

Т. СТЕПОВИЙ

Буржуазні соціологічні школи

(СИСТЕМАТИЧНИЙ ОГЛЯД І КРИТИКА)

ЕНЕРГЕТИЧНА ТЕОРІЯ СУСПІЛЬСТВА

ВСТУП. КЛАСИФІКАЦІЯ СОЦІОЛОГІЧНИХ ШКІЛ

Оглянути буржуазну соціологічну літературу кінця 19-го і початку 20-го сторіччя — це така широка задача, що її, звичайно, можна рішити лише приблизно — а саме: із хаосу численних шкіл, напрямків, теорій та поглядів вихопити окремих представників буржуазної соціології.

Справді, соціологія, як наука, ще переживає індуктивну стадію свого розвитку (за винятком марксистської соціології — історичний матеріалізм, — що спромоглася утворити дійсну теорію історичного процесу), і тому кожен соціолог на свій страх має можливість будувати свої гіпотези. Матеріалу для цих гіпотез вистачає всім.

Але в процесі перевірки цих гіпотез (в процесі перетворення гіпотези в теорію) відбувається своєрідний добір і основні гіпотези, основні школи виступають виразно на тлі безпардонної мішанини вигадок і дійсності.

До того-ж на чолі певної школи завжди стоїть один чи два творці. Розглядаючи теорію цих творців або представників, що найвиразніше відбили погляди своєї школи, — ми можемо в цей спосіб характеризувати більш-менш повно всю школу.

Цей метод вивчення подібний до методу вивчення звірин за старими підручниками зоології; беруть певний тип тварин, скажемо, молокоїдних і розглядають сім'ї за представниками: сім'я хижих, — представники: лев, вовк і т. д., сім'я травоядних, — представники: кінь, олень, корова і т. д. Отже вичерпати всі буржуазні напрямки, розглянути всіх буржуазних соціологів ми не маємо на меті, та й не потрібно це, — бо при всій різнобарвності напрямків ми маємо по суті обмежену кількість основних елементів.

ТРИ ЕЛЕМЕНТИ СОЦІАЛЬНИХ ЯВИЩ

Справді, соціальне явище має до діла з трьома елементами: 1) матеріальне оточення, 2) сама людина, що її соціологія бере біологічно готовою за всіма її біологічними особливостями, 3) спосіб діяння цієї людини в певному матеріальному оточенні — те, що становить предмет вивчення соціології в тому разі, коли розглядаємо не окрему людину, а цілі групи людей. Як відомо, коли ми маємо 3 елементи (а, б, с),

то ними можна зробити шість перестановок (те, що в математиці називається permutation). Справді, а, в, с, можна переставляти так:

авс, асв (1)
 вас, вса (2)
 сав, сва (3)

Так само основні соціологічні елементи (природа, людина, поведінка людини або: речі, люди та ідеї) можна зв'язувати не в безкінечних комбінаціях, а тільки в шості основних перестановках. Логічно аналізуючи ці перестановки, можна, навіть не вивчаючи ще матеріялу, дедуктивно визначити всі основні можливі соціологічні школи.

Перш за все ми бачимо (1, 2, 3) з групи таких перестановок, де спочатку стоїть яка-небудь одна літера (а, в чи с). Так само і соціологи, починаючи аналіз і кладучи в основу або природу (1), або людину, як організм біологічний (2), або її соціальну поведінку (3), будуть ділитися на три основні групи. Далі кожна група має в собі дві підгрупи, що відрізняються різним порядком розташування інших елементів (другорядних).

Значить, наперед можна сказати (як що визнати існування трьох основних елементів, ц. т. при умові, що такий потрібний розподіл відповідає дійсності), на скільки груп поділятимуться всі соціологічні школи.

ШІСТЬ СОЦІОЛОГІЧНИХ ГРУП

Таких подвійних груп буде три (I, II, III), а всього основних напрямків у соціології — буде шість:

1) IA 2) IB 3) IIA 4) IIB 5) IIIA 6) IIIB)

а саме

I. Фізико-хемічна група

1) IA (авс): в основу кладеться явища фізико-хемічні і вивчення соціальних явищ зводиться до вивчення енергетичних процесів (енергетична соціологічна школа);

2) IB (асв): в основу кладеться явища фізико-хемічні і вивчення соціальних явищ зводиться до вивчення природнього, географічного оточення (географічна соціологічна школа).

II. Біологічна група

3) IIA (вас): в основу кладеться явища біологічні, і явища соціальні вивчається, як аналогічні явищам, що відбуваються в організмі (органічна соціологічна школа).

4) IIB (вса): в основу кладеться явища біологічні і вивчення соціальних явищ зводиться до вивчення етнографічних особливостей (расова соціологічна школа);

III. Психологічна група (рефлексологічна група)

5) IIIA (сав): в основу кладеться психологічні чи рефлексологічні явища і вивчення соціальних явищ зводиться до вивчення колективної психології чи колективної рефлексології (колективно - психологічна (рефлексологічна) соціологічна школа).

6) IIIB (сва): в основу кладеться психологічні явища і вивчення соціальних явищ зводиться до вивчення індивідуальних психічних особливостей і здібностей (індивідуально - психологічна соціологічна школа). Таким чином, ми бачимо, що кожна група (I, II, III) — фізико-хемічна, біологічна і психологічна розглядає соціальні явища з двох точок зору (A і B) — або узагальнено (A — енергетична, органічна, колективно - психологічна, (рефлексологічна) — або індивідуалізовано (B — географічна, расова, індивідуально - психологічна). Отже підгрупа A всіх трьох груп відрізняється від підгрупи B всіх трьох груп відносним ступнем конкретизації: закони абстрактної енергетики (IA) набирають вигляду конкретної антропо-географії (IB), абстрактна біологія (IIA) замінюється конкретною антропологією та етнографією (IIB), абстрактні і загальні закони колективної "психології" (рефлексології) — (IIIA) конкретизуються в конкретну психологію окремої особи (IIIB).

ДВІ ДОДАТКОВІ СОЦІОЛОГІЧНІ ГРУПИ

Ця класифікація дасть нам можливість більш-менш вдало впорядкувати всіх соціологів і за певною системою розглянути вже не всіх, а найтипівіших представників соціологічних напрямків. Правда, поза класифікацією залишається численна група еклектиків, але це вже не вина класифікації, а її "біда" — класифікація будується на підставі єдності, монізму певних ознак, а еклектики, як відомо, не визнають монізму і тому їх треба виділити в окрему групу. З другого боку — не входить сюди і марксівська теорія суспільства (історичний матеріалізм), але вже з другої причини: не тому, що класифікація моністична (марксівська теорія теж моністична), а тому, що кожна (і ця) класифікація збудована за законами формальної логіки, за законом тотожності, ц. т. — зведення соціальних явищ до явищ іншого порядку (фізики, біології, психології). Це вже її справжня біда. А марксівська теорія суспільства, як відомо, збудована за законами діалектичної логіки, що її окремим випадком є логіка формальна. Тому марксівська соціологія теж виділяється в окрему групу.

Отже, коли мати на увазі ці дві додаткові групи (групи еклектиків і групу історичного матеріалізму), то цю класифікацію можна визнати більш-менш задовольняючою.

РОЗДІЛ I

ЕНЕРГЕТИЧНА ТЕОРІЯ СУСПІЛЬСТВА. ПРЕДСТАВНИК ВІНЬЯРСЬКИЙ

Для характеристики енергетичної школи в соціології досить взяти одного з її представників, що найповніше розвинув аргументацію енергетистів — Віньярського. Віньярський свою механічну (як він її називає) теорію подав на сторінках *Revue philosophique* за 1898 — 1900 роки.

ЗАКОНИ ТЕРМОДИНАМІКИ ЯК ОСНОВА ЕНЕРГЕТИЧНОЇ ТЕОРІЇ ВІНЬЯРСЬКОГО

Перший принцип термодинаміки є не що інше, як закон збереження енергії, приложений до явищ термодинаміки. Твердження: „нічого не губиться, нічого не твориться, все перетворюється“ — як відомо, висунув ще Лавуазьє. Це твердження далі 1842 року Роберт Майер, а за ним самостійно Гельмгольц сформулювали в закон збереження енергії. В термодинаміці цей закон дістав своє конкретне визначення в механічному еквіваленті тепла. Джоуль знайшов, що одна велика калорія тепла дає 427 кілограмметрів роботи. Це було, за Енгельсом, першим великим відкриттям сучасної науки¹⁾.

Другий принцип чи закон термодинаміки, це є закон ентропії, як його назвав Клавзіус, скерованости енергетичного процесу від більшого потенціалу в бік меншого. Його ще називають законом Карно - Клавзіуса. Карно порівнював процес переходу тепла від більше нагрітого тіла до менше нагрітого з процесом падання води. Він гадав, що як вода падає на млинове колесо з вищого рівня на нижчий, так і теплова матерія — „флогістон“ падає з вищого потенціала на нижчий. В цілому він мав рацію, коли відкинути „флогістон“, а разом з тим і думку, що тепло, як і вода в річці, не переходить в другі форми, а тільки розпорошується по світові. Як побачимо далі, Віньярський теж стоїть на цій точці зору, що до знецінення енергії і переходу в енергію теплову, яка рівномірно розподіляється і цим унеможливує всякий рух. Він цей другий закон термодинаміки розділяє на двох: ц. т. крім принципу Майера (еквівалентности) він визнає другий принцип (Карно) — принцип відповідности різних температурних потенціалів двох тіл — різним пропорційним станам працездатности цих тіл і третій принцип (Клавзіуса) — зазначений вище принцип ентропії.

Щоб покінчити з законами термодинаміки, ми дамо їм математичний вираз. Перший принцип термодинаміки виражається просто рівнянням 1 велика калорія $= 427$ кілограмметрів. Тому, коли прийняти, що A — це число кілограмметрів роботи парової машини, а Q — загальна

¹⁾ Наводимо це місце уривку із „Людвига Фейербаха“ 1886 р. за Архівом Інститута Маркса і Енгельса т. II стор. 377; при чому, цитуючи ці слова Енгельса, ми зовсім не хочемо його назвати механістом чи енергетистом, а тільки — ілюструвати загальне значіння закону збереження і перетворення енергії: „Першим із них (т. є першим великим відкриттям) був доказ перетворення енергії. Цей доказ почався з відкриття механічного еквіваленту тепла (Роберт Майер, Джоуль, Кольдінг). Тепер довели, що всі діючі в природі незліченні причини, які досі існували невизначено і таємно під виглядом так званих сил, — механічна сила, тепло, випромінювання (світло і променисте тепло), електрика, магнетизм, хемічні сили сполучення і розкладу — тепер визначилися як особливі форми, особи буття (Daseinsweisen) одної енергії, тоб-то руху. Ми можемо не тільки простежити перетворення з одної форми в другу, що постійно відбуваються в природі, але навіть відтворити їх у лабораторії та в індустрії у той спосіб, що певна дана кількість енергії одної форми відповідає завжди певній означеній кількості енергії в тій чи іншій формі. Таким чином ми можемо виразити одиницю тепла в кілограмметрах і т. д. і одиниці перших — ліпших кількостей електричної або хемічної енергії знов таки виразити в одиницях тепла і навпаки. Так само ми можемо виміряти, скільки енергії засвоює і споживає який-небудь живий організм, і виразити її в якій хотіти одиниці, — наприклад, в одиницях тепла. Єдність всіх форм руху (aller Bewegung) в природі тепер вже є не просто філософське твердження, а певний природознавчий факт.

кількість тепла, що витрачається паровою машиною, то відношення роботи до затрати всієї теплової енергії можна буде висловити такою формулою

$$K = \frac{A}{Q} (I)$$

де — K — коефіцієнт корисної діяльності даної машини, а відношення A до Q вираховується, беручи на увагу, що 1 велика калорія = 427 кілограмметрів роботи. (Коли K вираховується в $\%$, треба помножити другу частину рівняння на 100). Отже, другий принцип термодинаміки каже, що не вся тепла енергія (Q) переходить у роботу (A), а тільки певний процент (не більший $\frac{1}{3}$ для живого організму, а для машин і того менший).

Коли кількість теплової енергії даної машини (Q) числити від абсолютного нуля (-273°C), то робота (A) буде пропорційною різниці між цією температурою машини (T_1) і температурою оточення, що на нього робота переноситься при чому температуру оточення (холодильника) теж треба числити від абсолютного нуля (T_2). Тоді формулу (I) можна виразити так:

$$K = \frac{A}{Q} = \frac{T_1 - T_2}{T_1} (2)$$

ЗАСТОСУВАННЯ ПЕРШОГО ЗАКОНУ ТЕРМОДИНАМІКИ ДО СОЦІАЛЬНИХ ЯВИЩ

Закон збереження енергії в його термодинамічній формі (перехід інших форм енергії одна в другу і, нарешті, в теплову за еквівалентом) Віньярський кладе в основу своєї соціології. Остання будується на аналогіях з процесами термодинаміки. Цю аналогію він вважає не просто способом більшого підкреслення стосунків між соціальними явищами (для кращого розуміння різниці між останніми). Він в соціальних явищах бачить сутоенергетичні процеси і порівняння соціальних з термодинамічними процесами вважає за доказ своєї теорії. Суспільство для нього — це лише трансформація потенціальної форми енергії в кінетичну. Принцип трансформації енергії панує не тільки в механіці, але й у фізиці, хемії, біології (природній та половий добір) і в соціальному житті (соціальна боротьба). Для Віньярського психічний фактор є проявом явища біологічного, який підлягає в свою чергу загальним законам механіки, т. є. законові збереження і трансформації енергії. Отже принципи і закони механіки можна прикласти до сил всіх ґатунків, а значить і до сил соціальних, і соціальні явища є лише окремий випадок трансформації космічної енергії. Джерело соціальних сил треба шукати в інстинктах, т. є. в біологічній енергії. Головних форм цієї біологічної потенціальної енергії дві: інстинкт половий (генетичний) і інстинкт самоохорони („боротьби за життя“) — іншими словами — любов і голод. Обидва тісно між собою зв'язані.

Ця біологічна потенціальна енергія в своїх грубих формах скупчується в расах і класах. Розвиток іде в той спосіб, що потенціальна енергія раси (чи класи) переходить під впливом зовнішнього оточення

в кінетичну. Подібно до того, як гарматна куля, зустрівши перешкоду, перетворює всю енергію руху в енергію світла, електрики, тепла і т. д., так само великий рух соціальних мас, зустрівши перешкоду з боку природного оточення і інших соціальних мас, — трансформується в потреби економічні, політичні, юридичні, моральні, естетичні, релігійні та наукові.

Потенціальна енергія раси і природного оточення переходить в енергію штучного оточення (знаряддя, багатства і т. д.) і в кінетичну енергію суспільства.

Таким чином, расова енергія (біологічна внутрішня сила) і природне оточення є найголовніші чинники соціального розвитку. Вони знаходяться в свою чергу в залежності від інших форм енергії — біологічної та космічної.

РОЗУМ РАСИ, ЯК ЦЕНТРАЛЬНИЙ ДВИГАЧ СОЦІАЛЬНОГО ПРОЦЕСУ

Не вважаючи на цю енергетичну об'єктивність, теорія Віньярського по суті є цілком індивідуалістична, бо розвиток соціальний він ставить у залежність від зазначеної вище потенціальної енергії раси (класи), яка своє визначення знаходить у формі інтелекту.

Звідки-ж взялася сила розуму? Її просто дала суспільству природа, як потенціальну біологічну силу, — як інстинкти любови й голоду. Мозок є джерело потенціальної енергії. Все залежить від його сили. Не він стоїть в залежності від розвитку штучного оточення, техніки, а навпаки, розвиток техніки залежить від прогресу інтелектуального¹⁾.

Отже ми маємо ланцюжок перетворень за першим законом еквівалентності — космічна енергія — біологічна (расова) енергія, енергія штучного оточення — соціальна енергія (економіка, право і т. д.).

РАСА — ЄДИНЕ ДЖЕРЕЛО ПОТЕНЦІАЛЬНОЇ ЕНЕРГІЇ

Енергія природи, щоб вплинути на суспільство, повинна перейти в енергію біологічну, в енергію раси — інакше вона не матиме впливу на соціальну систему. Расова енергія приймає в своїй соціальній кінетичній формі вигляд установ, держави, праці, багатства — словом перетворюється у всі форми матеріальні і нематеріальні. В расі скупчується вся біологічна енергія суспільства, вона є деміург історії (а в одному й тому-ж народі — двигачем історії є боротьба класів).

¹⁾ „C'est donc le progrès de l'intelligence qui est le moteur central de tout le progrès social: une invention même technique n'est qu'un produit de l'intelligence.

Le principe du moindre effort se réalise de mieux en mieux par le progrès intellectuel et une des voies de ce progrès longtemps la meilleure — c'est la technique“. (Annales de l'institut international de sociologie т. VIII ст. 298 — з промови Віньярського на конгресі буржуазних соціологів, що критикував теорію історичного матеріалізму) і далі: — „La technique et l'économie ont donc leur importance uniquement comme expression du progrès intellectuel de l'humanité et c'est dans ce progrès qu'il faut chercher la source définitive de tout progrès social“ (там же ст. 299).

ПЕРЕТВОРЕННЯ РАСОВОЇ ЕНЕРГІЇ В СОЦІАЛЬНУ ЕНЕРГІЮ. ЛЮБОВ І ГОЛОД
ФОРМИ СОЦІАЛЬНОЇ ЕНЕРГІЇ

Вище ми вже бачили, що біологічна енергія існує, як любов і голод. Ці форми властиві не тільки для біології — вони є в хемії і в фізиці і там виявляються, як притягнення і відштовхування матеріальних частин. Отже любов і голод — альтруїзм та егоїзм — це лише біологічна форма притягнення і відштовхування. Любов і голод правлять світом — точніше: людським розумом, а через нього світом.

Всяка біологічна енергія повинна існувати в цих двох головних формах, перетворитися в ці форми любови і голоду перш, ніж перейти в соціальну форму. Любов і голод — причина всіх соціальних явищ. Перша — любов, альтруїзм є джерело, з якого беруть початок мораль, естетика, релігія.

Другий — голод, егоїзм є база економічних, політичних та юридичних явищ.

Людина, таким чином, просто віз, а погонич цього возу — любов і голод, егоїзм та альтруїзм, що трансформуються в соціальні форми енергії. Егоїзм та альтруїзм переходять одно в друге. Любов до дітей є ще любов до себе, егоїзм, але вона переходить уже в любов до родини (брати, сестри, батьки) і поширюється на чим раз більше соціальне коло. Любов (+) і голод (—) це, власне кажучи, — два визначення одної біологічної енергії, подібно до того, як холод і тепло є лише різні стани одної енергії. Цю єдність Віньярський весь час підкреслює. В природі відштовхування і притягнення, плюс і мінус переходять одне в друге, любов переходить в ревності, економічна форма соціальної енергії переходить у моральну, політична в естетичну чи релігійну і навпаки.

Отже, перший закон соціальної динаміки полягає в тому, що за певними еквівалентами притягнення і відштовхування (космічної енергії) через любов і голод (біологічної енергії) переходить в енергію соціальну (економічні, політичні, юридичні, моральні, естетичні, релігійні явища).

СПРОБИ ОБЧИСЛИТИ ЕКВІВАЛЕНТИ СОЦІАЛЬНИХ ФОРМ ЕНЕРГІЇ

Ступивши на шлях аналогії, Віньярський повинен був прийти до спроби теоретично виміряти соціальну енергію. Адже в механіці ми можемо завдяки закону збереження енергії числити всю енергію даної системи в одиницях якої-небудь одної форми, наприклад, теплової. Для цього треба знати механічний еквівалент тепла і інші еквіваленти і кількість енергії кожної форми в даній системі.

Чому-ж не можна цього зробити в соціальній механіці, коли й тут закон трансформації одної форми енергії в другу є вірний. Віньярський, поставивши собі таке питання, починає шукати визначення еквівалентів тої форми, до якої можна було-б теоретично звести всю соціальну енергію. Таку форму він бачить в економіці. Для того, щоб виразити інші форми соціальної енергії в формі економічної енергії (що є в свою чергу кінетичною формою потенціальної біологічної енергії), він усі соціальні явища оцінює на гроші (золото).

ПСИХОЛОГІЧНА ТЕОРІЯ ВАРТОСТИ В ЕНЕРГЕТИЧНІЙ ФОРМІ

Даючи оцінку вартости різних соціальних явищ, Віньярський цілком стоїть на ґрунті психо-енергетичної теорії вартости. Він виходить із потреб, як основної потенціально-біологічної енергії суспільства. Людина діє за принципом найменшого зусилля. Цей принцип полягає в тому (і тут уже ми переходимо до 2-го закону термодинаміки), що людське суспільство має різні потреби різної сили, які воно задовольняє.

Це відбувається не так, що спочатку цілком задовольняються найпекучіші, а потім слабші потреби, — суспільство задовольняє всі потреби одночасно і в той спосіб, що остання (незадоволена) частина всіх задоволених потреб має однакову інтенсивність, т. е. всі потреби в цілому стають ізопотенціальними. Задоволення потреби стає потрібним тоді, коли рівність потенціалів (з біологічних причин) порушується і переходить у різницю потенціалів цих потреб. Тоді виступає закон переходу енергії з більшого потенціалу до меншого (2-й закон термодинаміки) і потреба задовольняється, поки потенціали не порівнюється.

Таким чином, Віньярський цілком стоїть на ґрунті психологічної теорії вартости (австрійська школа політекономії, Бем-Баверк) і замість трудової вартости маркєівської політекономії висуває теорію „останнього ступня корисности“ в енергетичній формі. Отже вартість різних соціальних форм енергії є продукт гри енергетичних процесів у організмові людини.

Потенціальна енергія (потреба, інстинкт любови і голоду певної раси чи класи) є енергія задоволення (plaisir). Вона переходить, як відомо вже, в соціальну кінетичну форму — в енергію економічних, політичних, юридичних, моральних, естетичних, релігійних і наукових явищ. Тому ці форми залежать від кількості plaisir'у, і цей plaisir є форма енергії, що нею можна висловити всі інші форми соціальної енергії за тими еквівалентами plaisir'у, що їх соціальні явища можуть дати.

Наука, що вираховує відповідну кількість задоволення (plaisir) є політекономія. Самий же plaisir стає мірилом економічної форми енергії. Кількість plaisir'у знаходить свій вираз у ціні товарів — отже її можна вираховувати в золоті, бо ціна залежить від рідкості продукту, що потребується. Таким чином ціна відбиває інтенсивність задоволення від споживання певного продукту.

ЕКОНОМІЧНИЙ ЕКВІВАЛЕНТ ІНШИХ ФОРМ СОЦІАЛЬНОЇ ЕНЕРГІЇ

Ціна є результат процесу притягнення і відштовхування, що відбувається між продуктом і споживачем. Процес купівлі та продажу є наслідок зміни задоволення від певного продукту. Наприклад: людина (А) має вино (В). Це можна висловити, як психічну комбінацію АВ. Коли ж людина міняє вино на спирт (С), то, значить, тут являється нова комбінація АС, що матиме в житті місце тоді, коли В менше притягає (дає менше задоволення в даний момент), ніж С. Це буває тоді, коли потреба в цьому продукті задоволена, т. е. потенціал

цієї потреби стає менчим від потенціалу інших потреб, і задоволення від засвоєння цього продукту стає меншим, ніж було раніш. Це в свою чергу може бути тоді, коли кількість засвоєного продукту збільшиться. Отже, коли збільшується кількість спожитого продукту, тоді сила нашого бажання і задоволення від нього зменшується і нарешті зовсім падає до нуля в той час, коли кількість даного продукту перевищує потребу. Відношення між пропозицією і попитом, таким чином, залежить від *plaisir'u*, що його дає в певний час певний продукт при певному відношенні потенціалів різних потреб.

Це приводить до висновку, що надвартість одержується не в процесі продукції, а в процесі обміну, що продуцентами надвартості не є робітники, а... торговці, бо продукція залежить від обміну і споживання, а не навпаки. Видатки виробництва залежать від цін на ринкові, а не навпаки. З другого боку, розподіл продуктів залежить не від способу виробництва, а від сили бажань і потреб, т. є. від біологічної потенціальної енергії кожної класи чи особи. Отже енергія класи чи особи (чи раси) знаходить свій вираз у багатстві даної соціальної групи, особи (чи народу). Розподіл же багатств є розподіл не рівний, індивідуальний, бо бажання т. є. потенціал біологічної енергії з самого початку нерівний і що вища потенціальна енергія раси (класи чи особи), то сильніша, багатіша вона.

Відношення цієї сили є відношення потреб, а відношення потреб і *plaisir'u* від їх задоволення — є відношення цін. Тому ціною (в одиницях золота) можна виміряти економічний еквівалент задоволення від продукту (т. є. економічний еквівалент біологічної енергії) і одночасно економічний еквівалент всіх інших форм соціальної енергії.

Отже тепер знайдено форму, що до неї можна звести всі інші форми — для цього тільки треба вирахувати (в золоті) еквівалент *plaisir'u* в інших соціальних явищах.

ЦІНА ВСЬОГО, ЩО ПРОДАЄТЬСЯ І НЕ ПРОДАЄТЬСЯ

Знаючи кількість *plaisir'u* в одиницях золота, можна знайти ціну не тільки кожної матеріальної речі, але й всякого нематеріального добра, всякої духовної здібності. Все можна вирахувати в золоті. Можна вирахувати, скільки коштує злочинець, скільки коштує соромливість, знаючи кількість сум, що платять за проституцію і т. д. Можна вирахувати в золоті ціну честі, совісті, гідності, особистості, ціну шпигунства, злоби, провокації, — свідомості, ціну кожної людини. Ці виміри зовсім не визначають, що дана властивість продається, вони лише визначають оцінювання цих явищ в еквівалентах одної якості. Це так-би мовити економічний еквівалент соціальних явищ. Виразити всі соціальні явища в одиницях золота ще не значить звести їх до цієї форми, так само, як виміряти енергію космоса в еквівалентних формах теплової енергії зовсім не значить звести всю енергію до теплової.

Віньярський ставить це питання лише принципово, у нього тільки теоретичні міркування про можливість такого оцінювання. Що до переведення в життя цих принципів, то він обмежується лише на загальних формулах. Так, наприклад, він дає формулу ціни людини

певної класи. Коли знати 1) доходи цієї людини (p), 2) видатки (i), то ціну (P) можна обчислити за формулою

$$P = \frac{p \cdot 100}{i}.$$

Можна обчислити також кількість видатків на народжену дитину певної класи (припустімо 100 одиниць) і збільшення видатків з кожним роком (припустімо на 20 одиниць що-року). Тоді в „ n “ років людина коштуватиме :

$$100(n+1) + 5n(n+1) = 100 + 105n + 5n^2.$$

Таким же чином можна обчислити, скільки коштує суспільству продукція одної чесної людини, скільки коштує продукція одного спеціаліста, художника і т. д.

ЗАСТОСУВАННЯ ДРУГОГО ЗАКОНУ ТЕРМОДИНАМІКИ ДО СОЦІАЛЬНИХ ЯВИЩ

Ми бачили, що перший закон соціальної динаміки має показати, як за принципом еквівалентності грубі форми потенціальної біологічної енергії перетворюються в делікатніші форми соціальної енергії (економіка, право, мораль і т. д.), аж поки всі вони перейдуть до вищої форми (психічної).

Цю останню форму Вільямсський прирівнює до теплової енергії і робить всі висновки з цієї аналогії. В механіці за 2-м законом термодинаміки тепла енергія є продукт знецінення інших форм, бо тепло не може перейти з меншого потенціалу до більшого, а тільки навпаки. Так само в соціальній механіці психічна енергія тільки в своїй потенціальній формі (інтелектуальний фактор особи, класи, раси) є чинник розвитку. В процесі переходу в кінетичну форму вона розливається на все суспільство, „психологізує“ його і зменшує потенціал. Різниця бажань і потреб, що є чинником руху, поволі вирівнюється в процесі боротьби, конкуренції та роботи. Таким чином, в суспільстві весь час разом з трансформацією енергії іде процес деградації тих сил, що заложено в расі, класі, розумі окремої особи. Процес трансформації за 2-м законом є можливий лише тоді, коли з самого початку енергія скупчена не в однакових потенціалах.

ТЕОРІЯ ІСТОРИЧНОГО ПРОЦЕСУ, АБО ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ ВІЛЬЯМСЬКОГО

Пануюча раса чи клас повинні мати більшу потенціальну енергію, ніж пригноблені. В процесі переходу цієї енергії в кінетичну вона зменшується і раса чи клас занепадає. Так, римляни витратили свою потенціальну енергію на розвиток римської імперії і мусіли дати місце іншим варварським народам, що мали більший потенціал расової енергії.

Ця расова енергія, як ми бачили, перетворюється в здобутки культури, в роботу, в багатство. Машина працює, коли тепло переходить від більшого потенціалу до меншого. Так само вища пануюча раса суспільства передає свою енергію нижчим пригнобленим. Вища раса з більшим потенціалом це є пружина соціального механізму. Коли

ця пружина розкрутиться — механізм зупиниться. Расова енергія при перетворенні в соціальні форми дає відповідний еквівалент психічної енергії (теплової енергії термодинаміки). Подібно до того, як тепло направляється з теплого тіла на холодне, а не навпаки, так і в суспільстві процес іде від раси (класи) з більшим потенціалом психічної енергії до раси чи класи з меншим потенціалом. Ця передача енергії повинна привести до рівноваги, знецінення енергії, припинення всякого руху. Пануючі раси, раси з більшою інтенсивністю бажань, біологічно щасливі від природи, в процесі боротьби (рас і класів) передають свою енергію іншим расам. Перехід потенціальної енергії в кінетичну енергію соціальних явищ іде в супроводі наростання знеціненої урівноваженої, психічної енергії (що є аналогічна тепловій). Спочатку ми маємо певну рівновагу між силами різних рас (класів), далі змінюється потенціал одного з чинників і рівновага відбувається на новому рівні і т. д. Соціальний процес є процес рухомої рівноваги. Тепло не перетворюється, — воно, на думку Віньярського, просто розпоршується в простороні. Це правильно як для мертвої, так і для живої природи. В соціальній системі (де психічна енергія грає ролю теплової) інтенсивність бажань зрівнюється, різниця між потенціалами зменшується, хід процесу цивілізації затримується і має нахил спинитися, оскільки зникає різниця між класами і расами. Отже за 2-м законом термодинаміки енергія випромінюється вищими класами (расами) на користь нижчих, аж поки сили вирівнюються. Це є не що інше, як процес політичного, юридичного і т. д. визволення нижчих класів (рас). Нижчі протягом цього процесу починають дорівнюватися вищим подібно до того, як учень, пересуваючись на шкільній драбині, стає чим раз більше незалежним від учителів і, нарешті, витягши з них, всі їх знання, робиться рівним.

ТЕПЛОВА СМЕРТЬ І СМЕРТЬ СОЦІАЛЬНА. ФАТАЛІЗМ ЕНЕРГЕТИЧНОЇ ТЕОРІЇ СУСПІЛЬСТВА

За 2-м законом термодинаміки космос стане нарешті однаково нагрітою масою, що буде цілком нездатною до роботи, бо не буде різниці температури. Енергія, таким чином, знеціниться (ентропія). Світ стане інертною масою однаково нагрітих молекул. Зникне всякий рух. Це процес об'єктивний і ніщо не може його спинити (на думку Віньярського). Той самий процес він об'єктивно констатує, незалежно від всякої оцінки і в соціальній системі. Добре чи погано, все одно, а відношення залежності переходять у відношення рівності, енергія заздрощів, підлеглості чи страху переходить у симпатію та рівність і, нарешті, процес прийде до рівності соціальних форм енергії, до комунізму. Тоді всякий розвиток спиниться, настане соціальна смерть, аналогічна смерті теплової, бо не буде різниці потенціалів.

Це ми повинні констатувати та й годі. Нема чого проти цього боротися, все одно — вся механічна енергія всього світу чим раз більше й більше перетворюється в тепло, що розливається по світові. Такий закон природи. Він панує і в суспільстві. Рух первісних банд під впливом любови і голоду змінюється в процесі соціальної еволюції в енергію психічну. Енергія ця чим раз більше й більше шириться на всіх

і робиться, таким чином, нездібною до використання. Вона, ця психічна енергія, для соціальної динаміки є такий самий знецінений, найгірший рід енергії, як теплота для термодинаміки. Стадія хаосу, де люди, племена, народи під впливом голоду й любови боролися між собою, стадія боротьби класів, стадія величезних рухів, замінюється на стадію, коли примітивна енергія вся перетворюється в енергію психічну. Цей процес іде в супроводі постійного зменшення руху. В результаті цієї еволюції кінець кінцем психічна енергія розподілиться нарівно, зникнуть грубі форми енергії, всякий рух припиниться. Такий фатальний є кінець соціального й світового розвитку.

ІНШІ ПРИБІЧНИКИ ЕНЕРГЕТИЧНОЇ ШКОЛИ

Енергетичний погляд на соціальні явища досить поширений. Все охоплююче значіння закону збереження енергії приваблювало багатьох соціологів до енергетичної теорії суспільства. Прибічники цієї теорії виходили з цілком правдивого міркування, що принципи енергетики можна прикласти і до соціальних сил, бо вони правдиві для сил всіх родів і гатунків.

Виходячи з цього міркування Освальд (відомий хемік) пише свої „Die energetischen Grundlagen der Kulturwissenschaften“, Sol-day — „Note sur les formules d'introduction à l'energetique physio et psychologique“, Воронів — „Основания социологии“, Барсело — „Mechanique sociale“, не кажучи вже про згаданого вище Вінярського („Base économiques de la science sociale“), що його роботу в *Revue philosophique* ми розібрали вище.

КОСМОСОЦІОЛОГІЯ АКАД. БЕХТЕРЕВА

Із сучасніших представників енергетичної теорії можна згадати Бехтерева, що в своїй „Коллективной рефлексологии“ установлює 23 (!) закони соціального процесу і між ними перший закон збереження енергії. Крім того, в розділі про „закон залежних відносин“ Бехтерев, згадавши про залежність суспільства від земного оточення, зв'язує його зі змінами космічними (в першу чергу зі змінами на сонці) і з прихильністю ставиться до теорії абата Море про залежність врожаю, світової торгівлі і т. инш. від електро-магнітної діяльності сонця (плями!), що визначає собою стан погоди.

Це перенесення вглиб небесних просторів причин соціальних явищ Бехтерев підпирає поглядами відомого панастрологіста Святського, що установлює залежність між періодами максимальної і мінімальної електро-магнітної діяльності сонця і періодами революції та еволюції суспільства. З цього порівняння робиться висновок, що в період максимуму плям виникають загострення, соціальні кризи, а в період мінімуму — суспільство заспокоюється. В період максимуму електро-магнітної діяльності нервова система людей не витримує того соціального гніту, що може витримати в період мінімуму, люди „казаться“, підіймають повстання, революції і т. д. Тому в 1830, 1848, 1860, 1871, 1881, 1894-6, 1905-1914-17 роках ми мали революції та війни, що ці роки як-раз були роками максимальної продукції плям на

сонці. А в 1867, 1878, 1899, 1900, 1910 — ми мали всесвітні виставки бо ці роки збігалися з періодами мінімуму сонячних плям.

Звідси робиться висновок, що можна скласти політичний гороскоп (зовсім, як в астрології!) і зокрема, — що після 17 року революція піде вниз, бо теплове та електричне серце нашої планетної системи скоро заспокоїться (на 11 років). (Дивись „Колективна рефлексологія“ — видавництво „Колос“ 1921 р. Розд. XXII ст. 409-412).

СОЦІАЛЬНА МЕХАНІКА ПРОФ. ЩУКАРЕВА

Не зайво згадати тут також „соціальну механіку“ Щукарева, що робить спробу застосувати кінетичну теорію газів (рух молекул двох газів чи розчинів та їхнє взаємне притягання і відштовхування) до соціальних явищ. Для цього він замість молекул, що для них виводяться відповідні диференціальні рівняння, — підставляє в ці рівняння людей і дає відповідні константи „механіки статистичних або масових процесів“: коефіцієнт швидкості одружень і розводів, коефіцієнт злочинів, що свідчить про те, що нахил до злочинів не зменшується з віком, коефіцієнт швидкості розпродажу певного краму, коефіцієнт смертності та народжень і інших масових процесів, що для них можливо встановити відповідний соціальний коефіцієнт.

„В далекому майбутньому, каже він, можемо уявити собі країну, що поруч метеорологічної, сейсмічної та інших сіток чисто фізикальних лабораторій матиме сітку й „соціальних лабораторій“, що будуть старанно вивчати, може експериментувати та у всякому разі дуже уважно слідкувати за змінами всіх родів соціальних коефіцієнтів k , скеровуючи діяльність адміністративних та господарчих органів в бажаному напрямі. Всі явища розподілу можна буде цілком точно обчислити. Без ніяких заборон та декретів і без ніякої містики сучасного товарообміну, громада майбутнього знатиме точно кількість продуктів, що вимагатимуть та купуватимуть її члени, усуне нежиттєве перевиробництво, своєчасно уникатиме й невиробництва, здійснюючи цілковито за допомогою своїх соціологічних лабораторій завдання абсолютно економічного господарства“ (див. „Червоний Шлях“ № 8-9 за 1924 р. Проф. А. Щукарев: „Проблема застосування математичного аналізу до явищ соціального життя“, ст. 177-192).

ЕНЕРГЕТИЧНІ СХЕМИ І ТЕРМІНОЛОГІЯ У МАРКСИСТІВ

Єсть енергетичні образи і в працях марксистів. У Бухарина в його „Теорії історичного матеріалізму“ — вони виявляються в його трактуванні соціальних процесів, як процесів рухомої рівноваги між соціальною системою та оточенням. У І. Степанова (Исторический материализм и современное естествознание, вид. 1925 р., Диалектическое-Механическое понимание — „Под знаменем Марксизма“ № 3 за 1925 г. „Енгельс и механическое понимание“. „Под знаменем марксизма“ № 8-9 за 1925 г.) закон збереження і трансформації енергії обіймає соціальні явища, бо, цілком зрозуміло, галузь соціальних явищ не може бути винятком для закону збереження енергії. Цілком, з другого боку, зрозуміло, що соціальні явища такі складні, що прослідкувати закон

збереження енергії до кінця, ц. т. дати їм кількісний аналіз в термінах механіки чи калориметрично не можна, хоч принципово це припустити треба. Степанів гадає, що тільки в комуністичному суспільстві буде можливий такий енергетичний рахунок.

Всяка спроба виразити, напр., додаткову вартість в калоріях, або сказати, що Антанта випустила 200 мільярдів калорій, а її противники 150 мільярдів — значить нічого не пояснити. Тому, закони фізики та хемії становлять тільки, так-би мовити, загальне тло для явищ соціальних.

КРИТИКА ЕНЕРГЕТИЧНОЇ ТЕОРІЇ ЕНГЕЛЬС ПРО МЕХАНІЧНУ КОНЦЕПЦІЮ ВЗАГАЛІ

Як ми бачили вище, Енгельс теж підкреслює загальне значіння закону збереження енергії, називаючи відкриття цього закону — першим великим відкриттям (див. Архів т. II ст. 373, 376-7). В багатьох інших місцях (ст. 85, 135, 167, 143, 173) Енгельс каже, що всі явища природні людської історії, включно до мислення, являються проявом універсального руху, що має абсолютне загальне значіння.

Отже ми маємо таке вражіння, що Енгельс був механістом в своєму світогляді. Але Енгельс підкреслює, що механічний рух зовсім не вичерпує руху взагалі (див., напр., ст. 143: „Всякий рух включає в себе механічний рух і переміщення більших чи менших часток матерії, і першою задачею науки, але тільки першою, є справа вивчення цього механічного руху. Але сам цей механічний рух зовсім не вичерпує цілком руху взагалі. Рух зовсім не є просто переміщення, він є в надмеханічних галузях також і зміна якості. Мислення є теж рух. Відкриття того, що тепло є молекулярний рух, зробило епоху (war erschmachend). Але коли я не маю нічого більше сказати про тепло, крім того, що воно є певне переміщення молекул, то краще мені замовчати“). Критика механічного матеріалізму іде в Енгельса по лінії розв'язання проблеми якості. Кількісний аналіз ще не вичерпує явища, а коли він не приводить до якісного аналізу, то робиться однобоким, недіалектичним.

„Рух матерії не зводиться тільки до грубого механічного руху, до простого переміщення, рух матерії, це також — тепло і світло, електричне і магнітне напруження, хемічне сполучення і розклад, життя і, нарешті, свідомість“ (ст. 173). Механічний матеріалізм як раз ставить перед собою завдання всю різноманітність і складність явищ звести лише до кількісних змін.

Роля науки для механіста полягає в тому, що наука відкидає геть потроху якості і зводить все до кількості, бо якість — це, так би мовити, ворожа територія, яку ще наука не встигла зайняти. Коли припустити цю аргументацію, то безумовно, правда буде того, хто визнаватиме якість, як негативне поняття, як „остаток“, що не дається науково аналізувати. Так, напр. А. Богданов каже: „Коли людина не може просто сказати собі „більше“ або „менше“, — вона говорить: „інакше“. Таким чином поняття якості, що до походження, є цілком негативне поняття „те, що не зводиться в даний момент до кількості“ (Богданов: „Основные элементы истор. взгляда на природу.

Количество и качество". 1899, ст. 207). Степанов в основному тримається цього - ж погляду. Так, в статті „Диалектическое механическое понимание“ („Под знаменем марксизма“ № 3 за 1925 г., ст. 224) він каже: „Перерви, узлові лінії робляться не абсолютними, а відносними, порубіжними рисочками... Ці перерви відносні і тут можна розкрити безперервний процес перетворення загального руху природи із одної форми в другу, — надзвичайно складні форми руху зводяться до тих відносно простих форм, які ми вивчаємо в фізиці та хемії“.

Але вся справа в тому, що навіть ці простіші форми (електрони та протони) все таки являються якісними основними одиницями. До того - ж, коли наука в майбутньому зможе звести електрони і протони до протоматерії, що з неї ці електрони і протони виникають (етер?), то й тоді якісна особність не буде знищена, і вона — ця якісна особність залишиться характерною властивістю для певної складної комбінації елементів цієї протоматерії. Золото залишається золотом і живе срібло живим сріблом, хоч ми знаємо тепер, що вони різняться лише одним електроном і що тепер по лабораторіях уміють із атома живого срібла зробити атом золота.

Ці загальні міркування дають нам вихідну точку для критики енергетичної теорії суспільства.

Отже, соціальні явища, звичайно, не являються винятком із закону збереження енергії. Оскільки це так, можна робити спробу — дати енергетичне пояснення цих явищ. Але це буде лише ілюстрація великого успіху енергетичного аналізу і цей енергетичний аналіз соціальних явищ буде тільки окремим випадком електродинаміки, а для соціології, що має справу з новими якостями, що явилися на певному ступні енергетичного процесу, — для соціології цей енергетичний аналіз нічого не дає.

ЛЕНІН ПРО ЕНЕРГЕТИЧНІ СХЕМИ В АНАЛІЗІ СОЦІАЛЬНИХ ЯВИЩ

Ми наводили вже слова Енгельса про те, що самим кількісним аналізом явище руху не вичерпується. Тепер подивімось, як ставився Ленін до енергетичної теорії суспільства і взагалі до спроб вживати енергетичної схеми в аналізі соціальних явищ. Критикуючи Богданівські спроби ¹⁾ оперувати для пояснення соціальних явищ енергетичними схемами, Ленін каже: „Чи можна собі уявити що небудь безпліднішого, мертвішого, ніж подібне нанизування біологічних і енергетичних слівцець, що нічогосінько не дають і не можуть дати в галузі суспільних наук? Ані тіні конкретного економічного досліду,

¹⁾ Дивись твори А. Богданова — до 1909 року (т. є. до видання книги Леніна „Матеріалізм і емпіріокритицизм“) — „Краткий курс экономической науки, Основные элементы исторического взгляда на природу, очерки реалистического мировоззрения, Из психологии общества, Эмпириомонизм ч. I, II, III, після 1909 року до 1925 — „Падение великого фетишизма, Вера и наука, Философия живого опыта, Наука об общественном сознании, Тектология ч. I, II, III, статті у „Вестнике Коммунистической академии“ № 3, № 8 і инш.

Ми не розглядаємо тут соціологічної теорії Богданова, бо вона однаково зв'язана як з енергетичною так і з психологічною (а в теорії класів і з біологічною) школами. З другого боку її не можна критикувати відірвано від „тектологічних“ т. є. методологічних, філософських поглядів автора. Отже через те, що соціологічна

ані нятяку на метод Маркса, метод діалектики і світогляду матеріалізму, просте вигадування дефініцій, спроби підігнати їх під готові висновки марксизму... „Богданов займається зовсім не марксістським дослідом, а тим, що переодягає вже раніш здобуті цим дослідом результати в убрання біологічної і енергетичної термінології“. Вся ця спроба від початку до кінця ні до чого, бо вживання понять „добору“, „асиміляції і дезасиміляції“ енергії, енергетичного балансу і таке інше і т. п. в галузі суспільних наук є порожня фраза. На ділі ніякого дослідження суспільних явищ, ніякого з'ясування методу суспільних наук не можна дати за допомогою цих понять. Нема нічого легше, як наліпити „енергетичну“ або „біологічну“ налічку (ярлык) на такі явища, як кризи, революції, боротьба класів і т. п., але нема нічого безпліднішого, схоластичнішого, мертвішого, ніж це заняття („Ленін т. X ст. 376 — 377 і далі. Підкреслення автора „Матеріалізму і емпіріокритицизму“).

Отже і тут ми бачимо, що Ленінова оцінка не розходиться з Енгельсовою. Енергетична теорія суспільства, обмеживши себе одним лише аналізом кількісної сторони соціальних процесів, схожа на того суб'єкта, про якого Енгельс каже, що йому краще замовчати, бо він нічого не має сказати іншого про тепло, крім того, що воно є певне переміщення молекул. З цим поглядом на безплідність енергетичного аналізу для соціології погоджується, як ми бачили і Степанов. Незалежно від того, чи можна чи не можна всі явища звести до одного основного і пояснити наростанням кількості цього основного явища, — вони — явища фізичні, хемічні, біологічні, психічні та соціальні — матимуть і після цього зведення свою особливу якісну характеристику, те особливе, що треба вивчати даній науці. І соціологія, як наука, має до діла не з кількісним аналізом еквівалентів тої чи іншої форми енергії, а з явищами якісного характеру: економікою, державою і т. д.

ВИСНОВКИ

1. Енергетична теорія суспільства є лише ілюстрацією закону збереження енергії; вона доводить його універсальність і свідчить про розвиток механіки, а для соціології, яка розглядає відношення певних історичних епох, т. є. розглядає історичний процес, нічого не дає.

2. Даючи лише кількісний аналіз соціальних явищ з боку їхньої енергетики, енергетична теорія суспільства не вичерпує всього змісту історичних явищ, бо залишає без розгляду якісний бік соціальних явищ, що має для соціології головне значіння.

теорія Богданова еkleктична так само, як еkleктична його філософія (хоч і зветься вона емпіріомонізмом), ми її залічуємо в групу еkleктичних теорій, що їх треба розглядати кожен окремо.

В даному-ж разі нас цікавить не стільки те, що говорить про суспільство Богданов (напр., ст. 15 ч. III Емпіріомонізму, де Богданов пише між иншим: „Кожний акт суспільного добору являє собою збільшення або зменшення енергії того суспільного комплексу, що до нього він належить. В першому випадку перед нами позитивний добір“, в другому — „негативний“), скільки те, що говорить Ленін про Богданова, бо Ленінові слова про Богданова можна прикласти до всіх енергетистів.

ЗАКОН ЕНТРОПІЇ І ЙОГО НАСЛІДКИ. КРИТИКА ТЕОРІЇ ТЕПЛОВОЇ СМЕРТІ.

Маючи загальну методологічну критику механістичної чи енергетичної теорії природи і суспільства в зазначених вище творах Енгельса та Леніна, ми можемо тепер підійти до конкретної критики енергетичної теорії, стоячи на ґрунті принципового методологічного твердження про безплідність для соціології зведення соціальних явищ до явищ енергетики. По-перше, про другий закон термодинаміки. Чи можна звернути процес переходу від більшого потенціалу до меншого назад? Це питання носить назву проблеми *perpetuum mobile* другого порядку. *Perpetuum mobile* першого порядку — двигун без затрати сил — не можна збудувати. Проблема *perpetuum mobile* другого порядку зводиться до проблеми всекористування так званого Бровновського молекулярного руху. *Perpetuum mobile* другого порядку це є машина, що вичерпує все тепло і все тепло переводить у роботу. Коли така машина неможлива, значить, світ іде до теплової смерті, бо система світу (коли вона обмежена) має нахил перейти в найправдоподібніший стан, т. є. до максимальної ентропії, коли тепло вирівняється.

Але, як правильно зауважує Больтцман (див. „Філософія науки“ под редакцією Д. Тимирязева ч. I Л. Больтцман: О статистической механике ст. 177). „Коли ми... припустимо, що світ досить великий, то в ньому, згідно із законами теорії правдоподібності, можуть з'явитися місця розміром як наш зоряний світ з мало правдоподібним розподілом швидкостей“.

А. Тимирязев у „Кинетической теории материи“ (Госиздат, 1922 г.) розбирає погляди Больтцмана на ентропію і доводить можливість в нашому всесвіті такого мало правдоподібного розподілу швидкості часток однотемпературної системи, що дає знову різницю температур. Цим пояснюється безмежно мала кількість зірок, порівнюючи з просторами, що їх розподіляють: зірки — це є винятки із правила, найменше правдоподібні стани енергії, що її найправдоподібніший стан є стан рівноваги.

МОЖЛИВІСТЬ PERPETUUM MOBILE ДРУГОГО РОДУ

Таким чином, ми приходимо до діалектичного припущення, що ентропія, являючись найправдоподібнішим станом енергії, може зумовити протилежний стан різниці потенціалів. Чи народження нових світів — загоряння нових зірок не є цьому доказом? Дійсно, коли із стану ізопотенціальності можна було-б мати різні потенціали? Чи може смерть родити життя? Треба мати на увазі, що при однаковій температурі певного газу — температура (тоб-то швидкість руху) її складових часток-молекул — не однакова. Коли-б у такому газі можна було яким-небудь чином відділити молекули з швидким рухом від молекул, що рухаються мляво, то можна було-б одержати газ при двох рівнях температури і таким чином тепло перетворити знову в роботу і т. д. Чи є в світі де-небудь такий, за висловом Максвелла, демон, що робив би цей добір, т. є.: пропускав швидкі молекули в один бік межі, а коли летить молекула з млявою швидкістю, то

затуляв би перед нею вхід по той бік межі?.. Справа, таким чином, в тому, щоб тепло, — яке єсть рух молекул, без орієнтації, а тому знецінений рух, — перетворити в орієнтований рух молекул, який є винятком, бо найправдоподібніша форма руху це є хаотичний рух, ентропія (за Больцманом). Щоб уникнути логічного висновку про кінець, про теплову смерть, теологи стали говорити про якогось „заводчика“ — але наука його не потребує і з другого боку не має потреби приходити до песимістичних висновків про теплову смерть в душі Віньярського. А саме — Ареніус пояснив, що ролію демонів, що розподіляють молекули за їх швидкістю на дві групи (і цим дають можливість із стану смерти перейти в стан життя) грає сила тяжіння. За гіпотезою Ареніуса механізм світовий сам себе регулює, бо тяжіння розподіляє молекули з різними швидкостями. (Популярно цей процес виложений у Гурева — Мирведение безбожника. Гомель 1925 р. ст. 338).

Справа в тому, що газові часточки можуть рухатися так швидко, що сила тяжіння не може їх стримати в межах даної системи.

Тому від якої-небудь туманности відриваються найтепліші молекули і пристають до солідніших густіших систем — зірок, які завдяки цьому нагріваються і збільшують свою масу коштом туманности. Остання одержує від цих зірок променисту теплоту, але не нагрівається, бо губить свої теплі часточки, а тільки поширюється і холодне.

В результаті сама собою знов утворюється різниця потенціалів. Отже в процесі народження зірок весь час відроджується корисна енергія, тоб-то розвиток іде всупереч закону ентропії.

Але навіть тоді, коли другий принцип термодинаміки повинен неодмінно привести нас до висновку про теплову смерть (а це не так), навіть тоді загальна методологічна помилка енергетичної теорії суспільства: ігнорувати якісний бік соціальних процесів — може зразу повалити всі аналогії. Річ у тому, що аналогічний метод, як ми бачили, приводить до порожньої фрази. Справді, там де Віньярський хоче щось певного сказати про соціальні явища, він примушений кидати енергетичну термінологію: розглядати справу по суті. А коли він хоче дати узагальнення, він робить припущення; для нього з самого початку існує різна потенціально-нерівна енергія рас і інтелекту і вся історія людства зводиться до різниці потенціалів, цеб-то до того, що треба ще пояснити.

Так ми приходимо до псевдо-аналізу соціальних явищ, до порівняння теплової енергії з психічною, до схематичного розподілу соціальних явищ і т. д., не кажучи вже про реакційну теорію соціальної рівноваги, цеб-то смерті суспільства в майбутньому комуністичному суспільстві. Всі ці спроби зрівняти механіку з соціальним процесом як-найкраще доводять, що аналогія не доказ.

ХИВИ КОСМОСОЦІОЛОГІЇ АКАД. БЕХТЕРЕВА

Ці хиви виступають ще більше, коли абстрактні схеми набирають конкретного змісту. Це ми бачимо в „законі залежних стосунків“ (закон № 21 - й), що шукає причини соціальної боротьби в глибині неба — і хоче економічні та соціальні кризи пояснити електромагнітними

процесами. Справа не в тому, що зв'язок між цими процесами і людською діяльністю існує. Його не заперечує і не може заперечувати той, хто стоїть на ґрунті наукового детермінізму. Справа в тому, що ця залежність людської поведінки від енергетичного балансу нашої планетарної системи не може анічогісінько пояснити, чому 1905 року революція пролетаріату не вдалася, а 1917 року вдалася і т. д. Ця залежність, коли ми приймаємо її існування, не може нам пояснити поведінку цілих груп суспільства. Цілком природно, що соціолог повинен ці причини шукати не на небі, а на землі і не десь поза суспільством, а в самому суспільстві, для якого існування і неба і землі є умова його існування. Отже і тут ми маємо підміну конкретного аналізу загальною для всіх епох і народів закономірністю, що в своїй загальності та невиразності робить всі явища схожими і „всіх кішок сірими“.

ХИБИ СОЦІАЛЬНО-МЕХАНІЧНОГО АНАЛІЗУ ПРОФ. ШУКАРЕВА

Теж саме можна сказати про застосування математичного аналізу до соціальних явищ проф. Шукарева. Підставити замість молекул в диференціальні рівняння людей і на підставі теорії правдоподібності виводити коефіцієнти різних соціальних явищ, причому знаходити певну константу, незалежну від умов місця і часу, т. е. при умові свободної волі, ізопотенціальності, а точніше при умовах, що ми їх ближче не аналізуємо — що це може дати для соціології, що повинна не тільки узагальнювати, але й розрізняти певні епохи? Ці рівняння, що їх дає проф. Шукарев, вони залишаються вірними для всіх епох, і константа, напр., злочинів не залежить від віку — такі загальні негативні визначення не можуть показати нам причини цих явищ, а лише статистично висловлюють „мудру“ думку, що всі можливі стани в соціальному житті мають можливість реалізуватися. Цього занадто мало для соціології, коли вона хоче стати дедуктивною наукою, а не просто збіркою емпіричних спостережень.

Ця загальна критика, звичайно, не має на меті заглибитися в деталі — зокрема розглядати теорію еквівалентної оцінки, спробу введення всіх явищ до одної закономірності і т. д. Принципово енергетична теорія має свою загально-методичну оцінку в проблемі якості — а на практиці — в тому факті, що застосування енергетичної теорії до пояснення соціальних явищ не дає ніяких позитивних (що до більшого розуміння соціальної закономірності) наслідків.

(Далі буде)

Кілька уваг з приводу роботи Л. І. Аксельрод-Ортодокс про Спінозу й матеріялізм

Досі в марксієвській літературі не було жодної роботи, де хоча-б приблизно, в основних рисах, викладалося Спінозів матеріялізм. Все, що ми знаємо про матеріялізм Спінози, ми почерпнули або з самостійної й трудної роботи коло його творів, або з окремих і влучних, але іноді загальних уваг про нього Файербаха, Енгельса, Плеханова й Деборина. Всі великі роботи Л. І. Аксельрод свідчать про те, що й вона протягом чималого періоду літературної діяльності виявила великий інтерес до реабілітації матеріялістичних елементів у системі великого мислителя.

Треба признати: уваги Л. І. Аксельрод та її загальна характеристика Спінозового матеріялізму були оригінальні й точні, коли вони стосувалися окремих сторін спінозизму. Та Л. І. Аксельрод не обмежилася лише на цім: вона надрукувала в „Красной Нови“ (7 кн., 1925 р.) цілу статтю, де пробувала в систематичній формі подати „всі основні моменти відношення спінозизму до матеріялізму“. Статтю цю в дещо зміненім вигляді вона долучила як передмову до нового видання „Основных вопросов марксизма“ Г. В. Плеханова¹⁾.

Л. І. Аксельрод є одна з наших найвизначніших філософів марксизму. На її думки що до окремих проблем філософського матеріялізму не можна не зважати. Надто це треба сказати про згадану її статтю. Питання про Спінозів матеріялізм не розроблене. Виразного й усталеного погляду на це питання у марксиста-читача нема. Отже позиція, що зайняла Л. І. Аксельрод, вимагає, певна річ, уважного і детального розгляду. На жаль, доводиться констатувати, що робота Л. І. Аксельрод має важливі хиби.

Почнімо хоча-б з її загальної оцінки спінозизму.

На Спінозу було багато наклепів. Мабуть, жоден визначний мислитель не зазнав стількох нападів, невірних товмачень і просто перекручувань, як він. Здавалося-б, обов'язок кожного марксиста полягає на тім, щоб з увагою й любов'ю реабілітувати його дійсні матеріялістичні погляди. А Л. І. Аксельрод зразу-ж з перших таки сторінок вражає читача заявою про невитриманість, суперечливість Спінозової системи. Вона пише: „Увесь світогляд Спінози в його цілості не можна

¹⁾ Г. В. Плеханов: Основные вопросы марксизма с предисловием Л. Аксельрод-Ортодокс. Кооперативное издательство „Советская деревня“, Курск, 1925 р. Всі наведені тут цитати з Л. І. Аксельрод взято з передмови до цього твору Г. Плеханова. Цифри означають сторінки передмови.

вважати послідовно витриманим, щоб-то вільним від суперечностей матеріалізмом" (3).

Повстає питання: які саме зміст і значіння надає Л. І. Аксельрод своїм словам про суперечливість Спінозової філософії? Чи вона хоче сказати, що в спінозизмі була дійсна суперечність між його теологічною оболонкою і матеріалістичним змістом? Коли Л. І. Аксельрод під невитриманістю спінозизма розуміє цю суперечність, ми не станемо з нею сперечатися. Адже-ж уже Л. Файербах і за ним Г. Плеханов виразно підкреслювали наявність двох сторін в спінозизмі, і проти її аргументації навряд чи буде хто повставати. Та чи говорить це що-небудь за те, що матеріалістичні погляди Спінози, як каже Л. І. Аксельрод, не являли „дійсного й послідовного матеріалізму“? (3). Нема жадної підстави для такої низької кваліфікації спінозизму!

Суперечність між теологією і матеріалізмом у Спінозовій системі ще не свідчить за те, що сама його матеріалістична наука була невитримана, суперечлива й несправедлива. Суперечність в цілій системі не завжди може означати суперечність в частині цієї системи. Чи за непослідовність Спінозового матеріалізму треба розуміти те, що його погляди не можна цілком погодити з діалектичним матеріалізмом? Та хто-ж серйозно міг би зробити такий докір проти Спінози?

Треба, навпаки, зазначити, що свого часу Спінозів матеріалізм був строго витриманим і послідовним світоглядом.

Визнаючи досвідне вивчення дійсності, Спіноза уважно стежив за успіхами й розвитком природничих наук. Слід зазначити, що всі взагалі видатні уми сімнадцятого віку були перейняті щирим перенанням, що окремі питання філософії можуть стати предметом такого-ж точного з'ясування, як, прим., математичні істини. Філософія тоді мала найближчі й найміцніші зв'язки з позитивним знанням. Кожний робітник науки був одночасно філософом, кожний філософ був природовцем або математиком.

Особисто Спіноза пильно вивчав механіку й фізику, хемію й медицину, оптику й фізіологію. Сліди цього вивчання помітно скрізь у його творах, а надто в листах, хоча він з своєї надзвичайної скромності ніколи не старався показати ці свої знання. Тому в нього була та незаперечна й блискуча заслуга, що він не був науково відсталим філософом і старався мислити послідовно з погляду сучасної йому науки. А це-ж усе, чого тільки можна і треба вимагати від кожного матеріалістичного мислителя.

Не можна отже підносити проти Спінози закид в невитриманості його матеріалістичної філософії, як це робить Л. І. Аксельрод: адже-ж його філософія була світоглядом, збудованим на міцному фундаменті науки. Більше того, Спіноза, як це справедливо зазначає Енгельс у „Діалектиці в природі“ вперевид навіть теоретичне природознавство сімнадцятого віку. Угрунтування механічного детермінізму розпочав він ще тоді, коли природознавство все ще безнадійно трималося телеології й теології.

Послухаймо, що говорить з цього приводу Енгельс: „Вища загальна ідея природознавства тої доби (цеб-то XVII й XVIII віків. В. Ч.), це — думка про доцільність природних процесів, неглибока Вольфова телеологія, яка навчала, що коти створені на те, щоб їсти мишей,

миші на те, щоб їх їли коти, а вся природа на те, щоб показати мудрість творця. Треба вважати величезною заслугою й честю тодішньої філософії, що вона не підлягла впливові обмеженого погляду тогочасного природознавства, що вона — починаючи Спінозою й кінчаючи великими французькими матеріялістами — намагалася з'ясувати світ з нього самого, залишивши докладне виправдання цього майбутньому природознавству“.

Ні, треба залишити подібні розмови про непослідовність Спінозового матеріялізму, коли він не тільки стояв нарівні з теоретичним природознавством, але іноді навіть далеко випереджав його. Добра „непослідовність“ і „невитриманість“ матеріялістичного вчення, коли воно вміло випереджувати позитивну науку! Файербах без порівняння мав більше підстав, ніж Л. І. Аксельрод, коли говорив: „Спіноза спромігся знайти справедливий, принаймні, на свій час, вислів для матеріялістичних понять нової доби“. Не помилявся Файербах і тоді, коли вважав Спінозову філософію „правильною по своїй суті“.

Від закидів в непослідовності спінозизму Л. І. Аксельрод переходить до признання його релігійного змісту.

Дякувати Файербахові та Плеханову, ми звикли розглядати поняття бога у Спінози, як непотрібний теологічний привісок, як щось зайве й неістотне в його матеріялістичній філософії. Л. І. Аксельрод думає інакше.

„Бог у Спінози — завважає вона — є не тільки позичене з теології слово, а має якийсь відповідний зміст“ (5 — 6). Признаючи, що релігійним почуттям овіяні всі твори Спінози (а релігійне почуття є на її думку основою релігії), вона поспішає додати: „Культ Єгови... міцно опанував зворушливо-поетичну душу великого мислителя. Центральна думка юдаїзму, що мета життя й найвище благо є служіння богам і любов до нього, не покидала філософа“ (8).

Отже виходить, що свій строгий, спокійний, незламний аналітичний розум Спіноза ужив не на те, щоб створити критично-витриману матеріялістичну доктрину, а на те, щоб підтримати істинну релігію. По суті Л. І. Аксельрод так і думає. Вона каже: „Завдяки порівнюючи сприятливим соціально-політичним умовам Голандії доби Відродження, Спіноза зустрічається з виникненням широких наукових задач цієї великої історичної смуги в розвитку людства. Колишній релігійний світогляд, під впливом цього фактора, підпадає не нігілістичному запереченню, а позитивній плідній критиці“ (9).

Отже, на думку Л. І. Аксельрод, бог у Спінози був не зайвим і непотрібним поняттям, а мав реальний зміст і значіння; сам Спіноза був перейнятий глибоко релігійним почуттям і мав на меті не руйнування релігії, а її міцне й критичне заховання й угрунтування. Така концепція релігійності в нашого філософа.

Не можна, певна річ, сказати, щоб ця концепція мала щось спільне з реабілітацією матеріялізму великого мислителя.

Л. І. Аксельрод повинна властиво визнати, що, будучи авторкою легенди про релігійність Спінози, вона сама мало в неї вірить. Адже - ж, коли - б цього не було, то її позиція нічим важливим, ні на волосинку не відрізнялася - б від поглядів ідеалістичних інтерпретаторів Спінозової творчості. Кількома рядками далі вона визнає несправедливість

того, що сказала про релігійний момент спінозизму. Вона робить такі нові заяви:

„Критика релігії привела філософа (Спінозу)... до безумовного заперечення бога“ (11). „Великий вплив на весь розвиток думки філософа зробив повний і остаточний розрив з теологією, з творцем-богом“ (15). „Ні, від бога теології в Спінозовій науці нема й сліду. Мислитель зруйнував цю фантастичну постать в самій основі: Спіноза був глибоко переконаний атеїст“ (14).

Читає, сподіваємося, згодиться з нами в одному: все, що тільки говорила Л. І. Аксельрод про релігійність Спінози, є повне непримиренних суперечностей. Спіноза в неї то держався релігії, то остаточно поривав з нею; то був фанатично релігійним характером, то раптом обертався в переконаного й глибокого атеїста.

Відомо, що для Спінози бог не був незалежною від природи особистою істотою. Як прихильник механічного світогляду, Спіноза заперечував у свого бога наявність розуму й здатність діяти доцільно; заперечував він і наявність волі у бога. Факт цей є досить відомий, і спинятися на нім зайво. Цікаве таке питання: коли у бога нема розуму, волі й здатності діяти доцільно, коли бог в дійсному значінні слова нічого творити не може, то що-ж це за бог? Та й яка релігія має бога, нездібного до творчих актів, бога, позбавленого всемогутності, бога позбавленого основних ознак божественності?

Ми маємо право вважати, що поняття бога в Спінозовій системі зникає і замість нього лишається тільки термін, слово, що нічого не значить.

І скільки-б Спіноза не говорив нам про бога, згадуючи його ім'я мало не на кожній сторінці своїх творів, філософія його від того не стане релігійнішою. Спіноза при викладі своєї філософії навіть не має права говорити слово „бог“. Адже-ж у нього за словом „бог“ зникло те поняття, без якого неможливий жодний релігійний напрям.

Назвавши природу богом, Спіноза не сказав про неї нічого нового, чого-б він не казав про цю природу раніше. Тому всі положення Спінозової філософської системи збереглися-б цілком, як би він відкинув слово „бог“ і став говорити лише про природу.

Та це й зрозуміле: природа й бог є для нього тотожні поняття, тому сама природа не могла-б набути у нього яких-небудь нових, ознак; адже-ж за бога Спіноза не розумів нічого нового в порівнянні з природою. Його бог був не тільки порожнім, позбавленим змісту поняттям, але став, крім того, ще й зайвим поняттям, без усякого ужитку й значіння, якимось теоретичним баластом в матеріалістичній філософії.

Самий підхід до аналізу матеріалістичних моментів спінозизму якийсь чудний в Л. І. Аксельрод. Замість доводити Спінозів матеріалізм, вона стала говорити про непослідовність цього матеріалізму; замість вияснення Спінозового атеїзму, вона невдало пробувала говорити про релігійний характер його поглядів, а потім сама стала його заперечувати.

Ходімо далі. В роботі Л. І. Аксельрод є один не зовсім вдало сформулований вислів, що може зродити неправильне уявлення про нематеріальність Спінозової субстанції. Вона каже: „На відміну від

Спінози, Гольбах стоїть на строго матеріалістичному погляді в тім розумінні, що субстанція є "матерія" (18). Створюється вражіння, що Гольбахів матеріалізм зводився до вчення про тотожність матерії й природи, але що про приблизно подібну тотожність не можна навіть згадувати в системі Спінози. Чи так це і чи є яка-небудь підстава говорити, ніби у Спінози субстанція-природа не наділена ознаками матеріального буття?

Досить поставити питання в такій формі, щоб зразу переконатися в помилковості подібного твердження.

Л. І. Аксельрод не без підстави повстає проти тлумачення спінозизма як психофізичного паралелізму. Вона заявляє, що паралелізм атрибутів у Спінози зовсім зникає, коли він розгортає конечну (необхідну) причинову залежність душі від тіла. Вимога пізнання тіла для пізнання людської душі має у Спінози строго матеріалістичне значіння: тіло стоїть у нього на першій місці, душа — на другій; при цім душевні процеси залежать від матеріальних і ними зумовлені.

Який же висновок випливає сам собою з матеріалістичного вчення Спінози про душевне життя людини? Чи той, що атрибути субстанції були рівноправні і протікали завжди паралельно, будучи незалежні один від одного? Зовсім ні! Атрибут протягlosti був у спінозизмі найголовніший; він був самостійним і незалежним у своїй діяльності, а атрибут думання був залежний і підлеглий, підпорядкований. Навряд чи можна після цього поважно говорити про нематеріальний характер субстанції-природи; адже-ж основною властивістю цієї субстанції є її протягльність, матеріальність.

Увесь зміст субстанції-природи складається в Спінози з основних властивостей матерії. Основні риси його субстанції можуть належати тільки матерії: вона сама — своя причина, вона не створена, вічна, одинока, вона є основа існуючих речей, її атрибути — думання й протягльність — є основні властивості матерії. Отже Спіноза зближає поняття бога, природи, субстанції до поняття матерії; він не боїться приписувати матерії характер божественної істоти. Сам він говорить про це досить виразно. „Матерія, оскільки вона є субстанція, є подільна і складається з частин. А коли-б і ні, то я все-ж не знаю, чому-б матерія була негідна божественної природи“ (Eth., Prop. XV, Schol.). Ніяких змін в його поглядах не зайшло-б, як би він замість приписувати світові божественні властивості став говорити про матеріальний характер цього світу.

Міркування про нематеріальність Спінозової субстанції мають виразно ідеалістичний характер. Прихильникам цього погляду не завадило-б пам'ятами, що говорив свого часу з цього приводу Г. В. Плеханов. В розпалі боротьби проти Бернштайна, критикуючи його напади на матеріалізм, Плеханов писав: „Його (цеб-то Спінози. В. Ч.) єдина субстанція є одночасно і матеріальна і духовна. А Бернштайн каже, ніби Спіноза „ясно називає“ її нематеріальною. Добре він зрозумів Спінозу! Майже так само добре, як і Гегеля!“

Є в статті Л. І. Аксельрод і зовсім справедливі твердження. Наприклад, її уваги про механічну причиновість у Спінози. Розвиваючи думку про закон абсолютної конечности (необхідности) або закономірности, що переймає всі явища й керує цілим всесвітом, вона складає

таке зізнання: „Завдяки послідовному запереченню наддосвідної доцільності і не менш послідовному признанню й угрунтуванню механічної закономірності, Спінозова система наскрізь перейнята справдешнім (доподлинним) матеріалізмом“ (15).

Шкода лише, що таке цінне твердження Л. І. Аксельрод висловлює мимохідь і не надає йому належної ваги.

Вона, наприклад, ані словом не згадала про зв'язок між Спіновим механічним детермінізмом і тогочасним природознавством. Постає враження, що така важна категорія в спінозизмі, як механічна причиновість, є плодом самої філософської творчості, а не була нав'язана Спінозі, скажім, успіхами і розвитком механіки за першої половини XVII століття. Л. І. Аксельрод залишає далі без ніякого розгляду питання про безумовну залежність механічного матеріалізму Спінози від його визнання механічної причиновості.

Ми не знаходимо жодної критичної згадки про те, що механічний матеріалізм був найпослідовнішою формою розуміння світу в XVII й XVIII сторіччях і тепер, в порівнянні з діалектичним матеріалізмом, є вже обмежений і застарілий. Не довідалися ми від Л. І. Аксельрод і того, що одною з обмеженостей механічного матеріалізму Спінози була відсутність у нього якого-будь принципу розвитку. Називаючи Спінозу філософом-метафізиком, вона і не думає згадати про метафізичність його матеріалістичних теорій.

Далі все, що сказала Л. І. Аксельрод про елементи матеріалістичного розуміння ідеологій у Спінози, також варте нашої найпильнішої уваги й співчуття. Вона дуже доречі наводить уривок з 7-го розділу Спінозового „Богословсько-політичного трактата“: „До того-ж слід взяти до уваги той факт, що чийсь слова можна тим легше зрозуміти, чим докладніше ми знаємо життя, звичай й заняття автора“.

Спіноза має тут на увазі, на думку Л. І. Аксельрод, автора біблій або єврейський нарід, що, вивчаючи його життя, ми могли-б знайти ключ до зрозуміння змісту біблій. В „Богословсько-політичному трактаті“ Спіноза дав зразок науково-історичної критики релігії. Ця історична критика святого письма привела його до того важного і вперше в історії науки висловленого висновку, що релігія є історична категорія, покликана до життя історико-соціальними причинами.

Мусимо тільки пожалувати, що реабілітація Спінозового матеріалістичного вчення в цілому обмежилася у Л. І. Аксельрод на самій тільки згадці про елементи історичного матеріалізму в його поглядах. Якби, взагалі, Л. І. Аксельрод менше критикувала спінозизм і більше змагалася представити в справжньому світлі всі окремі його матеріалістичні проблеми, то й стаття її та й інтереси читачів від цього тільки виграли-б.

Одним з дальших питань, які ставить Л. І. Аксельрод, є питання про філософські течії, що вийшли з Спінозової системи. З великим подивом ми довідуємося від неї, що вплив Спінози на дальший розвиток матеріалістичної думки обмежився на самому лише Ламетрі та Гольбахові. Про те, що великі німецькі поети, критики й історики (Гете і Лесінг, Мендельсон і Гердер) були спінозистами, Л. І. Аксельрод не сказала й жодного слова. Та ми й не докоряли-б її за це, якби вона спромоглася дати справедливе уявлення про надзвичайно

дужий вплив спінозизму на розвиток матеріялістичної думки XVII й XVIII віків.

Нічого подібного Л. І. Аксельрод нам не дає.

Справді, яку вартість мають її міркування про вплив Спінози на Гольбахову „Систему природи“? Вона хвалить головний твір Гольбаха, називає його „знаменитою“ й „благородною“ книжкою, старається довести, що він перейнятий „моральними“ основами й „людяністю“. Кому потрібна ця похвала Гольбахові? Обивателям, переляканим страшними матеріялістичними поняттями? Марксистам? Та хто-ж із читачів-марксистів сумнівається, що Гольбахові належало центральне значіння і місце серед французьких матеріялістів? Тим часом самому впливові спінозизму на матеріялізм Гольбаха уділено дуже мало уваги: на думку Л. І. Аксельрод, цей вплив обмежується лише на запозиченню закона механічної причиновости. Про те, що до своїх матеріялістичних поглядів на природу й людину Гольбах прийшов під впливом Спінозової філософії, Л. І. Аксельрод не сказала жодного слова.

Називаючи далі Ламетрі атеїстом, Л. І. Аксельрод пише: „В філософію Ламетрі ввійшло з Спінозової системи вчення про матеріялістичний детермінізм, а, значить, і заперечення телеології“ (18). Наведене зауваження про Ламетрі є занадто загальне. Нема сумніву, що не тільки Ламетрі, а й усі інші французькі матеріялісти (Дідро, Гельвецій, про Гольбаха ми вже й не кажемо) розвивали принципи механічної причиновости, перебуваючи під впливом спінозизму. Та, крім принципу причиновости, Ламетрі перейняв від Спінози також і інші, ми сказали - б, важніші засади його матеріялістичного вчення; саме про них і не згадує нічого Л. І. Аксельрод.

Переходячи до характеристики цих засад, треба зазначити, що з спінозистів-матеріялістів XVII-го віку Л. Аксельрод ні разу не згадала імені голови енциклопедистів — Дідро. Невже вона забула, що Г. Плеханов виділяв філософські погляди Ламетрі й Дідро в окрему й самостійну течію, вважаючи лише їх послідовними прихильниками Спінозового матеріялізму.

В чім же виявлявся спінозизм Ламетрі й Дідро?

Ламетрі й Дідро вчили, що в світі є тільки одинока матеріяльна субстанція. Тим самим вони зводили багату різноманітність форм природного світу до монізму їх основи — субстанції. Природа була для них одиноким світом, поза яким нема і не могло бути жодного іншого.

Найважливішим атрибутом матеріяльної субстанції Ламетрі й Дідро вважали чутливість або свідомість. Чутливість для них цілком отожднювалася з життям. Погляд, що матерія інертна, вони цілком відкидали і всі форми матерії вважали здатними до чутливості й життя. Вчення, що природа жива, завершало їхні матеріялістичні конструкції.

Навряд чи треба доводити, що Ламетрі і Дідро могли створити наведені моменти матеріялізму під безпосереднім впливом Спінозової системи.

Л. І. Аксельрод з числа матеріялістів-спінозистів виключила не самого лише Дідро. Виявляється, що, на її думку, і Файербах не був спінозистом. Ми ще раз нескромно питаємося Л. І. Аксельрод, невже вона ні разу не чула від Г. Плеханова, що в XIX столітті

Файербах розвивав далі матеріялістичні традиції не тільки французьких матеріялістів, а й Спінози? Забутливість Л. І. Аксельрод просто вражає нас: адже-ж той же Плеханов мало не десяток разів називав Файербаха „гуманізм“ спінозизмом, позбавленим його теологічного привіску.

Файербах так само, як і Спіноза, строго математично поясняв природу. Слідом за Спінозою він навчав, що світ не має початку в часі, що він вічний; що його ніхто не появив і не створив, що він є сам своя причина і основа залежних від нього речей і істот.

Первісним і основним принципом вчення Файербаха є твердження про єдність і різність суб'єкта й об'єкта. Твердження це становить неначе-б основу матеріялістичного світогляду Файербаха. Легко спостерегти, що він перейняв основну засаду свого світогляду з Спінозового вчення про атрибути субстанції. Файербах навчав, що найближче джерело пізнання в психології є інше, ніж у фізіології. Психологія й фізіологія, на його думку, вивчали один предмет — людину — але з різних поглядів: з середини (суб'єктивно) і з зовні (об'єктивно). Тому для Файербаха матерія й свідомість були не різними і не окремими речами, а лише різними сторонами одного людського організму.

Хто міг найближче вплинути на антропологічний матеріялізм Файербаха? Ідеаліст Гегель? Але Гегелів ідеалізм визнавав тотожність суб'єкта й об'єкта. Принцип єдності й різності суб'єкта й об'єкта не був властивий не лише Гегелеві, а й усьому покантовому ідеалізові. Французькі матеріялісти? Але вони самі виховувалися на Спінозових матеріялістичних ідеях і не могли самостійно створити антропологічного матеріялізму.

Лишається Спіноза. Спіноза був дійсним учителем Файербаха.

В однім місці своєї статті Л. І. Аксельрод здійснює питання про вплив спінозизму на діалектичний матеріялізм Маркса й Енгельса.

Відомо, що вперше проблему цього впливу в марксистській літературі поставив Г. Плеханов. Не менше відомо, що цю проблему Плеханов загально мало освітив, а тому вона і осталася не зовсім розв'язаною і спірною. Л. І. Аксельрод є один із найвірніших і найближчих учнів Г. Плеханова. Отже ми маємо право жадати від неї докладних вказівок і роз'яснень що до зв'язку спінозизму з марксизмом. Зв'язок цей Л. І. Аксельрод і намагається виявити. Вона каже:

„В цілیم багатім і змістовнім критичнім аналізі „Системи природи“... ясно й виразно чується спокійний, але суворий голос єврейського мислителя і яскраво виступає його плідна й велика методологічна засада дійсно-наукового дослідження природи: „не сміятися, не плакати, а розуміти“. Цєю великою методологічною засадою (цеб-то принципом механічної причиновості або детермінізму. В. Ч.) наскрізь перейнятий діалектичний матеріялізм“ (20).

Ми просто не знаємо, як можна хоч трохи погодити щойно наведену цитату Л. І. Аксельрод з її твердженням, висловленим на початку статті; цеб-то, що ми не маємо ніякого права обертати філософів-метафізиків у прихильників матеріялізму Маркса-Енгельса. „Коли ми — каже вона — всіх великих філософів-метафізиків обернемо в діалектичних матеріялістів, то зовсім можливо, що вони відплатять нам тою-ж монетою“ (4).

Дійсно, Л. І. Аксельрод немилосердно поводить з читачем: раз вона наближає механічний матеріалізм Спінози, збудований на визнанні механічної причиновості, до діалектичного матеріалізму, другий раз вимагає найсумліннішого їх розділу й розмежування. Як зрозуміти ці безнастанні суперечності в розв'язанні відповідальних питань матеріалістичного світогляду?

Чи треба говорити, що Л. І. Аксельрод зовсім нещасливо намагалася відповісти на поставлені у Г. Плеханова питання про зв'язок і єдність спінозизму з марксизмом? Ми вважаємо, що про це шкода й говорити. Чи треба протестувати проти повного розчинення механічних поглядів Спінози в діалектичний матеріалізм Маркса й Енгельса? Ми гадаємо, що треба й дуже треба, хоч навряд чи погодиться з нами Л. І. Аксельрод. Взагалі було-б значно краще, якби вона зовсім не говорила за вплив Спінози на пізніших матеріалістів; адже-ж нічого крім загальників і недоговореності, не можна знайти в неї про це важне історично-філософське питання.

Оце по суті і всі питання, зачеплені в статті Л. І. Аксельрод. Про матеріалізм Спінози ми довідалися надзвичайно мало. Одинока й найвидатніша в марксіській літературі стаття, присвячена Спінозі, не визначила основних рис його матеріалізму. Багато проблем Спінозового матеріалізму так і лишилися в ній зовсім неосвітленими.

Ми, наприклад, нічого доладного не довідалися про атеїстичний характер поглядів Спінози. Л. І. Аксельрод, правда, згадала мимохідь про атеїзм Спінози, та виявити його дійсне значіння, довести його існування вона вважала зайвим і непотрібним ділом. Вона жодного слова не сказала про те, що Спіноза був строго матеріалістичного погляду на існування природи. Французькі матеріалісти і Файербах, як уже згадувалося, були тільки вірними учениками Спінози в цім питанні. Ми нічого не довідалися про Спінозову матеріалістичну теорію пізнання, яка проголосила єдність теорії й практики, а досвід і почуття визнала самотнім джерелом наукового знання. Ми не довідалися нічого про матеріалістичний погляд Спінози на людину, як на частину природи, підлеглу в своїм житті її невідмінним законам. Ми не довідалися про існування антропологічного матеріалізму у Спінози нічого, крім недостатніх двох-трьох прикладів проти розуміння його поглядів в дусі паралелізму. Ми не чули, нарешті, жодного заперечення проти міцно вкоріненої і обмовної характеристики епінозизму, як пантеїстичного світогляду.

На аналізі всіх цих залишених без розгляду у Л. І. Аксельрод проблем Спінозового матеріалізму ми не будемо спинятися тепер.

Читач може знайти на них досить докладні відповіді в нашій роботі про Спінозу, що нині друкується окремою книжкою¹). До неї ми і відсилаємо читача. А свої побіжні уваги ми хотіли-б кінчити таким міркуванням: Л. І. Аксельрод, на нашу думку, не мала права перетворювати свою, таку спірну, статтю в передмову до класичного твору Плеханова, що є одним з ліпших підручників марксизму. Ми твердо переконані, що з нами не можна не погодитися.

¹) В Держвидавї РСФРР. Окремі розділи з неї надруковано в 1, 2 числах „Червоного Шляху“ 1926 року.