти „імунітету“ тобто підвищеної сили противенства тому сортові мікробів, котрим була викликана хвороба. Очевидно, що й тут легко уявити цілий процес по діалектичній схемі.

Та і взагалі різні життєві явища легко вкладаються в неї. Боротьба за існування, для тварин і рослин однаково, відбувається шляхом витрат і надбань енергії, двох протилежних тенденцій, що приймають різноманітні форми і своїми взаїмовідносинами означають хід життя. Вже сього досить, щоб в самім загальнім вигляді виявить життя, яко процес діалектичний, тобто організаційний, що йде на основі боротьби протилежностей.

Далі, можна поширити ту ж точку погляду на решту, „мертву“ природу. Для цього, все що ми знаходимо в ній сталого, біль менш постійного, напр. різноманітні тіла з їх спостережливою формою, треба розуміти, як продукт рівноваги протилежно-напрямкових тенденцій. Отже, водоспад зберігає одну й ту саму будову, хоча вода в нім безперестанку йде вниз і приходить згори по течії. Кришталь, що утворився з розсолу, постійно втрачує свої частини, котрі відходять в плинність, що оточує його, і відбирає нові частини, котрі сідають на нього з розсолу. В кожній річі, в кождім явищі можна підставити два подібних рухи, дві течії

зміненъ, що прямують у взаємно протилежні напрямки.

А про те, це не дає нам діалектики в повнім і точнім її розумінні. По її ґрунтовному означенню, одержаному аналізою її походження з соціального буття, вона є процес організаційний; звичайно ж тільки до живої природи відносять розуміння „організації“, а решту природи називають „неорганічною“. Очевидно, що для примінення схеми діалектики в її дійсному значінню треба змінити це розмежовування, одкинути од його той безумовний характер, що надається йому звичайним думанням: треба признати „мертву“ природу лише нижче і слабше організованою, ніж царина життя, але все ж таки більш менш організованою. Треба рахувати кожду сталість, кожду означену рівновагу в тілах, що не володіють властивостями життя, виявом до певної міри нижчої ступені організації. Тоді можна говорити про діалектичні процеси і у відношенню до цієї сфери нашого досвіду.

Історично, розуміння діалектики філософією вироблялося дуже поволі, і являється майже таким старим, як і сама філософія. Його зародки помітні вже в мілетській школі, у загадково-глибокого мислителя Анаксимандра. Його „безмежна-невизначеність“ в захованому стані ховає в собі протилежності, „холоду“ і „теплоти“ котрі, ви-

ділившись з цієї хаотичної першо-матерії, утворили своїм сполученням воду, основу всіх інших річей. Вона, отже, виявляється продуктом двох ворожих сил; через їхню боротьбу неорганізований початок всесвіту, *ἀπειρον*, переходить в початок організований, — воду.

Творцем справжнього діалектичного світогляду був Геракліт Темний, котрий жив приблизно між 540—470 рр. до Р. Х., походженням з Ефеса, найбільше значної після Мілета торговельної грецької колонії в Малій Азії. На жаль з творів цього геніяльного філософа лишилися тільки незначні уривки; а між тим його ідеї тяжко вкладалися в терміни ще не досить на ті часи виробленої філософської мови; отже розуміли їх зле, і вказівки на них у пізніших письменників дуже ненадійні. Через те й про погляди Геракліта доводиться говорити лише в загальних рисах. Геракліт був, перш усього, продовжувателем гілозоїзма мілетської школи. Подібно до Фалеса і Анаксимена він розв'язував загадку буття шляхом матеріялістичної підстановки, але в радикально переутвореному вигляді. Він приймав огонь в якості *ἀρχή* початку і сутті річей. Огонь в недосконалих спостереженнях того часу уявлявся як одна з чуттєвих річей, але така, котра в той же час є живий рух: він сам безперестанно змінюється і змінює все, на що він впливає. У Фа-

леса і його послідовників *ἀρχή* володіє внутрішньою активністю, але ще не є сама активність, а у Геракліта вона саме такою і є. Він одкидає всяку статику, всяку нерухомість, всяку сталу основу явищ: „все пливе“ — універсальна формула його філософії.

Однак ми бачили різні сталі річи круг нас? Це-ілюзія, помилка чуттєвого сприйняття, відповідає Геракліт. В світовому потоці, у вічному горінні, річи тільки виникають і руйнуються. Коли нам щонебудь здається постійним, то це — наслідок тимчасової рівноваги протилежних рухів.

Зі всіх процесів природи огонь з найбільшою силою викликає думку про боротьбу, про жорстоке взаємне нищення ворожих один одному елементів. Якраз в вигляді боротьби, аби ворожости, *πολεμος*, Геракліт уявляє все буття, весь розвиток світу. В цій боротьбі протилежностей кожда річ необхідно переходить в свою протилежність.

Те ж відноситься і до всесвіту, як до цілого. Одними й тими самими шляхами він проходить циклічно два рухи: вниз ідучий і вгору-йдучий. Перший веде до перетворення світового огню в позірну-сталу стихію — повітря, воду, землю; другий до їх зворотного перетворення в огонь. Так світ на протязі певних періодів виникає з огню, зникає в нім, і відроджується знову, щоб знову згинути.

Що ж лишається в цій космічній течії? Тільки одно: закономірність її змін, послідовність повстання і зруйнування. Лишається, кажучи мовою пізніших філософів, — тільки одна діалектика.

Огонь, після Геракліта, є не тільки початок природи, він також сутність душі; частина первісного світового огню, замкнена в людській тілі, є його *λογος*, розум, організаційна сила життя. Тому вона і може сприймати зовнішній світ, з котрим вона односущна.

Історики філософії гадають, що вчення Геракліта про огонь, як джерело життя всесвіту, склалося під впливом східно-арійських вірувань, з їх культом вогню. Це досить правдоподібно. Літ за сто до Геракліта в східному Ірані з'явився великий релігійний реформатор Заратуштра (Зороастр), котрий надав старій народній вірі тамтешніх родин, спокінвічних огнепоклоників, надзвичайно досконалу форму і глибоко-філософський характер. Його доктрини своєю абстрактністю стоять на межі релігійних і філософських світоглядів; а своєю ієніяльністю вони здатні були зробити великий вплив на такого поважного мислителя, як Геракліт.

До того ж в ученні Заратуштри значуються де які елементи діалектики, хоча і в дуалістичній формі, котру Геракліт, людина іншої соціальної формації, мусів одкинути. Власне, Заратуштра уявляв світове

життя як постійну боротьбу двох початків, доброго і злого, Ахура-Мазда і Ангра-Майнію (Ормузд і Аріман в звичайному зіпсованому перекладі). Перший є втілення організаційної, творчої сили людської праці, другий — втілення ворожої йому стихійної природи. В космогонії Заратуштри два світових початки при творенню природи перебували ще спільно, і тільки потім поділилися для боротьби, завершенням котрої мусить явитись нове їх об'єднання: схема знову майже діалектична. Ясно, о скільки така віра могла підготувати шлях думки для Геракліта; а він напевне був ознайомленим з нею, бо в його часи малоазійські колонії Греків були навіть політично підлеглими персам — послідовникам Заратуштри*).

*) Релігія огню склалася до февдалізму, за патріархально-родового буття, і в них панує дух праці, а не дух визискування, що просочує собою релігії февдального типу. В старо-іранських віруваннях яскраво виявляється господарський характер, повага до праці — основа їх моралі. Центральним пунктом трудового господарства дрібної родинної групи, а потім сім'ї був, звичайно, огонь домовитості, особливо в суворім підсонні тих більш північних країн, звідкіля прийшли арійські родини в Мидії та Персії, та й тих східних узгір'ях Ірана, де вони перш усього отаборились. Таке походження культу огню. Арійці старої Індії, близькі родичі іранців, були, певне, первісно теж огнепоклонниками; найстаріші індуські боги багатьма вченими розглядаються, як різні „іпостаси“ то-б-то, виявлені в різних лицях окремі особистості і якості одного Бога — Агні, Огня.

Учення Геракліта мало великий вплив на пізніших філософів, і елементи діалектики можна знайти у всіх їх доктринах навіть на вигляд найбільш їй ворожих. Але діалектичний світогляд, як система, не розповсюдився в античному світі і навіть не збудовано філософської школи; Геракліта не розуміли, і популяризаторів для його не знайшлося. Розвиток старого суспільства, завдяки його кріпацькій організації, зі ходом часу припинявся, а потім прийшов до спикення і до деградації. Діалектика, філософічне втілення реального розвитку шляхом противенств, не мала міцної підпори в тодішній дійсності *)

Сам Геракліт, загадкова особа в своїм історичнім оточенню. Він був аристократом і реакціонером, ворогом „демоса“, що починав тоді заворушення в Ефесі і по інших містах Греції. Дивна фігура для носителя таких революційних філософських ідей! Тим більше, що в його часи існувала вже елеатська школа, виразниця консервативних думок аристократії, школа, котра займала діаметрально протилежну йому позицію. Ксенофан, Пармет, учили, що ніякого руху в дійсності нема, що єдине і загальне буття

*) І слово „діалектика“ тоді не мало свого пізнішого значіння. Воно зберігало своє буквальне розуміння: мистецтво суперечин і доказу, як воно викладалось, наприклад, софістами.

непорушне, незмінне, а все, що людьми прий-
мається як відмінність, тільки уява, одурення
чуття. Така точка погляду далеко зрозумілі-
ша і натуральна для прибічників нерухости
в суспільнім житті, як ни тяжко вкладається
в голові людей, не досить перейнятих автори-
таторною статичністю думки.

Геракліта виявляють як песиміста. В
його філософії світовий рух, дійсно позба-
влений поступовости, він іде у вічному
крузі і діяктика Гераклітова не являється
теорією розвитку у властивому розумінню
сього слова. Дуже можливо, що Геракліт,
як і елвати, прагнув душею до сталого й
незмінного. Але йому довелося жити в тор-
говельній колонії в часи швидкого її роз-
витку економічного й політичного, в часи
руйнування старих, близьких йому до серця
натурально-господарських і февдальних форм
життя. Зміни, що відбувалися навкруги,
можливо саме тому і вразили його свідомість
і рішачим чином вплинули на його
філософську думку, що дуже болісно ним
сприймалися. Але ж прийшовши до сумного
для нього висновку, що „все пливе“, все
змінюється, Геракліт з найбільшою совіст-
ністю і послідовністю думки зробив цей
висновок основою свого світогляду, не від-
шукуючи хибних заспокоєнь в признанню
пливучої дійсности ілюзій. Але тим більше
він мусів зістатись самітним в своїм оточенню.

Після Геракліта, діалектична схема зустрічається, з різними варіаціями, іноді в замаскованому вигляді, у більшості мислителів старого й нового часу. Але діалектичних світоглядів, в котрих ця схема виявляється всеохоплюючою, треба шукати тільки в пізнішу епоху, в філософії німецьких класиків-ідеалістів, Фіхте, Шелінга і особливо у Гегеля.

Вчення Фіхте є метафізика, в основі котрої лежить індивідуалізм. По зразку індивідуального „я“ Фіхте уявляє собі світове буття. Будучи ідеалістом, він суттю цього буття рахує думання, логічний розвиток понять, який формує, на його думку, всю дійсність. Первісним розумінням він визнає загальне або абсолютне „я“, котре є не що інше, як всесотворююча воля, чиста вічна активність.

Початок світового процесу міститься в тому, що це загальне „я“ змагається стати свідомим самого себе. Але активність не може тямити себе, поки вона не зустрічає перепони, котру їй довелося б перемогати; без явної перепони вона є тільки стихійний, невиразний інстинкт, несвідоме стремління до діяльності, а не сама діяльність. А позаяк крім загального „я“ поки що нічого нема, то воно і повинно утворити або знайти в собі опір самому собі. Цей опір зветься „не я“, або об'єкт, річ, матерія, фізична

природа. Так утворюється формула: „я утворює не я“, це б то первісна воля відокремлює від себе світ, щоб мати поле для своєї діяльності, через котру ця воля і приходить до самосвідомости.

Таким чином первісне, загальне „я“ розпалося; від нього відокремилось „не я“, і виходить, що само „я“ з сього менту стало вже не всім, а лише частинною, обмеженою величиною: його обмежує „не я“, опір, матерія. Кождий людський індивідум, взятий в своєму оточенню, є обмежене „я“, що знаходиться в боротьбі з відповідним „не я“, з зовнішніми об'єктами.

В міру того, як „я“ їх перемагає, воно досягая самосвідомости, то б то, в міру того, як людська діяльність опановує світом, вона стає все більш розумною. А розумність волі і є її моральна вдача. Через те наслідком успішної боротьби „я“ і „не я“ мусить виникнути зрештою ідеально-моральний світопорядок, що полягає в повній гармонії між людиною, як морально-активною істотою, і природою, як об'єктом чи ареною його практики.

Довільність будови не потребує особливих доказів. Навіть льогічно воно не витримує критики. „Я“ є поняття про індивідум, що склалося в людській практиці і зазначає особу в протилежність іншим особам, як окремий центр інтересів і стремлень. Отже

те загальне „я“, котре у Фіхте існує до всякого буття і ніякому іншому „я“ не протистоїть, є просто неможливе поняття, приложення слова „я“ до того, до чого воно зовсім не стосується. Але для нас цікаво інше, а саме примінення діалектичної схеми. Тут вона виступає в більш розвиненому вигляді, ніж у Геракліта. І справді, боротьба „я“ і „не я“ у Фіхте є процес, перш за все, проґресивний, котрий веде всесвіт наперед; подруге, явно організаційний, котрий приводить його до вищої форми організації — морального світоладу. В основі схована правдива думка: людство, в боротьбі з природою, організує її для себе і само організується у все більше досконалу систему життя. А на цю думку надягнено дві оболонки, дві схеми, котрі її затемнюють; одна індивідуалістична, що самовільно пристосовує до всесвіту поняття „я“, друга — ідеалістична, що підставляє під боротьбу реальних сил льогічні процеси, під трудові зусилля і стихійні опіри — творчість думання.

В „Філософія природи“ Шелінґа схема діалектики панує не тільки в цілому, але й зосібна, там вона систематично вживається, як метода будови.

Вихідний пункт і тут універзальне, творче „я“, котре втілюється в природі, являючись яко „об’єктивна система розуму“. Змагаючись до самопізнання, об’єктивний розум

приймає різні форми, від найпростіших до найскладніших, від неорганічної матерії, через світло, електричність, потім хемічну спорідненість, включно до живого організму, — ряд щаблів доскональності. Повстання цих форм означається обопільною дією протилежностей: так, матерія є наслідок рівноваги сил притягання і відштовхування, — теорія позичена у Канта. Щоб дати повну картину світа, Шелінґ почасти користується сучасними йому науковими доктринами, по части доповнює їх своїми гіпотезами, в більшости дуже довільними. Всюди старається він виставляти явище після схеми полярности, сполучення протилежних елементів, таких як позитивна і негативна електрика, магнетизм південного й північного бігунів, і т. д. В сьому виявляється вплив тодішнього розвитку фізики, — то був час великих винаходів на полі вчення про електрику та магнетизм, де схема полярности відіграє головну ролю.

Такі й ті способи, котрі Шелінґ прикладав і в інших частинах своєї системи: у вченні про „суб'єктивний розум“, т. б. то властиво, про духовий розвиток, котрий у нього йде від діяльності моральної до діяльності пізнання, а потім до естетичної, до життя мистецтва, як найвищої, — і у вченні про тотожність природи і духа. „Тотожність“ полягає в тому, що і природа і дух визна-

ються проявами „абсолютного“, котре уявляється в вигляді цілковитої байдужости, де злиті всі протилежності. Грунтовна протилежність — се відношення „реального“ і „ідеального“; із неї виникає вся різноманітність буття. В кождім явищі змішані реальність з ідеальністю, але в різних пропорціях; в життю натури переважає кількість перша, в життю духа — друга; всесвіт — се безмежний і безпереривний ряд, що охоплює всі можливі сполучення обох елементів; в своїм же цілім він замикає повне рівенство того й другого, як магніт з ріжними відносинами північного і південного магнетизму у всіх його точках замикає рівні суми їх обох.

В сих невиразних, довільних формулах ховається стремління зрозуміти всесвіт, як ланцюг розвитку, як процес переходу від меншої організованности до більшої. Але статика і консерватизм ще тяжили над думкою і сама наука ще не знаходила способів погодження ріжних форм в природі. Через те і у Шелінга ряд виявів „Абсолютного“ не являється історичним, — вищі форми не походять від нижчих після закону причинности. Всі вони виникають просто з „Абсолютного“, всі вони рівнобіжні між собою і звязані як частини одного божественного організму, — всесвітом, доцільно і еститично доповнюючи один одного. Це —

ніби застигла діалектика. Боротьба протилежностей і можливі їх сполучення відбуваються не в живій історії світу, а за її межами, поза часом і простором в „Абсолютнім“, прагнучим до самопізнання.

У вченні Гегеля завершується класична філософія німецького ідеалізму, і діалектика не тільки прикладається, але спеціально досліджується і формулюється як загальна метода.

Основу системи Гегеля становить думка, що світовий процес є не що інше як саморозвиток духу, або, що означає те ж — абсолютної ідеї, або, ще инакше, — божества. Діяльність духа є думання, воно відбувається шляхом поняття. Все розуміння історії світу міститься в тому, що дух крок за кроком розкриває свій зміст, переходячи від одного поняття до другого, та досягаючи все більш досконалого самопізнання.

„Поняття“ у Гегеля значить не те, що ми звичайно розумієм під цим словом, а щось далеко більше; означає не тільки символ певного ряду явищ, а саму сокупність цих явищ, дійсність, котру символ обхоплює, напр. поняття „релігії“ для нього теж, що й самі релігії, зо всім їх змістом і у всім їх розвитку. Ця надзвичайно дивна для нас термінологія пояснюється ідеалістичною підстановкою: „поняття“ підставляється у заміні данної суми явищ, як її суття, як

щось дізнаванно з нею тотожне. Таким чином життя всесвіту в суті своїй є зміна понять в думанню світового духа.

Метода, якою відбувається цей розвиток понять, є власне діалектична, до неї зводиться „льоїка“ світового процесу. Гегель досліджує цю льоїку, і знаходить її закони, котрі виявляються в певних схемах. Розглянемо основну з них, так звану „тріяду“.

Кожде поняття, як тільки воно означається, сформовується, негайно виявляє в своєму змістові ґрунтовну суперечність, котра, розгортуючись, перетворює це поняття в його протилежність. Напр., перше, найзагальніше поняття світової льоїки, є „буття“, воно здається з першого погляду звичайним, позбавленим жадної подвійності і суперечностей. Але як тільки воно мислиться в чистому, викінченному вигляді, так і починається в нім саморідний рух, котрий веде його до розкладу. Чисте буття, це значить — буття, в котрім нема нічого иншого крім буття, — ніяких особистостей, або конкретних відзнак. Але де немає ніяких особистостей і відзнак, там немає жадного змісту, тоб то взагалі немає нічого; отже, явно мається щось протилежне буттю — „небуття“. Чисте буття льоїчно перетворилося в небуття, бо в ньому було сховано діалектичне суперечча: щоб взагалі бути, треба бути чим-небудь; а щоб володіти

тільки буттям і більш нічим, неможливо бути чим би то ні було конкретним.

Перейшовши від „тези“ первісного поняття до „антитези“, його протилежності, думання прийшло в суперечність з самим собою, і розуміється, не може зупинитись на цім, а шукає виходу в дальшій русі. Вихід полягає в збудованню нового, вищого поняття — „сінтезиса“, котре об'єднує і гармонічно зливає зміст обох попередніх, усуваючи тим самим їх суперечність. В нашому прикладі такий сінтез є „становлення“, в розумінню про перехід чогось в щось інше. „Становлення“ замикає в собі і „буття“, і „не буття“ безпосереднє зв'язані в кождім моменті процесу: те що є, в той же час перестає бути, замінюючись іншим. Тріяда закінчена, „ідея“ зробила певний крок в своєму розвитку. Далі досягнений ступень стає початком також діалектичного руху, — а в дійсності також довільного мисленого будовання, — нова тріяда, і т. д.*). Такий метод ідеалістичної діалектики.

Коли всесвіт є розвитком світової ідеї, то розуміється, що ця ідеалістична метода мусить бути приміненою до всіх його явищ, — і Гегель прикладає її в своїй системі для кождої царини пізнання з надзвичайним

*) Иноді проміжних стадій до сінтезу буває не одна а дві і схема виходить не трехчленна, а чотирехчленна.

дотепом і послідовністю. Так напр. шлях розвитку природи йде від „тези“ матерії, котра сама в собі інертна, до „антитези“ невагових сил, як світло, тепло, електричність, що уявляють різні форми руху, але ще безжиттєві і нездібні до самотійного сталого існування, „сінтезою“ ж являється організм, сполучаючий в собі матеріальність і самотійне існування з живим рухом і т. ин.

Володіючи величезними енциклопедійними знаннями, Гегель зумів збудувати дійсно універсальну, всеохоплюючу систему, в котрій надзвичайно зграйно представлена картина світового процесу з одної точки погляду і за допомогою одної тої ж методу. Неможливо в коротких словах дати розуміння про її широту, витриманість і естетичну цілість: та це і не входить в наше завдання. Але історична роля і доля філософії Гегеля можуть навчити нас де чому багато.

Філософія Гегеля не тільки утворила школу, найбільшу й найвидатнішу в ХІХ віці, але й зробила великий вплив на весь науковий і філософський розвиток епохи, — до того ж, головним чином, оживлюючий, благодійний вплив. З цієї школи вийшли такі мислителі, як Фаєрбах, Лясаль, Маркс; більш посередне вона унапрямила уми до прийняття еволюційних ідей у всіх галузях науки. Тяжка, заплутано висловлена доктрина з надзвичайною силою опановувала умами і штовхала їх на-

перед далеко далі ніж здатний був піти сам її автор, уміркований німецький професор, поважний пруський урядовець. А про те, які були основи Гегеліянства?

Вихідний пункт, — ідеалістична підстанова, розуміння світового процесу, як саморозвитку духа в поняттях, — безперечно хибний. Метода — діалектика понять, — надзвичайно довільна, не підлягаюча точній научній формулюванню, по суті ж — наївний соціоморфізм. Чи ж не ясно, що напр., тріада є просто типова схема суперечки, де один співрозмовець виставляє одно твердження, другий — друге, суперечне першому, а наслідком діялього виробляється нове, котре приймає обоє перші і одхиляє побічності? Інакше, розуміється, не може і бути, коли під всі реальні процеси підставляється думання, ми ж знаємо, що воно є „мова“ „мінус звук“, або „розмова душі з самою собою“, і зрозуміло, що в своєму рухові воно відтворює хід живої, соціально-протікаючої мови. Але зрозуміло також, що несчисленні події природи і історії мають з „розмовою“ і „роздумуванням“ дуже мало спільного, щоб було їх можна без натягань і перекручувань обробляти після цієї моделі. В чім же полягала сила гегеліянства?

В тім, що воно було найповнішою й найстрункішою системою пізнання для тої

епохи. Треба пам'ятати, що пізнання — це організація досвіду. Якимиб ні були, після нашого розуміння, недосконалыми точка погляду і метода Гегеля, та він зорганізував за їх допомогою кольосальний матеріал, до того ж, завдяки витриманості його способів, симетрії у викладові, глибині обробки створилось таке ціле, котре для вивчаючих давало найбільше багатство змісту при відносно найменших зусиллях. Як ни тяжка була філософія Гегеля, але її змістовність і цільність переважала терпкість і сухість її форми, даючи можливість повніше оволодіти набутиим досвідом людства. Не випадково під важкими схемами у Гегеля часто можна знайти глибокі й правдиві пояснення ріжних фактів і явищ культури, особливо — розвиток штуки; не випадково також в других випадках Марксові досить було перевернути думку Гегеля, щоб мати правдиве розуміння річи: матеріал вже об'єднаний і зв'язаний багато більш придатний для дальшої організуючої діяльності, ніж розрізнено-хаотичний. Система Гегеля була истиною на той час; хай загальні її схеми тепер зруйновані, але багато з її змісту збереглося і до сього часу, а в свій час найкращими були також її форми.

Деякі письменники пробували відокремити діалектику Гегеля від його ідеалістичної системи, признаючи першу й відкидаючи другу. Це — помилкове розмежовування.

Діалектика Гегеля була ідеалістичною і не могла бути інакшою: моделю для неї послужили процеси обговорення і роздумування, котрі належали до сфери ідеології.

• Коли ми розглядали матеріялізм і споріднені йому світогляди*), то для нас вияснився переважено їх споглядальний характер, обумовлений їх соціальною основою: вони вироблялися класами і групами, котрі не виконують в виробництві безпосередньої трудової ролі, не стикаються просто з опіром зовнішньої природи. Тепер перед нами пройшло декілько діалектичних систем. Що їм в більшій мірі властивий активний відтінок, це очевидно з першого погляду. Але чи можна їх визнати філософією активності? Чи дійсно вони позбавлені того пасивного відношення до світу, котре ставить хибу інших систем?

Ось Геракліт, приймаючий за суть світу рух, не знаходячий у всесвіті нічого іншого, крім вічних перетворень споконвічно-діяльного огню. Але в якому відношенню до цієї течії буття стоїть сама його філософія? Маркс означив різницю споглядального і активного світогляду такими словами: „по-

*) Про се читач може знайти в книжці А. Богданова „Філософія живого опыта“, з котрої ми взяли для цього видання тільки один розділ під заголовком „Діалектичний матеріялізм“ (Пр. Перекладчика).

передні філософи тільки в ріжний спосіб витлумачували світ, тепер же справа йде про те, щоб змінити його". — Чи дає система Геракліта що небудь інше, крім витлумачування світу? Ні, вона констатує рух всесвіту, вона пояснює його образуючою підстановкою огню. Вона не ховає в собі ніякої тенденції для того, щоб „змінити“ світ, то б то певно і пляномірно впливати на течію річей. З неї не випливає ніякої програми активного переустрою світа людством.

В ряді тисячеліть людство провадить боротьбу з ворожими йому стихіями. Світ — терен цієї війни. Коли філософія зводиться до опису і пояснення світа, то для боротьби з природою вона те саме, що мапа театру війни для дієвої армії: вона дає користну й необхідну орієнтіровку, але не більш того. Філософія активності мусить дати не тільки це, але і цілий плян походу, програму завойовання стихії працюючим людством. Плян компанії може бути лише тоді вдалим, коли він упірається на точні мапи, і взагалі на повне знання місцевих умов. Так і філософія активності необхідно виходить з опису і пояснення світу; але це „витлумачування“ світу в ній відріжняється тим, що з його само собою випливають напромак і методи практичного прогресу. Тоді перед нами дійсно така філософія, котра „зміняє світ“.

Вчення Геракліта є лише споглядання мирової активності, але не світова програма людської практики.

Але, може бути, що діалектичний ідеалізм німецьких класиків задовольняє вимоги, які Маркс поставив до філософії? Коли світ пояснюється, як саморозвиток творчого „Я“, чи абсолютного духа, то чи не є це справжня теорія прогресу всесвіту і чи не вказує вона шляхів і методів для людської активності, проявом котрої вона визнає і саму людину? Але — як розумів німецький ідеалізм саму активність?

В першій з 11 приміток до Фаєрбаха Маркс писав:

„... в протилежність матеріалізму, ідеалізм розвивав принцип діяльності, але лише абстрактно, бо ідеалізм з самої своєї природи не знає реальної чуттєвої діяльності, як такої.“ Чому ж власне він не знає її? Тому що вона ховається від нього за ідеалістичною підстановкою. Він бачить суть її в думанню, таким чином світова практика має для нього теоретичний характер. Але завойовання світа людством в своєму ґрунті не теоретичний процес, хоча теорія служить його могутньою зброєю, як війна не є вивчення місцевості й обговорення пляну дій, хоча і те й друге необхідні засоби для неї. Коли замість живої активності праці підставлена абстрактна активність

думання, то не можна мати філософії дійсно змінючої світ. В пляні компанії (дії) основним і первісним елементом розрахунку повинна являтися реальна боєва сила вояка, а не науково-стратегічна сила отамана: інакше це буде лише військовий умогляд. Ідеалізм був умоглядною доктриною — і тому не міг бути філософією конкретної діяльності.

Ніякий світогляд не в силі вирішити свого завдання, коли тільки він перейнятий духом індивідуалізму. Річ в тім, що конкретна людська діяльність в суті не індивідуальна, а соціальна. Тільки перед колективом може ставитись завдання — перетворювати світ; індивідум для нього незмірно малий. Тому, коли одно „я“ протиставляє себе всесвітові, як безмежному „не я“, — а власне таким і є вихідний пункт німецького ідеалізму, то воно може стати до світового процесу або в споглядальне відношення, або в умоглядно-активне, т. є. лише псевдодіяльне відношення; останнє ми бачимо в ідеалістичній діалектиці.

Отже, вимагалось вивести діалектику за межі індивідуалізму. Для буржуазного думання се було неможливим, воно наскрізь індивідуалістичне. Нове світорозуміння мусіло знайти підпору в досвіді нової класи. Перехід відбувся не зразу. Проміжним етапом явилась філософія Людвіга Фейєрбаха, в 30-х—

40-х роках минулого віку. Фаєрбах був спочатку Гегеліянцем, та навіть і лишився ним в тому відношенню, що зберіг спосіб розвитку думки в діалектичних схемах. Але він був людиною палкого почуття і не міг примиритися з абстрактною сухістю гегеліянства. Він постановив повернути філософію з холодних верховин ідеї, що саморозвивається, до безпосереднього, чуттєво-конкретного життя, взяти реальну людську істоту за основу і центр своїх будівель, зробити філософію „антропологією“, самовизнанням людини.

„Стара філософія“, — каже Фаєрбах в „Основах філософії будучого“, — „виходила зі становища: я є уявна, тільки думаюча істота; тіло не належить до моєї сутності; нова починає з становища: я є дійсна, чуттєва істота; моє тіло належить до моєї сутності; більш того — воно в своєму цілому є моє „я“, це сама сутність.“ Це, звичайно, матеріалістична точка світогляду. І Фаєрбах був, в загальному, матеріалістом. Але оригінальність його поглядів полягає в тому, що він розумів людину не як відокремленого індивіда, не як незалежне „я“, хоча б і тілесно: він зауважив і глибоко відчув життяву неповноту окремої, ізольованої особи, і з більшою силою вказав на той факт, що тільки силою єднання утво-

рюється розумна, думаюча істота.

„... Тільки при погляді одної людини на другу запалюється світло розуму“, — каже він. — „... Тільки через стосунки людей, тільки шляхом одної людини з другою виникають ідеї. Не в самотині, а разом з другим досягає людина понять і взагалі розуму. Дві людини необхідні для сотворення людини — духової, як і фізичної“ ... Ми вже знаємо, що се й правдива, і все ж в формуліровці Фаєрбаха далеко ще неповна, незакінчена думка. Коли з „розмови“, з мови зародилось думання, то сама мова виникла з спільної праці, і не двоє людей, а трудовий колектив був джерелом розвитку духового життя. Але все ж це було великим поступом наперед в порівнанню зі старими наївно-індивідуалістичними доктринами, для котрих пізнаючий суб'єкт був якимсь вічним Робінзоном на острові свого досвіду серед океану всесвіту.

Те що зв'язує людину з людиною і викликає стосунки між ними, це, після думки Фаєрбаха, є почуття, а власне любов; і до того не соціальний інстинкт, що розвивається в колективній праці, а звичайна, особиста любов, напр., між мущиною і жінкою, або між двома друзями. Це — індивідуальне почуття, а не соціальний зв'язок. Виходить — справжнього відкинення індивідуалізма у

Фаєрбаха ще немає; він тільки стоїть на шляху до такого відкинення.

Річ в тому, що він ідейний представник дрібної буржуазії, кляси надзвичайно роздвібленої, перейнятої духом приватної власности, і отже по своїй природі індивідуалістичної. Але в ті часи дрібна буржуазія, що руйнувалася з одного боку силою капіталу, а з другого віджившим державним устроєм, в кращій своїй частині мала настрої революційний і шукала нових умов життя. Несила окремої особи серед стихійних сил суспільства відчувалася дуже боляче; на цьому ґрунті виникали стремління, що знаходилися в суперечності з індивідуалізмом; в економічній царині вони втілювалися в невиразних напів-соціалістичних утопіях; в філософії вони знайшли собі найбільш яскравий вираз в ідеях Фаєрбаха. Але натурально і зрозуміло, що дрібно-буржуазна свідомість не могла при цьому вийти за межі своїх звичайних методів і досвіду: як народжуючі в ній утопії не були дійсним соціалізмом, так і філософські шукання були далекими від колективістичної точки погляду на світ. Визнаючи відокремлену особу неповним єством, Фаєрбах доповнює її не більшим за те, що робила в самому житті родина. Родина — остайня скалка старовинних родових колективів серед мінливого суспільства — певне, явилась,

можливо, несвідомо для самого філософа, ґрунтом і зразком для його будовань. Коли кажуть, що „дві людини необхідні для сотворення людини, духової, як і фізичної“, що „людина з людиною — єдність „я“ і „ти“ — є Бог“ то він цілком виявляє таємницю своєї думки. Дві людини і любов між ними — се вихідна точка філософії Фаєрбаха, але також моногамічної родини. Тут пояснюється та роля, котру він відводить почуттю, коли, напр. оголошує любов доказом існування речі поза нашою свідомістю. „Нема — каже він — ніякого іншого доказу буття, крім любови і відчуження взагалі; тільки те й існує, чие буття дає тобі радість, а чие небуття викликає страждання“. Такий настрій у нього віє звідусюди і окутує в поетичну форму найбільш уявні питання.

„Ми відчуваємо, — пише він — не тільки дерево і каміння, не тільки шкілет і кістки; ми відчуваємо також почуття, коли стискаємо руки відчуваючої істоти, або доторкуємось до її уст; приймаємо вухами не тільки шум води й шелестіння листя, але також щирий голос любови і мудрости; ми бачимо не тільки зеркалові поверхні й квітчасті малюнки, нашому поглядові приступні а й людські погляди. « Отже, предметом почуттів являється не лише зовнішнє, а також і внутрішнє, не

тільки тіло, а і дух, не тільки річи, а й наше „я“. В індивідуалістичнім суспільстві тільки родина зберігає ще (тай вона розуміється не завжди) ту степінь близькості між людьми, при якій людям може здаватись, що вони сприймають чужі думки й чуття.“

Релігія — головна річ дослідів Фаєрбаха. Свій власний, в суті анти-релігійний світогляд він окутує в релігійну оболоку. Розкрити соціяльне розуміння і походження релігії він, розуміється, не міг, бо суспільно трудова єдність лишилася поза полем його зору. Одначе він розумів, що в індивідумі шукати основи релігії неможливо. І знову він зайняв проміжню позицію. Релігія, на його думку, виявляє „родові тенденції людства, родову суть людини“, після його термінології. В релігії людина мислить і відчуває безмежне; це значить, як каже Фаєрбах в „Сущність християнства“, — що здібність думання, здібність чуття безмежні, розуміється не в окремім, приватнім прояві, а в родовій суті людини. Божество є мальовнича уява про неї, котре людська фантазія відокремила від самої людини і оселила за нею, над нею. Через такі уявности не можна пояснити релігію в її живій конкретності.

Маркс з приводу цього зауважує (в прим. 6-й і 7-й): „Фаєрбах зводить суть релігії до суті людини. Але ся остайня

не є якась то абстракція, що знаходиться в середині окремого індивідуума. В своїй дійсності вона є сокупність суспільних відносин... Фаєрбах не бачить, що «релігійне чуття» само являється суспільним продуктом, і що абстрактний індивідум, котрого він аналізує, в дійсності належить до певної суспільної формації“.

Сам Маркс і був тим мислителем, котрий вперше зумів зрозуміти і дослідити соціальну суть людини. Для його вихідним пунктом був не індивідум і не дрібний, одживаючий відломок родових колективів — моногамна родина, а нова, що народжується, працюючий колектив — робітнича кляса.

Фаєрбах був матеріяліст і діялектик, але він не утворив матеріялістичної діялектики. Його матеріялізм лишався на споглядальній точці погляду, його діялектика відносилася лише до розвитку ідей, а не до самої дійсності. Маркс від нього багато де чому навчився, але й радикально перетворив основи його світогляду, — багато радикальніше, ніж сам Фаєрбах перетворив стару філософію. Хоча Маркс і називав свою доктрину „матеріялізмом“, але її центральне поняття не „матерія“, а практика, активність, жива праця.

В першій сцені знаменитої трагедії Гете доктор Фауст шукає принципу життя. В розгорненій біблій він читає: „Спочатку було

слово". Могутнє Слово є лозунг авторитарного, релігійного світогляду. Фауст відкидає його і приходить до висновку: „Спочатку була Думка“. Це лозунг ідеалізму. Фауст і ним не задовольняється. Остаточне вирішення, яке він приймає, таке: „Спочатку була Дія“. Цей лозунг вперше послідовно і систематично був переведенним філософією Маркса.

„Треба зрозуміти дійсність, як практику,“ — вчив Маркс. Але що таке людська практика? Перш за все, це боротьба зі стихійністю природи, процес її підлеглости людині, т. є. виробництво. Воно провадиться не індивідуальними, а колективними силами, і тому практична природа людини є природа соціальна. В ній і треба шукати пояснень для всього розвитку людства, для форм його життя й думки.

Умови й засоби виробництва примушують людей ставати в певні взаємовідносини: звичайне співробітництво, поділ праці, виміна і т. д. Ці відносини — „економічні“ — утворюють стрій суспільства, його ґрунтовну організацію. На ній зростають, і отже, нею означуються „ідеологічні надбудови“ — форми політичні, правові, мораль, штука, наука, філософія. Виробництво з його економічною організацією Маркс зве „суспільним буттям“, всю систему ідеології — „суспільною свідомістю“.

Виробництво не є нерухоме „буття“ в розумінню старовинної метафізики; воно є боротьба, процес, справжнє „творення“. Своїми працьовими зусиллями суспільство змінює зовнішню природу, оточення; але, знаходячись в свою чергу в залежності від неї, змінює і свою власну природу. Воно збільшує енергію своєї праці, удосконалює її засоби, взагалі — розвиває свої „творчі сили“, а разом з тим неминуче розвиваються і виробничні відносини, вся „економіка“ суспільства. Нові відносини виробництва вимагають і нової ідеологічної надбудови. Але вона виникає не відразу, і тим більше не відразу набуває панування, котре на протязі певного часу продовжує ще належати старим ідеологічним формам. Таким чином між економікою та ідеологією суспільства розвивається суперечність, котра робить утиск і затримує поступ творчих сил. Набираючи сили, вона переходить в реальну боротьбу соціальних сил і закінчується революцією. Попередня надбудова руйнується і гине; на зміну їй отримують панування нові форми, політичні, правові, ідейні, котрі являються відповідними до досягнутого рівня творчих сил і устрою суспільства. Суперечність усунена, затримка економічного поступу відпадає; суспільство стає знову в стан „органічного розвитку“, поки він не доведе до нового розходження бази і надбудови, до нового на-

громадження суперечностей, до революційної кризи.

Що торкається суспільних сил, в боротьбі котрих підготовлюються і виконуються такі перевороти, то ці сили являються у вигляді суспільних клас. Займаючи різне становище в виробництві, люди в залежності від цього володіють різними інтересами і засвоюють ріжний уклад мишлення: таким чином відбувається їх угруповання в соціальні класи. Класа пануюча неодміно хоче утримати і закріпити своє панування; засобом до сього являються відповідні форми ідеології, отже вона їх боронить і бореться з ними, коли вони вже стоять в суперечності з виробничими відносинами і затримують поступ суспільства; така була роля февдалів, духовних і цивільних, коли народжувались капіталістичні буржуазні відносини, така в наші часи роля буржуазії. Навпаки, класи зацікавлені, після свого становища, в розвиткові виробництва, неодмінно виробляють нову прогресивну ідеологію, і борються за її панування, котре виявляє також їх власну перевагу в суспільстві; це робила буржуазія в епоху своєї визвольної боротьби проти февдальних клас; це робить тепер пролетаріят. Так силою антагонізму клас іде історія.

Наукова філософія, як одна з форм ідеології, уявляє знаряддя боротьби клас. Вона повинна вияснити закони і напярмок

суспільного розвитку, і тим самим надавати
пляномірність боротьбі за вищі соціальні
форми та підкріплювати активність клас —
носителів будучини. Вона, отже, є класова філосо-
зофія для нашого часу, власне, пролетарська.

Ми бачимо, що се, дійсно, активний
світогляд. Метод, котрим він збудований,
Маркс називав матеріялістичною діалектикою,
противно ідеалістичній діалектиці Гегеля.
І той і другий означали діалектику як роз-
виток через суперечности; але для
Гегеля справа йде про суперечности внутріш-
нього руху розумінь, про боротьбу різних
сторон ідеї, котра самовизначається; а для
Маркса — про суперечности реального
життя, про боротьбу реальних сил. Боротьба
людства з природою, боротьба клас серед
суспільства — ось діалектичні моменти історії
в розумінню Маркса, — процеси не логічні,
а „матеріяльні“ після його недосконалого
вислову. Грунтовним і постійним двигуном
історії, треба відзначити, являється тільки
перший з цих двох; другий — похідний
і тимчасовий: боротьби клас не було
в первісно-родовім суспільстві, вона виникла
і поступово розвивалася в пізніщих суспіль-
них формаціях, але необхідно буде одкинена,
разом з самими класами, в соціялістичному
суспільстві.

У всякому разі, нова діалектика зберегла
багато рис старої, особливо схему „тріяди“.

Всі будови „капіталу“ перейняті нею; головна з них резюмує хід розвитку суспільства в цілім. „Тезою“ являється звязок виробників з засобами праці на ґрунті дрібного виробництва; „антитезою“ — експропріяція виробників з переходом до виробництва великого при капіталізмі; „синтезом“ — експропріяція експропріаторів, відбудова звязку виробників з засобами виробництва шляхом переходу сих остайніх в руки всього суспільства, соціалістична організація. Розвиток виміни і капіталізму розкладається також на цілий ряд анальоїчних трьохчленних схем і т. д.

До переходу одного члена „тріади“ в другий пристосовується одна із схем „Дьоїки“ Гегеля — перетворення кількості в якість (і навпаки). В боротьбі двох сил поволі змінюється їх кількістю відношення, наприклад сила класи прогресивної зростає, сила консервативної зменшується; але до певного моменту — поки перевага, хоча б невеличка, лишається на боці другої з них, суспільство „якісно“ являється все тим же, напр. капіталістичним. Але як тільки перевага схилилася на другий бік — вигляд суспільства „якісно“ змінюється: в нім одержує панування друга класа, а з нею — інші відносини, інші форми ідеології, взагалі — нова організація. Це епоха переустрою, різкого плижка в ході розвитку.

Користуючись нашими методами, ми з самого початку означили діалектику так: організаційний процес, що йде шляхом боротьби протилежних тенденцій. Чи гóдиться це з розумінням Маркса? Очевидно не зовсім: там справа йде про розвиток, а не про організаційний процес. А що значить слово „розвиток“?

Це вислов, порівнюючи невиразний; звичайно він пристосовується до розуміння зусилення, ускладнення яких небудь комплексів, реальних, або абстрактних; напр., говорять про розвиток організму, розвиток машин, розвиток хвороби, розвиток суперечностей. В першому, а по часті і в другому прикладі є навіч елемент зросту організованості, в двох остайніх його нема. Іноді те ж саме слово виявляє просто безперервний ряд змін, що впливають одна з другої, напр., коли розрізняють „прогресивний“ і „регресивний“: коли ми скажемо, що в другій половині життя організму його „розвиток“ стає регресивним, то ясно, що тут в цей вислов ми не вкладаємо навіть відтінку зусилення, або ускладнення процесу життя, про який іде мова, а маємо на увазі його зміну взагалі.

Таким чином основне поняття діалектики у Маркса, як і у Гегеля, не досягло повної ясності і закінченості; а завдяки

цьому саме примінення діалектичного методу робиться не точним, до його схем примішується свавільство, і не тільки межі діалектики лишаються невиразними, а іноді й само розуміння її дуже перекручується.

Виясненню і обороні матеріялістичної діалектики присвячено де кілька розділів в великій полемічній праці проти Дюрінга, написаній Енгельсом і, безперечно, зрадагованій Марксом. Прослідкуємо головні думки цих розділів — про діалектичні суперечности, про запереченне заперечення, про перехід кількостних змін в якісні.

Поки ми розглядаємо річи в спокійнім і неживім стані, кожду з окрема, одну за одною, — так каже Енгельс, — ми не натикаємося в них на жадні суперечности... Але цілком инше маємо тоді, коли ми беремо річи в їх рухові, в їх відмінах, в їх житті, в їх співділанні: тоді ми відразу вступаємо в поле суперечностей. Сам рух вже є суперечність. Навіть звичайне механічне переміщення може відбуватись лише в той спосіб, що річ в один той самий мент знаходиться в однім місці — і в другім, що вона і знаходиться і не знаходиться в даннім місці. Рух уявляє не що инше, як безпереривне встановлення цієї суперечности і в той же час її безпереривне розвязання... Ми бачили, що й життя складається перш за все з того, що певна істота в кожду мить явля-

ється тою ж самою — і іншою. Отже життя є суперечність, належна певним речам і процесам, що постійно в них виникають і розв'язуються; як тільки ця суперечність зникає, припиняється саме життя, наступає смерть!!..

Під реальною суперечністю можна розуміти тільки одну: боротьбу реальних сил, двох протилежно направлених активностей.

Чи про це говорить Енгельс? Очевидно, ні. Для механічного руху він бачить суперечність в тім, що тіло і знаходиться і не знаходиться в данному місці, як вказував елеат Зенон, котрий цим хотів доказати реальну неможливість і химерність руху.

В суті Енгельс, як і Зенон, виявили тільки суперечність двох понять, котрі прикладаються до руху, понять „знаходиться“ і „не знаходиться“ там то, — а не суперечність реальних сил або тенденцій. А суперечність двох понять є тільки ідеальна, тільки в думанню існуюча суперечність, зводить до нього фізичний факт — рух — значить переходити на точку погляду ідеалізму, повертаться до діалектики Гегеля, замість того, щоб творить матеріялістичну діалектику.

При цьому, коли досконало дослідити справу, то ми переконаємося, що поняття „знаходиться“ пристосовано до річи, котра рухається неправдиво. Треба пам'ятати, що поняття виникають з досвіду і відносяться

до досвіду, а не живуть сами собою. Коли ми говоримо, що „рід знаходиться в певнім місці“, то які факти досвіду ми цим висловлюємо? Або такий випадок, що ми не можемо констатувати для даної річи ніякого переміщення, або, навіть могли би, але переміщення не являється для нас в суті важним. не звертає нашої уваги. Друге значіння слова саме звичайне. Коли напр. запевняють, що папа „знаходиться“ в Римі, то цим зовсім не хочуть сказати, що він непорушний, а лише відзначають обмеженість його переміщень і можливість знайти його в певних просторових рямцях. Тут поняття „знаходиться“ не дає приводу до жадної діалектичної суперечности: папа міг би надмірно переміщуватись в своїй кімнаті, в своїм палаці, або й по цілому Римові і все ж таки не можна було би говорити, що він і знаходиться в Римі і не знаходиться там, — „знаходиться“ тай тільки.

Але елеати, а за ними Енгельс взяв і слово не в тому значінню, а в такому, коли воно означає відсутність руху, нерухомість: рід „знаходиться“ в певнім місці і більше нігде; ніякого переміщення нема, або справедливніше, не доводиться помітити. Але взяти в такому розумінню, слово „знаходиться“ явно не стосується до річи, котра рухається, бо відповідає зовсім не тим фактам досвіду, котрі означуються словом

„рух“; тоді треба сказати так: річ не знаходиться в якимсь певнім місці, а переміщується. Суперечности знову нема. Щоб мати її, треба вжити одно і те ж слово спочатку в першій, розгляненій нами значінню, потім в другій. Але ж хіба зміст діалектики в зневазі до точного розуміння понять?

Цілком анальоґічне непорозуміння мається у Енгельса з суперечністю, що полягає в життєвому процесі: там слова „бути тим же самим“ вжиті один раз в звичайному приближному значінню, другий раз в метафізичному, абсолютному, і суперечність викликана різницею двох понять, котрі висловлюються одним символом.

Для ідеаліста цілком натурально пояснити рух суперечністю або боротьбою ідей „знаходження“ і „незнаходження“ в певнім місці. Для реаліста це недопустимо. Чи належить зробити звідсіля висновок, що рух не можна розглядати, як процес діалектичний? Абсолютно ні. Але його діалектика не там, де по гегеліянському методу знайшов її Енгельс.

Сам Енгельс згадав, що суперечність виступає на сцену там, де річи беруться „в їх взаємодіяльності“. Дійсно, тільки там мається реальна сутичка сил, реальна зустріч протилежностей. І саме цього немає в діалектиці руху, як її виявляє Енгельс: ні про яку взаємодіяльність річі,

котра рухається, з другою він не каже. А як тільки вона приймається на увагу, виявляється і „суперечність“, але не тільки поняття, а фізичних сил.

Річ завжди рухається в якому небудь оточенню, то б то в простіровому відношенню з іншими річами. Це оточення виявляє до неї опір, що протиділяє механічній енергії переміщення; опір може бути більшим або меншим, — в світовому ефірі він дуже наближається до нуля, в повітрі помітно вже при звичайних умовах, в воді дуже великий, в твердих річах величезний, але він існує і він в тій чи іншій мірі поволі нищить силу руху. Доки ся сила переважає його, рух продовжується, в певний момент приходить до рівноваги і річ спиняється; бувають випадки, коли опір, хутко зростаючи, в свою чергу одержує перевагу, і рух річи змінюється на противний, напр. випадок „одбиття“ при вдарах тугих річей. Тут маємо навіч не тільки „суперечности“ чи справедливіще відпорности, термін багато зручніший для матеріялістичної діалектики, — тут є і перехід кількостних відмін в якостні: зменшення скорости приводить до зміни руху спокоєм або противним переміщенням.

Та ж справжня „діалектика руху“ прикладається до механіки щоразу, коли спокій річі ставлять у вигляді суми двох рівних

і протилежних скоростів, взаємно знищуючих одна одну, і т. ин.

Треба ще додати, що голий рух, про котрий говорить Енгельс, навіть не згадуючи про оточення, в котрім він відбувається, позбавлений жадного організаційного характеру. Навпаки, рух, взятий в звязку з відпорністю оточення, тяжить до сталої рівноваги, котра є особливий нижчий тип організованости, належної до так званої „мертвої“ природи; отже, в такому вигляді рух може прийматись в якості процесу організаційного.

Цілком анальоґічне розгляненому і те непорозуміння, в яке впадає Енгельс з приводу діалектики життя. Життя в дійсности, діалектичне, але не в тому розумінню, що організм суперечить самому собі, будучи одночасно і „тим же“ і „не тим же“. Ні, суть полягає в іншому: організм бореться з своїм оточенням; він безперестанно віддає йому свою енергію, котру витрачає, і безпереривно ж забирає його енергію; він лишається „тим же“, остільки два цих процеси приблизно урівноважуються, робиться іншим, „не тим же“, остільки один з них переважає над другим.

Ось ще приклад з поданих Енгельсом: „Вища математика в ряді своїх ґрунтовних положень містить ту протилежність, що

проста і крива лінія при певних умовах тотожні.“^ε Справді, аналітична геометрія розглядає просту, як особний випадок кривих ліній („крива безмежно малої кривизни“), і розкладає криві на безмежно малі елементи, з котрих кожний з особна приймає за відтинок прямої. В голові того, хто виучує, ці абстракції можуть з незвички викликати дуже велику „суперечність“; але жадної реальної суперечности тут нема. В реальному досвіді зовсім і нема ні прямих ні кривих ліній, про котрі говорить геометрія, тоб то маючих тільки довжину, але жадної ширини і товщини. В досвіді є бруски, дроти, рейки, отраментові лінії на папері, все річі фізичні, котрі в обчисленню замінюються абстрактними симболами „ліній“, через те що в даний момент дослідувача не цікавить їх широта, товщина і інші якості, а цікавить лише їх довжина. Рейка володіє не тільки кривиною, але навіть взагалі неправильною формою, в чому легко переконатись за допомогою мікроскопу; одначе коли кривизна і неправильність форм не о стільки великі, щоб перешкоджати нормальному рухові потягу, рейка зветься зовсім слушно прямою. Суперечність в двох зазначеннях рейки, як прямої і як маючої невелику кривість, зводиться до подвійного уживання слова, в приближному і абсолютному розумінню, як се було і в попередніх прикладах.

І знову таки, вища математика діалектична, але инакше і глибше, ніж покладає Енгельс.

Всі величини суть абстрактні символи реальних річей або процесів. Але основна роля в аналітичній алгебрі і геометрії належить безмежно-малим величинам. Що виявляє цей символ? Зменшення перемінної величини до такої ступені, щоб вона ставала меншою любої данної величини. Але коли перемінна величина зазначує який небудь реальний процес, напр., рух річі, як великість її скорості, то яким чином вона може бути доведена до безмежно-малої? Очевидно, для цього треба, щоб данному рухові протиді- лала друга, сила направлена в противний бік, при тому зростаюча в своїй енергії до того часу, поки вона не знищить всю скорість першого руху. Виходить, безмежно-мала є символ боротьби двох сил, з котрих одна нищить другу. Межа ж безмежно-малих є нуль, тоб то відсутність усякої великості, символ повного знищення обох сил, повної рівноваги. Кількісна зміна тут переходить в якісну, великість в відсутність великості, рух в спокій.

Упустивши з уваги це живе розуміння діалектики, Енгельс і Маркс втратили також можливість пояснити перехід кількості в якість. А про те після нашого дослідю пояснення виходить дуже простим. Коли той чи інший процес-рух річі, життя організму,

розвиток суспільства—означається боротьбою двох протилежних сил, то поки переважає кількісно одна з них хоча б і небагато, процес іде на її бік, підлягає її напрямкові. Як тільки друга сила, зростаючи, нарешті зрівняється з нею, зразу ж міняється весь характер процесу, його „якість“: або він припиняється, або, з дальшим, хоча б незначним збільшенням другої сили, приймає напрямок протилежний попередньому; в обох випадках наші почуття повідомляють, що перед нами щось „якісно“ інше, ніж перед тим.

Улюблений приклад у Енгельса до цієї теми — кипіння води. Коли нагрівати при звичайних умовах воду, то поки її температура зростає, допустім, од 0° Цельзія до 99° , навіть $99,9^{\circ}$, вода лишається в спокійному стані. Як тільки досягнуто 100° , вона приходить до бурхливого руху і починає хутко перетворюватись в газовидне тіло — пару, з цілком іншими якостями ніж вода — плинність. Коли се діалектичний процес, то в чому його суть? Відповідь на се дається механічною теорією теплоти. Вода при всякій температурі випарюється, тоб то перетворюється в газ, але визволенню пари перешкоджає давління повітря. Відбувається зустріч двох сил: давління пари направлено з плинности на вні, повітря — зовні на плинність. Нижче 100° С давління пари менше атмосферного і не може перемагати

Його, отже пара тільки потроху сходить з поверхні води, домішуючись до оточуючого повітря. Але з підвищенням температури тиснення пари зростає, а при 100° воно рівне атмосферному, і отже знищує його протиопір. Тоді й відбувається визволення пари — одна з революцій в становищі води.

Що справа тут іде саме про боротьбу двох реальних сил, це ствержується дуже простими експериментами. Нагріємо воду степеней до 70 і поставимо її під дзвін повітряного смока. Після не довгого висмоктування повітря вода раптом закипить. Через що? Через те, що віддаляючи повітря частину, ми зменшуємо його тиснення, тобто одну з двох сил, котрі борються; друга сила, котра була меншою, таким чином зрівнюється з нею, і „перехід кількості в якість“ кипіння відбувається не при 100° а при 70° .

Ряд непорозумінь виникає у Енгельса також з „тріадою“ розвитку. Згідно з ученням Гегеля, в розвиткові поняття „антитеза“, друга стадія, уявляє заперечення першої (напр. „не буття“ — заперечення „буття“, „кількість“ — заперечення „якості“, і т. д.); третя ж стадія, „синтез“, є заперечення заперечення, тобто знову позитивне поняття, котре мусить по формі бути подібним до тези, але вище й багатше по змістові (напр. „становлення“ споріднене з „буттям“, але

більше змістовне і більш досконале). Все це Енгельс приймає у відношенню до реальних процесів, навіть не стараючись пояснити, через що саме такий зв'язок різних ступенів розвитку. Ось які ілюстрації дає він до цього „закону“.

„Візьмемо ячмінне зерно. Мільярди подібних зернят підлягають розмолуванню, печінню, шумуванню для приготування пива, і таким чином загибають. Але коли таке ж ячмінне зерно знайде нормальні для його умови, попаде на відповідний ґрунт, то під впливом тепла і вохкості в нім відбувається інша, йому властива зміна: воно зростає. При цьому зерно як таке гине; воно заперечується; замість його виникає з його рости́на, заперечення зерна. Але який нормальний хід життя рослини? Вона росте, цвіте, оплоджується і вироблює, нарешті, знова зерна; а як тільки вони вистигли, колос одмирає — в свою чергу заперечується. Це заперечення заперечення дає нам врешті знову ячмінне зерно, але вже не одно, а з двадцять або тридцять“. Далі Енгельс пояснює, що крім такого кількісного зростання, тут можливий і якісний прогрес: в ряді життєвих циклів рослини розвиваються, переходячи до більш пристосованих, до більш досконалих форм.

Другий приклад: громадська власність на землю існувала первісно у всіх культурних народів. Пізніше вона стає шкодливою

для економічного розвитку, тоді на зміну їй поширюється її заперечення — приватна власність. В наші часи в свою чергу вона стає затримкою для розвитку виробництва; врешті історія мусить прийти до громадської власності на землю: заперечення заперечення. По формі ця стадія подібна до першої; але ширше, вище і поступовніше, бо опирається на все технічне здобуття минулого.

Приклад з математики. Беремо яку небудь великість, допустім 2 (Енгельс бере в алгебраїчному виді a). Її заперечення буде мінус 2, число заперечливе. Щоб одержати заперечення заперечення, множимо мінус два на мінус два. Одержується плюс 4, число певне, як і „теза“ 2, але таке, що уявляє вже другу степень двох, два рази два.

Останній приклад найяскравіше показує, о скільки непевно і самовільно примінюється у Енгельса термін „заперечення“. В межах одної тріяди друге заперечення цілком не схоже з першим по своїй методі: один раз величина заперечується через зміну знака, другий раз через возведення в квадрат. До того ж, коли одну величину множуть на саму себе, то, хоча вона й заперечлива, цю операцію можна з неменшим правом назвати і твердженням. Взагалі, гра непевними, такими, що завжди змінюються поняттями, в даному

разі очевидна, і до матеріялістичної діалектики вона в дійсності не має відношення.

Сам Енгельс визнає численність значень терміна „діалектичне заперечення“. Він так про се говорить: „Усякий рід річей, як рівно і всякий рід уяв, розумінь має свій особливий спосіб заперечення, що веде до розвитку. В розрахункові безмежно-малих процес заперечення виконувється не так, як в одержанні певних степеней з заперечливих корнів. Це підлягає вивченню як і все інше. Не досить сказати, що ячмінне зерно і аналіз безмежно-малих підлягають законові розвитку через заперечення, щоб з успіхом обробляти ячмінь або диференціювати та інтегрувати“... Але повстає питання, — чи придатний і чи потрібний цей термін з таким змінливим змістом? Поняття „заперечення“ позичено з царини мови й думання. „Заперечувать“ значить говорити або думати щось протилежне тому, що ким небудь затвержується. Натурально, що діалектика Гегеля могла бути збудована на „запереченнях“: в ній справа йде цілковито про мислення і про поняття, котрі ідеалізм підставляє під живу дійсність. Але, коли не робити такої підстановки, коли підставляти як Маркс і Енгельс, сили матеріяльні, то чи можна тоді говорити про стверження і заперечення? Мягкосердна схема розмови, де два погляди розмовців спочатку взаємно заперечуються, а потім як небудь примирю-

ються, чи стосується до суворої боротьби стихійних, бездушних сил всесвіту? Чи пояснює щонебудь така схема, чи робить зрозумілішими факти? Натурально, ні. Це соціоморфізм наївний, і тому науково-недоцільний.

Зерно складається з зародкових клітин рослини і споживчих річей, що заховані в тверду оболонь. Коли зерно проростає, то зародкові клітини розмножуються, споживчі річі вживаються ними, увіходять в їх склад в змінній формі, і лише оболонь тріскається і розпадається. Чи значить це, що зерно „заперечується“ і „гине“? Клітини рослини суть розмножені клітини зерна; яке ж це „заперечення“ зерна? Очевидно, що геґеліянський вислів нічого не добавляє до того, що ботаніка вияснила відносно розвитку рослин, а навпаки, без потреби ускладняє справу і своєю невиразністю може тільки шкодити точному вивченню.

Але Енгельс в „запереченні заперечення“ знаходить закономірність, котра, мабуть, дійсно мусить бути визнана важливою: саме, та, що третя стадія діалектичного процесу формально схожа з общиною, плід ячмінного колоска — з насінною, з котрої він виріс і т. д. Закономірність, правда, дуже не виразна, не підлягаюча точному виразу, бо подібність третьої стадії з першою у всіх випадках різного порядку; а все ж, раз вона

е, то заслуговує уваги, і особливо пояснення. В діалектиці Гегеля вона досить пояснюється тим, що для нашого думання заперечення заперечення є стверження, а тому тріада, почавшись з якого небудь стверження, мусить повернутись через два заперечення до нового стверження. Але для матеріялістичної діалектики цього цілком замало, хоча Енгельс в сути річи і спинився на цьому.

Пригадуємо знову наше попереднє пояснення діалектики: організаційний процес, що йде шляхом боротьби протилежних сил. Коли сей процес мав який-небудь початок, то ясно, що до його початку — ще не було боротьби двох протилежних сил, котрі беруть в ньому участь, і істнувала в сьому відношенні якась рівновага. Коли процес де-небудь закінчується, то, безсумнівно, що боротьби даних двох сил тоді вже нема, а наступила у відношенню до них якась нова рівновага. Ось вам і вся тріада: від рівноваги через порушуючу її боротьбу двох сил до нової рівноваги. Приложимо цю точку погляду до різних конкретних прикладів.

Зерно уявляє найбільш певну, найбільш урівноважену форму, в якій може істнувати рости́на. Зерно іноді лежить довгі роки, майже не змінюючись в своїй будові. Оповідають, що деякі зерна, знайдені в гробницях старовинних фараонів, були ще здатними до

проростання. Хемічні впливи ґрунту являються причиною, котра виводить зерно з цієї сталої рівноваги. Тоді починається боротьба зародку за існування проти оточення. Клітини зародку забирають від нього багато більш енергії, ніж віддають йому, а завдяки цьому і ростуть, множаться, спеціалізуються, утворюють складну систему листочків, коріннів і стебла: стадія поспішного й напруженого життя. Але рано чи пізно, перевага в боротьбі мусить перейти на бік стихійних сил зовнішнього оточення, і тоді рослина має одно з двох: або безповоротно загинути, або повернутись до сталої рівноваги у вигляді зерна, для котрого боротьба зводиться до мінімальности. Завдяки натуральному підборю, життєві процеси виробилися в ціклічну форму пристосовану до рокових ціклів природи. Частина клітин утворює урівноважене сполучення попереднього вигляду, тоб-то зерна, і тільки ця частина виживає такі різко-руйнуючі зміни оточення, котрі приносять осінь та зима.

Коли дивитись на рослину як на колонію живих клітин, котрі розмножуються, то ніяких „заперечень“ ми не побачимо, а побачимо безпереривну боротьбу цих клітин з оточенням; періодичне повторення сприятливих часів року викликає періодичне зусиллення наступної боротьби з боку клітин, а періодичне наступлення умов несприятливих

викликав аналогічний перехід до ослаблення боротьби, так сказати до ухилення від неї.

В данному випадкові діалектика все ж, безперечно, маєтся навіч: життя в суті є процес організаційний і збудовано на боротьбі. Але погляньте, як легко прикладати „тріяду“ з її „запереченнями“ і там, де ніякої діалектики в дійсності немає. Візьміть любий періодичний процес природи і порівняйте дві подібних його стадії, а те, що між ними і відрізняється від них, назвіть „запереченням“; напр., вчорашній день, — його заперечення, ніч, — сьогоднішній день; повномісячність — молодик — нове повномісяччя; підйом маятника — його падіння — новий підйом і т. д., без кінця, Ясно, до чого безплідна, зайва і довільна сама по собі ця схема.

Другий приклад Енгельса: громадський стан — приватна власність — комунізм. В первітній родині маєтся тісне сполучення, що впливає з повного панування в ній соціального інстинкту. Приватна власність виникає тоді, коли проти соціального інстинкту починають боротьбу індивідуалістичні тенденції (боротьба „ερως“ і „ερις“ любови і розбрату, після Емпидокла). Комунізм означає завершення цієї боротьби, перемогу поглибленого і розширеного соціального звязку. Очевидно, що тріада одержалась не наслідком „заперечення“, а наслідком зробленого нами ви-

бору моментів для порівняння: ми взяли фазу рівноваги до боротьби двох сил і фазу рівноваги після її завершення. Формально подібність „тези“ і „сінтези“ одержується неминучо, як наслідок цього способу порівняння.

Те ж саме може бути примінено і до всякої іншої тріади, крім тих, котрі зложені в насильний спосіб, як ось приклад з возведенням в квадрат негативних величин. Реальна діалектика не потребує схем Гегеля, а головне — може пояснити їх.

Маркс називав свій світогляд діалектичним матеріалізмом. А про те, він сам одзначив, що на протязі всіх часів матеріалізм — до фаврбахівського включно — був філософією споглядального характеру, а не активного, як вчення самого Маркса. Коли так, то питається, в яким розумінню і для чого примінив він старий вислів, вкладаючи в нього в такій мірі новий зміст.

Основа світогляду Маркса міститься, як ми бачили, в його соціально-філософській теорії: розвиток суспільства виявляється його виробничим життям. Спеціально до цієї теорії відноситься назва „матеріалізм“, котрою вона протипоставляється всім старим ідеалістичним теоріям суспільства, котре приймало, що розвиток суспільства означається його ідейним життям. Таку точку погляду поділяли і старовинні матеріалісти.

котрі в цьому питанню несвідомо переходили до ідеалізму.

Виробництво означається звичайно, як матеріяльний бік життя суспільства. Але цього не слід розуміти в тому значінню, що воно є процесом цілком матеріяльним по своєму змістові. Сам Маркс означав його як свідомо-доцільну діяльність людей; і звичайно, роля свідомости в виробництві велика. Тому, коли виробництво визнається базою соціального розвитку, то перед нами зовсім не звичайне примінення того філософічного принципу, котрий говорить, що матерія — суть всіх річей. Слово „матеріялізм“ має тут інше, умовне, значіння; воно виявляє, головним чином, протилежність соціальному ідеалізмові, заперечення первістности ідей в суспільному житті, а не зведення цього життя до голого механізму матерії.

В філософічних працях Енгельса не раз висловлюється співчуття матеріялізмові взагалі, або, справедливніше, матеріялістичній методі в пізнанні природи. Є навіть окремі вислови, подібні до того, що „єдинство світу полягає в його матеріяльності“; се можна розуміти в значінні загальної матеріялістичної підстановки. Але старовинний матеріялізм бачив в матерії остаточне рішення питання про суть річей і абсолютне розуміння, котре само по собі підлягає розвитку.

Діалектика-ж, навпаки, не припускає ніякої абсолютної істини, отже, мусить покорити собі поняття матерії, відняти у нього абсолютне значіння. Енгельс в однім місці своєї брошури про Фаєрбаха зазначує, що матеріалізм мусить міняти свій вигляд з кожним новим великим винаходом в природознавстві; а в книзі проти Дюрінга він пише.

„ оскільки смішним було би приписувати нашим сучасним поглядам яке б то ні було абсолютне значіння, се видно вже з того факту, що вся історія людства до нинішньої епохи лежить в рямцях періоду часу між двома практичними винаходами: перетворення механічного руху в тепло і перетворення теплоти в механічний рух“ (т. є. від початку здобування огню через тертя брусків дерева до парових машин).

Отже і тут розходження з старовинним матеріалізмом корінне. В остаточнім висновку, коли ми порівняємо два світогляди, з котрих один споглядало відноситься до річей і претендує на пізнання абсолютної їх суті, другий в своїй основі активний і одкидає пізнання абсолютної суті, — то для нас стане ясним, що означати їх одною назвою „матеріалізм“ — в непорозумінням. Це несправедливо майже в такій мірі, як називати релігією, ну, світогляд Фаєрбаха. В історії думки не рідко зустрічається таке заховання

попереднього вислову там, де весь його зміст радикально вже змінений.

Дуже близько по своєму світогляду до Маркса і Енгельса стоїть німецький філософ-робітник, Йосиф Діцген. На полі соціально-історичної теорії він був їх учнем, до матеріялістичної діалектики прийшов незалежно від них. Головну ж властивість його поглядів ставить спроба сполучити діалектику з пантеїзмом Бенедикта Спінози, самого глибокого мислителя XVI. століття, — з його ідеєю моністичного буття всесвіту.

Спіноза вчив, що існує тільки одна, всеобіймаюча реальність-природа, котру він називав також Богом, але не надаючи цьому слову авторитарно-релігійного значіння. Цілий матеріяльний світ або „простір“ і цілий духовий світ, або „мислення“ уявляють тільки дві ріжних сторони цієї реальности, два її „атрібути“ то є, буквально — „властивости“. В дійсности атрібутів у неї несчисленне множество, але тільки ці дві нам відомі. Кожда конкретна річ і кожна ідея суть осібні прояви того чи другого атрібуту, їх „модуси“ (буквально „образи“ або „засоби“, тоб то власне засоби вияву або втілення). Всі модуси, — річи і ідеї, — впливають з безмежної субстанції, або природи, або Бога, як окремі висновки з універсальної причини; кождий з них є її обмежений одсвіт; всі вони звязані необхідною звязкою. Позаяк атрібути на-

лежать до одної реальности, то вони розгортуються паралельно: з одного боку необхідний звязок просторових річей, з другого необхідний звязок мислимих ідей; кожній річі відповідає її ідея, ідеї простих річей також прості, ідеї складних — складні. Людська душа є не що інше, як ідея людського тіла.

В суті річи Бог або природа у Спінози є та загальна необхідність, котра схована за всіма явищам, котра всіх їх народжує і звязує, або іншими словами, їх причинність, як вона розуміється в обмінному суспільстві. Спіноза був найгеніяльнішим виразником цього другого ступіня розвитку причинности, для котрої зразком, як нам відомо, прислужилася економічна необхідність ринку; будучи сам представником найбільш торговельної нації — жидівської, живучи, до того, в найбільш торговельній тоді країні Голандії, він з незрівняною для свого часу глибиною заволодів виникавшими формами обмінливого думання і пристусував їх для будови цілостного світогляду.

Діцтен взяв у Спінози ідею універзальної єдиної реальности, все собою визначаючої і все в собі замикаючої; цю реальність зве він то природою, то просто буттям, то все-світом („Universum“), то безмежним. Для нього вона теж-знову і передпосилка всіх явищ, їх єдина суть, котра в кождім

з них частково виявляється і відбивається. Навіть доказ цієї думки у його більш менш збігається з доказом у Спінози: людина мислить безмежність, значить вона належить до безмежного буття, значить її думка і вона сама — частина цього буття, його прояв.

Але вчення про „атрібути“ Діцген не приймає. Матеріальність і духовість, після його думки, існують в явищах разом і неподільно, не як їх паралельні боки, а ніби в змішанному вигляді, „матерія не стільки вже й матеріальна, як се звичайно думають, а дух такий цілковито духовий“. Тут Діцген подібний до Шелінга, для котрого так само реальне з ідеальним маються одночасово у всіх явищах, утворюючи безмежну традицію взаїмовідносин того й другого елементів. Але Діцген, взагалі, схиляється до матеріалізму; матерія відіграє у його переважаючу роль в картині світу, а іноді він навіть загальне буття характеризує, як матеріальне.

Монізм „буття“ у Діцгена абстрактно-безмістовний як і монізм „субстанцій“ у Спінози. Одначе при всій своїй недосконалості, він виявляє надзвичайно поступову тенденцію; потребу в строго цілостному, позбавленому усякого дуалізму і еклєктизму світогляді, а разом з тим-переконавання в його можливості.

В питанні про методи пізнання Діцген близький до емпіріокритиків. Для його

пізнання зводиться до „регістрації“ явищ і їх „класифікації“, — т. є. цілком до їх опису. Тут він відхиляється від Маркса вбік споглядального відношення до досвіду. Але треба зауважити, що в ті часи, коли вперше висовувалась ідея чистого опису, вона вживалась, головним чином, як зброя проти метафізичних будовань, і в цьому розумінню була поступова.

Праці Діцгена уявляють важний етап в історії філософії. Він цікавий не тільки тому, що будучи першим філософом робочим в ХІХ. столітті зумів по часті незалежно прийти до найбільш поступових для того часу ідей, почасти перш за інших зрозуміти і засвоїти наслідки величезного науково-філософського перевороту, доконанного Марксом. Діцген знаменитий ще й тим, що перший, ще рішучіше ніж Маркс, висловив думку про необхідність вироблення окремих, пролетарсько-класових форм пізнання, „спеціальної пролетарської логіки“, як він висловився.

Інше, дуже саморідне становище займає група російських письменників, котрі визнають себе рішучими прихильниками діалектичного матеріалізму і навіть охоронцями його традицій: Плеханов, Ортодокс, Ілін і деякі інші. В двох серйозних пунктах вони радикально розійшлись з вченням Маркса і повернулися до матеріалізму ХУІІІ. століття; це, з одного

боку, розуміння матерії, як „річі в собі“, з другого — уява про абсолютну істину.

„В протилежність »духові«, — каже один з цих авторів, Н. Бельтов, — «матерією» називають те, що впливає на наші органи почуттів, викликає в нас те або інше почуття. Що ж власне впливає на наші органи змислові? На це питання я, разом з Кантом, відповідаю: річі в собі. Отже матерія є не що інше, як сокупність річей в собі о скільки ці річі являються джерелом наших почувань“.

Другий з цих авторів, Ортодокс пише:

„Матерія є матерія, вона первісний факт, вихідний пункт зовнішнього і внутрішнього досвіду... Натурально, що її не можна пояснювати іншою причиною, що лежить поза нею самою, — а звідсіля виходить, що матерія пізнається через її впливи на нас“.

Як бачимо, тут людина з її свідомістю виступав як пасивний продукт зовнішньої матерії. Це саме те споглядальне відношення до дійсності, котре є характерним для всього старовинного матеріалізму і проти котрого повставав Маркс. Матерія є об'єкт людської діяльності, а тут навпаки, людина розглядається цілком, як об'єкт діяльності матерії. Це — пряма протилежність соціально-історичній теорії Маркса, де вихідним пунктом являється виробництво, праця, людська активність.

☉ Коли, при всьому тому, згадані автори визнають і соціальну філософію Маркса, то

це пояснюється цілковитою незакінченністю їх поглядів. Вони не пробують встановити внутрішній зв'язок своїх загально-філософських поглядів з суспільно-історичними, а задовольняються зовнішнім зв'язком, — зазначенням тих і других через одно те саме слово „матеріалізм“, котре, однак, має тут два цілком різні розуміння.*)

Само собою розуміється, що коли матерія є абсолютна й не підлегла означенню основа кожного досвіду, то ідея „матерії“ лежить поза всякою діалектикою, уявляє безумовну і вічну істину. В зв'язку з цим припускається існування також і інших безумовних і вічних істин, до котрих зачислю-

*) О скільки у цих авторів по суті інший уклад думання, ніж у засновників діалектичного матеріалізму, видно з того, яке місце займає у тих і других абстрактне питання про „рід в собі“. Маркс та Енгельс ним не цікавились, або, справедливніше, його одкидали. Енгельс в одній з своїх передмов, а також в брошурі про Фаєрбаха каже, що про „рід в собі“ природно було розмовляти за часів Канта, коли якості більшості речей були дуже маловідомими; тепер же завдяки великому поступові техніки і природничих наук, попередні „рід в собі“ зробились „рідчимами для нас“, бо люди навчились ними користуватись і відбудовувати їх, навіть так загадкові перед тим органічні сполучення. Навпаки, у Бельтова, Ортодокса і інших питання про „рід в собі“ являється основним і займає дійсно подавляюче місце в їх творах; майже тільки його вони й розроблювали, з тією необхідною даремністю, котра впливає з його застарілого характеру.

ється історичне вчення Маркса, де які з його економічних теорій і т. п. Проте для історичного матеріалізму „вічні істини“ просто неможливі, бо вся ідеологія, отже і все пізнання з його формулами, залежать від практики виробництва, котра змінюється і розвивається. До того очевидно, що твердження про „вічність“ тої чи іншої істини не може бути перевіреним, поки поширення досвіду не викаже її недосконалости; отже признание цієї „вічності“ допускає звичайну віру, основу як і завжди на яких небуть авторитетах, котрі встановлюють, які істини вічні, які ні.

Тут перед нами очевидний розрив не тільки з діалектикою, але й з сучасним науковим думанням взагалі, котре вимагає необмеженої критики і одкидає все абсолютне в пізнанні.

Розглядаючи Фаєрбаха, ми бачили, що визнання матеріалізму з одного боку, діалектики з другого ще не утворює діалектичного матеріалізму. Коли ж те й друге приймається в такому вигляді, що між ними повстає суперечність, то не тільки немає навіч діалектичного матеріалізму, а нема також і взагалі певного світогляду.

Що торкається справжнього діалектичного матеріалізму, то головна його хиба міститься в тому, що він не вияснив і не розяснив самої діалектики. Але коли б він

зробив це, то перестав би бути самим собою, і перейшов би в іншу форму світорозуміння.

І справді, діалектика є організаційний процес, що йде шляхом боротьби протилежностей. Як тільки ми це констатували, робиться зрозумілим, що діалектика не є щось універсальне, що вона не може стати загальною методою пізнання. Вона — окремий випадок організаційних процесів, котрі можуть іти також іншими шляхами. Ми напр., не маємо ніяких підстав припускати, щоб первісне об'єднання клітин в колонії, котрі розмножуються, яке послужило початком розвитку много-клітинних організмів, повстало в наслідок боротьби між цими клітинами, або що родинне співробітництво первісної групи виникло таким шляхом: тут спосіб організації був, безперечно, інший, ніж при повстанні сучасних великих націй шляхом війн і завоювань, або великих підприємств шляхом економічної конкуренції. Наукова метода узагальнення, як спосіб організацій фактів досвіду, рівним чином не зводиться до діалектики і т. п. Елементи діалектики можна знайти майже всюди, але ними не вичерпуються життя і рух.

Отже, філософія повинна поставити своє завдання в більш загальній і більш широкій формі: дослідити зв'язок світового процесу з точки погляду всіх можливих шляхів

і способів організації. Така ґрунтовна думка емпіріонізму.

Діалектична точка погляду на світ являється майже о стільки давньою, як сама філософія, — в певнім розумінню навіть ще давнішою, бо її зародкова форма мається вже в дуалістичній релігії огнепоклонників Ірану. З грецьких філософів Анаксимандер перший, у котрого світове розуміння одзначається діалектичним характером: його „ἀπειρον“ безмежна і невиразна суть річей має в невідокремленім вигляді всі протилежности буття. Первий же цілком діалектичний світогляд був формулований Гераклітом Ефеським.

Геракліт уявляє всесвіт, як вічний потік змін, що відбувається в вигляді боротьби протилежностей; все що здається нам певним в сьому потоці, є наслідок тимчасової рівноваги протилежних процесів. Суть же всіх змін, основу світового потоку творить огонь, що переходить шляхом згущення в повірря, воду, тверді річі, а потім знов відроджується шляхом їх зруйнування. Життя всесвіту, отже, ціклічне; це безконечний ряд повторень. Ідея розвитку, прогресу, була невідома Гераклітові. Розуміння світу у його споглядальне, а не активне.

Підлеглу, але завжди більше або менше велику роль відіграє діалектика в системах

наслідуючих античних і новіших філософів. Світогляди не цілком діалектичні виступають знову лише з німецькими ідеялістами-клясиками, Фіхте, Шелінгом, Гегелем.

У всій цій групі доктрин панує діалектика ідеялістична, діалектика розуміння: світова активність, котра уявляється, як думання. Її вихідним пунктом у Фіхте являється первісне, абсолютне „я“, котре утворює „не-я“ або зовнішню природу, як поле для своєї діяльності, що стремить до самопізнання; завдання ж діяльності полягає, в свою чергу, в перемозі „не-я“, в його підлеглости „я“, котре бореться. У Шелінга вихідний пункт — абсолютне, котре містить в собі всі полярні протилежності; основна з них — об'єктивний і суб'єктивний розум, реальне і ідеальне; виділюючись з Абсолютного у всеможливих комбінаціях, вони утворюють сходи явищ, всесвіту від матерії, в котрі майже переважає реальне або об'єктивне, до естетичного розуму — вищої форми, де панує ідеальне чи суб'єктивне. Сокупність всіх цих сполучень утворює організм всесвіту. Ідеї розвитку форм в часові після закону причинності тут нема.

Гегель не тільки дав діалектичну систему, виявивши світовий процес як саморозвиток духу в поняттях, — але також систематизував саму діалектику, дослідив і сформував

її як універсальну методу. Його „Логіка“ є вчення про закони розвитку понять; її схеми виявляють будову всієї системи його філософії, найграндіознішої й найбільш глибоко-продуманої ідеалістичної картини світового розвитку.

Філософія Гегеля утворила величезну школу XIX століття і дала великий товчок рухові думки в цю епоху. Але над нею, як і над попередніми доктринами, тяжить дух індивідуалізму з одного боку, ідеалістична підстановка — з другого. Завдяки цим двом рисам, і вона ще не могла стати справжньою філософією активного відношення до світу: не індивідум, а колектив змінює природу, і не думка, а праця є повна реальна активність.

Людвіг Фаєрбах, котрий вийшов з гегеліанства, відкинув ідеалістичну підстановку і перейшов до матеріалізму, не одмовляючись від діалектики, але крім того він пробував покінчити з індивідуалізмом попередньої філософії. Він констатував, що людина, як істота духовна, виникає в спільності, що індивідум, взятий ізольовано, не міг би дійти до думання. Але спільність Фаєрбах розумів не як співробітництво, а як любов в її індивідуальних проявах, як розмову в споглядальності двох індивідумів і т. п. Він був ідеологом революційної дрібно-буржуазії, а моделю його будованя стала

ідеалізована многогамна родина. Його вчення не було філософією активності, хоча б навіть уявляємої абстрактно, як у класиків-ідеалістів. Але він підготував шлях для діалектичного матеріалізму Маркса.

Маркс розглядає дійсність з точки погляду соціальної практики в її простій, безпосередній формі, т. є. в формі виробництва. Технічні умови виробництва, і взаємовідносини, виникаючі в нім між людьми, утворюють „суспільне буття“, або „матеріальний“ бік життя; ним означується „духовий“ бік, або суспільна свідомість“ — ідеологічна надбудова над системою виробництва. Технічний поступ суспільства обумовлює економічний, а в купності вони рано чи пізно породжують необхідність в зміні ідеологічної надбудови; така зміна відбувається звичайно в вигляді революційної кризи, що завершує епоху боротьби певних суспільних клас. Класи — це соціальні ґруповки людей на ґрунті їх положення в виробництві, положення, від котрого залежать їх інтереси, стремління, способи думання.

Кожда класа боронить умови і засоби своєї переваги в суспільстві; ідеологія класи має для його саме таке значіння. Тому перемога нової класи означає і перехід до панування нової ідеології, котра нищить попередню.

Виробництво, боротьба суспільства з природою, в основна діалектична сила соціального розвитку, класова боротьба — витворена, властива суспільству, не організованому в його цілому, особливо капіталістичному.

Розуміння діалектики у Маркса і Енгельса те-ж, що і в Гегеля — „розвиток шляхом заперечень“, — з тою різницею, що справа йде про заперечливість сил, а не лише розумінь. Приймаються також деякі основні схеми „Льойки“ Гегеля, особливо схема тріади і перетворення кількості в якість, без спроб пояснити внутрішнє розуміння цих схем, походження висновлюваної ними закономірності. Звідсіля ряд непорозумінь в самому приміненні діалектичної методи.

Дійсно генеза діалектики така: моделю для неї послужив ідеологічний процес обмірковування, котре виникає з зустрічі взаємно заперечливих думок, а завершується усуненням заперечення, його „примиренням“ на підставі висновків самої суперечки, — новим кроком в організації досвіду обох сторін. Коли ця модель примінюється за межами ідеології, т. є. мови, думання і норм, то вона повинна, розуміється, прибрати такий вигляд: організаційний процес, що йде через боротьбу протилежностей. Для організован-

ної, живої природи така форма діалектики надається без обмежень; для природи „неорганічної“ вона має значіння лише в тім випадку, коли рахувати цю природу по тем нижчих типів і шаблів організації, а не цариною звичайної неорганізованості. Така точка погляду, певне, зовсім доцільна, дозволяє встановити загальну безпереривність в світовому процесі і тим полегчує його дізнавательну систематизацію. Спеціально, типом організованості, властивим не-живій природі, треба лічити певну рівновагу, як наслідок діалектичного сполучення протилежних одні другій змін; це загальна схема всіх матеріальних „речей“ і всіх циклично-замкнених процесів, котрі повторно проходять одні й ті ж стадії.

Що торкається логіки заперечень, котрі утворюють тріяди, то вона цілком надається тільки до ідеалістичної діалектики розуміння, але не до реальної діалектики всесвіту. Приміненість „тріяди“ до багатьох реальних явищ в наслідком спосіб протиставити їх, виборчого пізнаючим: коли увага фіксує момент до початку боротьби двох протилежних сил і момент по її скінченню, то необхідно одержується формальна подібність між цими двома фазами рівноваги, а проміжній період боротьби може бути довільно зазначений, як фаза заперечення.

Перетворення кількості в якість є простий наслідок боротьби двох сил: перевага одної надає всьому процесові певний характер і напрямок, певну „якість“; як тільки друга сила зрівняється з першою, цій „якості“ настає край, вона знищується або замінюється новою, просто новою або протилежною.

Всі такі пояснення можливі тільки тоді, коли зрозумілий організаційний зміст діалектики. Основники діалектичного матеріалізму не досягли цього, їх послідовники, взагалі, не пішли далі за них. Тільки Діцген виявив філософську незалежність думки. Він, перш усього, з великою енергією висунув вимогу монізму в світогляді, для чого скористувався ідеєю Спінози про єдине, загальне буття, зв'язавши цю ідею з реалістичною діалектикою; потім, рішучіше ніж Маркс і Енгельс висунув думку про залежність форм пізнання від соціального буття, саме, визнав, що думання виникає з трудового процесу, та що нова трудова клася-пролетаріят мусить виробити для себе нову логіку, т. є. самі основи думання.

У інших прихильників діалектичного матеріалізму виявилось, навпаки, стремління повернутись до старого, „споглядального“ матеріалізму, механічно зеднуючи з ним діалектику і соціальну теорію Маркса.

Принциповий крок наперед від діалектичних світоглядів полягає в тому, що сама діалектика досліджена і зясована. При цьому розкривається також її історична обмеженість, необхідність переходу до більш широкої і загальної точки погляду і організаційні процеси в природі відбуваються не тільки через боротьбу протилежностей, а також і іншими шляхами; діалектика, отже, в окремий випадок, і її схема не може стати універсальною методою. Впливаючу звідціль нову точку погляду формує емпіріомонізм.



- № 9.** Хименко Гр.: Хто такі комуністи і чого вони хочуть? Відень, 1920 16°, 16 стор.
- № 10.** Левинський В.: Капіталізм і імперіялізм. Відень, 1920, 16°, 32 стор.
- № 11.** Піддубний Г.: Комунізм і еволюція. Відень, 1920, 16°, 20 стор.
- № 12.** Ленін Н.: Третій Інтернаціонал і його історичне значіння. Відень, 1920, 16°, 12 стор.
- № 13.** Паннекук А.: Комунізм і демократія. Відень, 1920, 16°, 9 стор.
- № 14.** Карпинський В. А.: Що таке радянська влада і як вона будувється? Відень, 1920, 16°, 40 стор.
- № 15.** Піддубний Г.: Комунізм і патріотизм. Відень, 1920, 16°, 30 стор.
- № 16.** Мазуренко В.: Відродження промисловости радянською владою. Відень, 1920, 16°, 48 стор.
- № 17.** Левинський В.: Мистецтво і соціалізм. Відень, 1920, 16°, 20 стор.
- № 18.** Програма Української Комуністичної Партії. Відень, 1920, 16°, 64 стор.

(Далі див. оборотна сторона).

- № 19.** Духове життя людини. (Поезія, плястика, театр і народні празники). Відень, 1920, 16°, 50 стор.
- № 20.** Калинович І.: Показчик до української соціалістичної і комуністичної літератури. Відень, 1921, 16°, VIII + 96 стор. (Друкується.)
- № 21.** Богданов А.: Діалектичний матеріалізм. Переклав Ю. Сірий. Відень, 1921, 16°, 80 стор.
- № 22.** Меморандум Української Комуністичної Партії — Конгресові III Інтернаціоналу. Відень, 1920, 16°, 36 стор.
- № 23.** Рац Л., Др.: Прикарпатська Україна і світова революція. Відень, 1920, 16°, 29 стор.
- № 24.** Революція в небезпеці! (Лист Закор. Групи У. К. П. до комуністів і революційних соціалістів Європи та Америки). Відень, 1921, 16°, 94 стор.

.....

Замовлення посилати на адресу адміністрації
„Нова Доба“, Wien, XVIII. Hans Sachsg. 18.