

Забраковані матеріяли Подільського губернського статистичного комітету 1872 року¹⁾

В 1920 році, за часи польської окупації на Поділлі, мені пощастило, за допомогою одного із студентів Кам'янецького Університету, урятувати з купи архівних паперів Подільського Статистичного Комітету, які лежали жужмом, одну досить цікаву справу.

Ця архівна справа має таку офіційну назву:²⁾ № 7, Подольского Губернского Статистического Комитета. Дело о приготовлении о выпуске издания сего Комитета 1872 года.

Справа № 7 розпочата 15 листопада 1872 року і складається з невеличкого попереднього листування на 23 сторінки та одного великого на піваркуша зшитку, що обіймає 105 сторінок, та має таку назву: „Заметки Собранныя из рассказов крестьянских 1867 года“.

З цього листування з'ясовується, що 24 вересня 1872 року Подільський Статистичний Комітет на своєму черговому засіданні ухвалив програм для збирання статистичних, а почасти і етнографічних відомостей, який уклав секретар комітету Пушторський, та запропонував членам комітету та де-яким приватним особам, що уклалися своїми літературними творами, опрацювати яку-небудь частину програму, — „за какой трудъ, по одобрении его Комитетом может быть выдано денежное вознаграждение“.

Трохи далі прикладена: „Программа для собираний сведений о городах Подольской губернии“, яку підписав сам Пушторський.

Цей програм і листовна пропозиція Комітету були напевне розіслані багатьом особам, але в листуванні ми знаходимо лише одинокую відповідь дійсного члена К-ту А. Димінського³⁾ (од 15 января 1873 г.), який подає свою згоду на опис м. Вербовця, Нової та Старої Ушиці.

Крім того, в листуванні ми знаходимо офіційне відношення Подільського губернського землеміра Мисюровича (16 января 1873 г. № 35, та 15 февраля № 101) де він по формі подає відомості про розподіл землі на Поділлі (під оселями, лугами і т. ин.).

¹⁾ Доповідь, що була зачитана в Етнографічній Комісії ВУАН.

²⁾ З огляду на відсутність у друкарні літер старого правопису, цитати наводяться за новим правописом. Ред.

³⁾ Димінський — активний співробітник Чубинського, надіслав до „Трудів“ до 2000 варіантів пісень М.-Т-в (Драгоманов) учена експедиція в Західно-руський край: Вест. Евр. 1877 — III — 10.

На першій же сторінці великого зшитку, крім вищенаведеної назви ми ще бачимо напис олівцем:—„г. Пенському 18/х. Не пригодиться - ли? Взгляните“.

Друга початкова сторінка цього зшитку містить власноручну авторську передмову, але на жаль без дати і дуже характерну для тогочасних поглядів на українську мову.

— „Испорченный малороссийский язык в наречии крестьян в западных губерниях я старался так его передать, как они выговаривают, имея разные наречия почти во всяком селении, потому происходят многия грамматические ошибки, ежели смотреть на правильность. Я же обращал внимание дабы соблюсти не только характер разговоров, а даже и звуки произносимых ими слов.

Старший землемер, состоящий при Гайсинском Мировом с'езде Александр Бенклевский“.

Після цієї передмови розпочинаються оповідання Бенклевського під назвою: „Разговоры Крестьянские“, які переказані українською мовою (напевне самого Бенклевського) та переписані буйною і чіткою писарською „ярижкою“.

Пенський¹⁾, як далі це видно, не вважав себе за великого знавця української мови та мабуть і не хотів вирішувати цієї справи самостійно, а тому він передав рукопис Бенклевського на суд Должикова, директора Кам'янецької гімназії.

Директор Должиков уважно переглянуv цей рукопис і подав свої висновки до статистичного комітету окремим листом. Цього листа ми тут наводимо без зміни: „Разсмотрев сообщенную мне рукопись „Заметки собранные из рассказов крестьянских в 1867 г.“ я позволю себе высказать, что по моему мнению, оне никоим образом не могут быть признаны, как подлинный образец местного говора или наречия. Рукопись написана на языке, употребляемом скорее по ту сторону Днепра: это, язык автора, вероятно уроженца Малороссии, местного колорита в нем нет, особенностей, характеризующих язык принадлежащий краю, смежному с галицийским и польским элементом, в заметке не встречается, как в оборотах речи, так и в отдельных выражениях. И это весьма естественно: схватить живую характеристическую речь, в которой бы слышался природный местный безыскусственный говор, дается не так легко; для этого надобно, что называется, сжитья с краем, прожить долгое время с народом, сродниться с его бытовыми условиями и наконец надобен художественный творческий талант. Если этого нет: тогда остается только один научный путь для представления образцов местного языка, который достигает своих целей чрез собираніе и записываніе на месте: народных песен, былин, сказок, пословиц, преданий с сохранением местного произношенія. Только такія данніе могут дать наглядное понятіе об особенностях местной речи и заслуживают места в печати. А записываніе по воспоминаніям разговоров с крестьянами на досуге, среди служебной практики с целью представить образцы местного языка ведет к измышленію искусственной речи, в особенности, если не

¹⁾ Пенський — секретар Под. губ. стат. к-ту в 1869 — 70 р. Див. „Труды“ Чубинського т. I передмова ст. XIII.

выработалась в авторе и идея самого содержания; сюжет заметок отличается крайнею безсодержательностью, хотя касается вопросов об интересах современной важности для крестьянского быта.

На основании изложенного я полагал бы не печатать прилагаемых при сем заметок на счет средств Подольского Губернского Статистического Комитета; так как и по форме и по содержанию оне не представляют интересного вклада ни для художества, ни для статистики и науки вообще.

Директор Должиков.

(27 февраля 1873 г. № 103).

Як видно, статистичний комітет цілком погодився з суворими висновками Должикова і тому рукопис Бенклевського був приптий до архівної справи і там лежав нерухомо, аж до того часу, поки в 1920 році польські солдати не викинули його на подвір'я вкупі з иншими архівними паперами.

Нині, за бігом часу, цей забракований рукопис літературної творчості „старшого землеміра“ Бенклевського вже набуває иншого значіння, як певна пам'ятка історичного моменту і тому ми хочемо подати докладний зміст цих оповідань і виявити, що цікавого заховалося в них від тогочасних обставин 60-х років XIX ст.

„Разговори крест'янські“ складаються з 12 різних оповідань, темою яких правлять ті підслухані Бенклевським селянські розмови, які він чув, під час його подорожі по Гайсинському повіті¹⁾.

Що до зовнішньої форми та літературної маніри свого викладу всі ці оповідання Бенклевського дуже скидаються на тогочасні повісті з народнього життя Марка Вовчка, бо скрізь ми в них спостерігаємо монологічну чи діалогічну будову оповідання (тільки без опису природи), яка не спричиняється до розгортання динамічної дії.

Темами своїми і сюжетами ці оповідання досить одноманітні, вони не переказують значних і яскравих подій, а відбивають буденне тогочасне життя з його дрібними вчинками, огудливими розмовами і т. ин.

Ці відблиски життя 60-х років XIX ст., що часто й густо розкидані в оповіданнях Бенклевського, надають їм значіння живого літопису часів, що настали по знесенню кріпацького права; збуджена людська думка на селі, хоч досить наївно, але з своєрідним гумором і своєкорисливим розумінням, по своєму, реагувала на всі тогочасні події.

Кожне із цих оповідань Бенклевського не має своєї окремої назви, вони йдуть одно по другім і лише зазначаються римськими цифрами.

Зміст цих оповідань такий:

I. (ст. 1 — 5). Розмова двох дядьків про визволення від кріпацтва. Визволення відбулося при допомозі угодників Київсько-Печерської Лаври, які в свій час допомогли Олександрові I подолати французських упирів Аполлона та Бонапарта, за що цар, на прохання угодників

¹⁾ Згадуються такі села: с. Бубнівка (ст. 39, 57) с. Лукашівка (ст. 33), с. Кублич (ст. 71) с. Уляниця (ст. 32) с. Зятківці (ст. 83).

і визволив селян. Ця історія базується на словах баби Оришки, яка пам'ятає, як ще був Сас, Костюшко і Станислав, але людям тоді добре не було.

II (ст. 6 — 9) Розмова селян про приїзд земноміра до волости для розподілу землі. Селяни не мають довір'я, бо бачили, як грапський кухта ловив курку, а тому напевне грап дав грошей земномірові, і немає правди на світі.

III (ст. 9 — 15). Розмова селян підчас відпочинку про своїх панів. Спогади про пана Трзцинського, як він порубав на леваді садові дерева і дуже цікаві „дерзкіє розкази“ про ролю „мирового посередника“.

IV (ст. 15 — 30) Розмова бабів про приїзд земноміра. З деталей розмов беруть увагу: Набор рекрутів (загальна військова повинність. С. Я.) з'ясовується бунтом поляків і те, що якась стара баба приводить чиновникам молодиці по-під вікна.

V (ст. 30 — 36). Розмова з волосним з приводу замаху на Олександра II. Волосний оповідає про це з сльозами на очах і припускає, що це хтось зробив з поляків. Другий розмовник пропонує не то вирізати поляків, а витоптати ногами.

VI (ст. 36 — 45). Розмова селян про приступність земноміра і що можна називати його на ім'я та по батькові, що викликає велике здивування.

VII (ст. 46 — 52). Розмова про земноміра і про школярів. Погляд у селян, що грамотяки нічого не роблять. Аргумент за грамоту, що земномір без письма не може міряти землю, та побажання, щоб ланцюг земноміровий був довший, бо тоді селянам буде більше землі.

VIII (ст. 52 — 60). Розмова про земномірів, які не так добре міряють землю за Бугом. Селяни висловлюють своєкорисливий погляд на польське повстання, — коли поляки бунтували уперше, то дали землю, а збунтуються знову, тоді дадуть лісу.

IX (ст. 60 — 73). Розмова селян про замах Березовського на Олександра II. Цікаво тут зазначити, що сили небесні негайно карають Березовського.

Березовський це тому зробив, що пани вже більше не мають сили над людьми. Згадується також і про комічний епізод з паничем, який дуже боїться козаків, бо колись козаки вибили нагаями його батька (в 1831 році).

X (Ст. 73 — 79). Розмова про приїзд окружного до села, як він грімав і вимагав щоб сільські власті прийшли до нього з „мендалями“.

XI (ст. 79 — 83). Огудлива розмова про польську шляхту на селі, бо вони і розбійники, цугренти, метежники, а тому їх краще повігнати з села. Краща пшениця на полі у поляків-панів, як допомога нечистої сили.

XII (ст. 83 — 105). Розмова волосного про посуху в селі Зятківцях і як він урятував всіх людей, зігнавши все село до ставка, де волосний шукав відьом, в той час, коли чоловіки і жінки „нирала“.

З наведеного стислого змісту стає видно, що оповідання Бенклевського весь час переказують селянські розмови, де він хоче бути суто-об'єктивним, але весь час в цих оповіданнях на першому місці стоїть постать самого автора.

Бенклевський старанно занотовує все те, що він чув, і лише три оповідання переказує від себе (III—IV, V), а у всіх інших всі розмови ведуть самі селяни.

Бенклевський, дбаючи про ретельну передачу розмови, занотовує окремі слова, зврати, і це суперечить загальному твердженню Довжикова про малоросійське походження автора, а також і самого Бенклевського „про малоросійській испорченний язык“. Багато є в оповіданнях суто подолізмів, які й дали привід для сумніву і Бенклевському і Довжикову (грумічати, зашлякуватися, блявзкати і т. ин.), але дослід над лексикою нас тепер не обходить.

Бенклевський в своїх оповіданнях хоч і виказує себе лояльним і поступовим урядовцем, але весь час не забуває і про авторитет влади і тому вичитує нотацію селянинові за „дерзкіє рассказы“, та навчає його покори та слухнянства.

Бенклевський в дусі тогочасного лібералізму дозволяє і доводить селянам, що і земноміра можна просто звати „Александр Степанович“, обурюється, коли чує (ст. 26—27), що чиновникам приводять молодичі по-під вікна, але йому одночасно приємно чути (ст. 49), що сільський батюшка скликає церковний хор з приводу приїзду земноміра.

Для з'ясування особи самого Бенклевського особливо цікавий епізод з III оповідання, де один селянин дуже влучно і дотепно виказує роллю мирових посередників.

Навожу цей епізод без змін:

— „Що мини Мировы! я тоби и сам Мирового зроблю: ось тоби Мировы, бачиш за то таки и мировы (показываю дулю): ото одын палецъ велики, самый найбільшій, то-то пан, — бо все же вин од нас старшій, а други менши, то-то мужик, бо мужик менши пана, а то як вложиш трети межи двох, от то и посередник, бо вин на тее и назначен, щоб бути по середини помеж паном и мужиком“. Я ото-звался, что это там за крик! какіе то дерзкіє рассказы?“

Цей живий малюнок одразу дає більше для розуміння постати Бенклевського, ніж його довгі і розтягнені оповідання.

В своїх оповіданнях Бенклевський відбиває чимало тогочасних селянських настроїв, які постійно з'осереджуються коло розподілу землі і остогидлого польського панства. Польському панству в розмовах селян припадає чимало і тому стає навіть дивно, як це Бенклевський, напевне поляк, як показує його прізвище, зважився бути правдивим в занотуванні селянських розмов, які в деякій мірі не далеко відходять від традиційних гайдамацьких поглядів.

Всі гучні події того часу, як замах на Олександра II, загальна військова повинність¹⁾, наділ землею, все це селяни трактують як певні наслідки злісних вчинків ляхів-панів, хоч це все і передається скрізь призму Бенклевського.

Найбільшу увагу селян беруть на себе замах на Олександра II. Селяни були дуже далекі від дійсного розуміння політичної боротьби і, боячися за свої наділи і волю, вони все з'ясовували „ляшською роботою“,²⁾ яка переслідує корисливі цілі, щоб знову гнітати людей.

¹⁾ ст. 26—32.

²⁾ ст. 33.

Про замах Березовського ми знаходимо такі рядки: „— певно, що він перше десь то окономовав (ст. 61)... ото як почув, що не звелено бытись з людьми, дай гнаты на панщину, то вже так и так пустився хоч бы и самому скорый пропасть.“...

Звістка про замах викликає глибоке зворушення серед селян, правлять молебень, волосному на очах сльози (ст. 31), всі одностайно ганьблять ляхську роботу, а підпийлий козак Довбня, один з колишніх двірських графа Собанського висловлюється так: „— як тільки можно, то мы их (ляхів) всіх не то вырыжем, на що нам рызаты, а то мы их вытопчем ногами, щоб их и чаду не було, геть до одного и маленького не оставимо“ (ст. 34).

Крім осуду людського, Березовського карають і сили небесні і Бенклевський занотував досить цікаву легенду майже апокрифічного змісту: „— А кажуть ось як тільки він выстрелив, то така хмара навернула, що то чорна, як смола, то из ній як выскочило двух ось с такими мечами огневими, як у церкви понамальовано, то як взяли его пирьты, то так были, що тільки що капелька духу осталася, да й сказали, а теперички возьмись дай вже его сами добывайте, чи повисте, чи робит с им, що хочете, а мы вже там ось як его душа прийде то еще лишне ему буде, а то те все пусте, що мы его крохи попошмагалы.“ (ст. 61—62).

Сили небесні також не хочуть знати панів, а охорону панів бере на себе нечиста сила: „— паны... с чортяками знаются (ст. 63)... не то с чортом, а из самым люцыпером дай анцыкрьстом, той вони и с тыми знакомы. Десь то вони для того и в церковь не ходять? а то як часом который и забижить, то довго не побуде зараз и втікае, а вже як стануть херуумы спеваты той ныколы лях не выдержиться, от скільки я и небачив.“

А взагалі пани-ляхи в розмовах селян: „розбійники, цугренты, ... подухвальцы вельми и чаровныки, видмари“ (ст. 82), „а ляховки — видмарки“ и „вони тобі на всі штуки сгодні! — якби еще не боялись справныка да станового то вониб тут такого наробылы лыха щой и не дай Боже!“

Навіть той звичайний факт, що на краще обробленому панському полі пшениця сходить не так, як у селян, з'ясовується допомогою нечистої сили, а тому треба повигонити всіх панів із села (ст. 82).

Також постійно в розмовах пригадується, що пани були дуже скорі на руку: „пан Трзциньский полюбив чоловіка“ (ст. 11), той же самий Трзциньский повирубував на леваді родящі дерева (ст. 12), другий пан так полюбив чоловіка, що той і досі слабій (ст. 59).

Але на руку скорий також і новий сільський уряд — волосний парснув в зуби (ст. 2), писарі і війти то той, то той морене по зубах (ст. 2), староста сунув в очі кулаком (ст. 7), сборщик поміркував кіякою (ст. 8).

Всі ці стусани і скоро розправа викликають у селян сумні думки: „— и воды поменьшало и звизд багацько не стало... Господь все тее забрав в небо, кажуть, що то вже буде караты потопом, (ст. 3), — „нема правды, що хочуть (пани) то тее и роблят“ (ст. 8).

І тому не дивно, що у селян виникають платонічні бажання: — „як бы то Бог дав щоб (пани ляхи) щоб еще хоч раз събунтовались“

тоб нам еще лишне було, ось раз як забунтовалися то Государь нам дав землю, а як бы еще забунтовалися тобы вже дав і ліса, а то вже було бы вельмы добре для людей.“

Крім своєкорисливого розуміння польського повстання, селяни не забувають і про своє колишнє минуле: „— як бы и нас поробылыб козаками“ — „и мы козаки колысь то и булы и козакували“, але селяни, розуміючи, що „гетманщини“ вже немає — „пыталыся пысара у Кубльчи, то вин сказав — „ой буде вам козачина так ось що от шкура полопається.“ (ст. 71).

З таких згадок про минуле цікавий також докір одного селянина другому: — „ты ось таки мандебурец, що не хочеш слухаты громады“ (ст. 9).

Селяни по їх розмовах також далекі од розуміння реальних причин визволення їх од кріпацького права і знову їм тут на допомогу приходять небесна сила, але все-ж таки зрідка прокидається у селян нова жива думка, що вже не можна битися (ст. 14), а сина соцького, який „ныкого не уважає, ни голосного, ни станового, навет и перед Мировым шапки не сняв, и земномірові щось также на леваді нагрубьяныв“ (ст. 19), баби вважають за щось неможливе.

Селяни також негативно ставляться і до школи, бо „грамотяки то нічого не роблять“ (ст. 50), але інстинктивно розуміють, що їм така школа і не потрібна, в якій лише вчать співати для церкви, як це видно з того прикладу, де хор співає вечерню для вшанування земноміра (ст. 49).

Що до самого Бенклевського, то селяни наче і шанують за його приступність, але все-ж не дуже — то йому вірять, бо бачили як земномір і голова комісії — „оба таки курку у Грапа з'или и горячки напылыся, а председатель то взяв десять рублив, а земномірови шишь дали“ (ст. 6), а тому „найлиппше буде як не дамо висьмакив за землю (ст. 8), а крім того, висловлюють побажання, щоб у земноміра був довгий ланцюг, бо тоді людям буде більше землі (ст. 52).

Як ми бачимо, то од всіх цих відблисків 60-х років XIX ст., постає перед нами прикра і сумна картина тяжкого минулого, коли затуркані і забиті селяни не мали ні віри, ні надії на кращу долю, ні змоги здійснити свої мрії про волю і землю, а все, що переходило на їх очах, з'ясовували собі лише впливом божої волі.

А тому тепер не буде дивним для нас, що в XII оповіданні Бенклевський розгортає дику і дивовижну для наших часів подію в с. Зятківцях, коли волосний, підчас посухи, за допомогою поліцейських, соцьких та десятиських зігнав все село до ставка і, примусивши чоловіків і жінок „нирати“, вишукував серед них відьом та відмарів.

Цю середньовічну картину прийшов також розглядати і представник адміністративної влади, „становий“, але з цілком іншою метою — подивитися на голих молодичь та дівчат, що й примусило волосного припинити свої даремні шукання.

Тільки 60 років поділяють нас од того часу, а яким чудним і далеким уявляється нам тогочасний світ.

В. І. ЧУЧМАРЬОВ

Спіноза, як матеріяліст

ДО ПЕРЕОЦІНКИ ІДЕАЛІСТИЧНОЇ ТРАДИЦІЇ

„Спіноза є Мойсей сучасних вільнодумців матеріялістів“.

Л. Фаєрбах

„Інший читач, мабуть, дуже здивується, що я розумію спінозизм матеріялістично. Але це є єдине правдиве його розуміння“.

Г. Плеханов

„Грандіозний послідовно продуманий світогляд геніяльного мислителя Спінози в такій мірі перекручували й перекручують ідеалістичні історики й коментатори, що поновлення його точного правдивого розуміння вимагає нині спеціальної роботи“.

Л. Аксельрод-Ортодокс

ПЕРЕДНЄ СЛОВО

В роботі, що ми пропонуємо увазі читачів, ми ставимо завдання: систематично викласти матеріялістичні моменти спінозового світогляду. Це завдання визначає й межі нашого дослідження: в ньому ми обмірковуємо не загальні філософські питання, зв'язані з творчістю Спінози, але розбираємо тільки ті матеріялістичні елементи його системи, що залишилися зовсім не зачеплені й не освітлені в ідеалістичних дослідженнях.

Матеріялістичний характер Спінозового світогляду завжди заперечувала „критична“ буржуазна література; для того, щоб його можна було довести, а тому й зробити безперечним, нам мимоволі довелося вживати частого і трохи сухого цитування його оригінальних творів. Спіноза, яко матеріяліст, до сучасного моменту, на жаль, не має ще гідної оцінки. Викладаючи його матеріялізм, нам довелося працювати на цілині.

В усякому новому дослідженні окремого наукового питання завжди можливі часткові додатки і зміни; тому ми аж ніяк не вважаємо, що наша робота не має жодних хиб. Проте ми певні, що і в такому вигляді, як її подається, вона зможе придатися справі реабілітації й захисту матеріялістичних поглядів великого мислителя.

МАТЕРІАЛІЗМ СПІНОЗИ ¹⁾

ЗАМІСЦЬ ВСТУПУ

Два з половиною сторіччя відмежовує нас від Спінозової смерті, — термін довгий і, здається, достатній, щоб його система дістала своє правдиве тлумачення й точну оцінку. Проте, навколо імені Спінози сплітаються різні поговори, і матеріалізм геніяльного єврея є й досі предмет гарячих суперечок і недомислів. Не диво, що за панування сучасного ідеалізму виклад і тлумачення окремих філософських шкіл та систем провадилося в ідеалістичному напрямі. Прилучення Спінозової системи до ідеалістичних побудовань думки було результатом такого самого розроблення історії філософії. Проте, всупереч думці шкільних філософів, цих непроникливих тлумачів Спінозових творів, ми маємо досить підстав, щоб в особі голандського мислителя побачити одного з найсмівливіших прибічників матеріалістичного світогляду.

Час, нарешті, перестати напинати на великого мислителя ідеалістичний одяг; час пустити в непам'ять недотепну легенду про крайній його містицизм і релігійність.

Хто не визнає матеріалізму, як особливого світогляду, той не може викрити цього світогляду, звичайно й у Спінози. І навпаки: жоден хоч трохи видатний матеріалістичний мислитель ніколи не вважав Спінозу за сторонника ідеалістичних поглядів. Фаєрбах, повний вдячної пам'яті про Спінозу, був майже перший філософ, що одверто й мужньо заговорив про його матеріалізм ²⁾. Ще в „історії нової філософії“, у творі передматеріалістичного періоду розвитку, Фаєрбах наводить матеріалістичний світогляд Спінози з як-найбільшою увагою й співчуттям. Характеристиці його матеріалізму Фаєрбах присвячує таке чудове місце в своїх „Основах філософії майбутнього“:

„За новіших часів (цеб-то за доби Спінози В. Ч.) людність згубила органи для надзmysлового світу та його таємниць лише тому, що разом із вірою в них вона згубила й їх розуміння, тому що істотна її тенденція стала антихристиянська, антитеологічна, цеб-то антропологічна, космічна, реалістична, матеріалістична. Спіноза з своїм парадоксальним твердженням: бог сам є протяжена, цеб-то матеріальна, істота, набіг правдивої тропи. Він знайшов, як на його час, приваємні, правдивий філософський вираз для матеріалістичної тенденції того часу: він узаконив, санкціонував її: бог є сам матеріаліст. Спіноза є Мойсей вільнодумців і матеріалістів“. І далі Фаєрбах додає: „відкидання теології є суть новішого часу. Пантеїзм (Спінозів, В. Ч.) є не що, як суть новішого часу“.

Фаєрбахові наслідував Г. В. Плеханов.

Про себе Плеханов говорить: „сперечаючися з Бернштейном, я відніс Спінозу до матеріалістів“ ³⁾. Коли Бернштейн, недоброї пам'яті, приводить ревизионізму, розпочав війну проти матеріалізму, Плеханов,

¹⁾ Ця робота є один із розділів „Нарисів з історії матеріалізму“, що автор готує.

²⁾ Це звичайно не відкидає того, що для французьких матеріалістів XVIII сторіччя Спіноза також був матеріалістичний мислитель. Ламетрі і Дідро, наприклад, одверто визнавали Спінозу за атеїста і матеріаліста та категорично зачисляли себе до його послідовників.

³⁾ Див. передмову Плеханова до брошури Енгельса „Л. Фаєрбах“, Москва, 1918 р. стор. 9.

як відомо, взяв на себе роль оборонця матеріалістичного світогляду. Лозунгові Бернштейна — „Назад до Канта“ — Плеханов протиставив инший, гідніший марксієвського вченого, лозунг: „Назад... до вивчення філософії“. Практично цей лозунг Плеханова міг значити лише заклик до уважного і всебічного вивчення історії матеріалізму.

Тимчасом, як Бернштейн, ревізуючи марксизм, пропонував замінити матеріалізм Маркса на ідеалізм Канта, Плеханов говорить про старого Спінозу і пропонує повернутися до матеріалізму цього великого, геніального мислителя.

На думку Плеханова, філософія Спінози, коли її розуміти матеріалістично, могла-б стати за найкращу протиотруту проти прохолої атмосфери неокантіанського ревізійонізму, що нависла над марксизмом. Тому одна з блискучих послуг Плеханова перед марксизмом була та, що він встановив правдивий погляд на матеріалістичну по суті філософію автора „Етики“.

Наше завдання нині не є розглядати питання про те, чи є що спільне між філософськими поглядами Маркса-Енгельса з одної сторони і Спінози — з другої. Це питання вимагає спеціального обміркування і ми на ньому спинимося в иншому місці. Зате нашу увагу слід зосередити на студіюванні матеріалістичної основи в спінозовій системі, основи, прикритої теологічною плівкою, яку тільки й побачила в ученні Спінози ідеалістична думка.

Щоб викрити матеріалістичні елементи в спінозовій системі, слід не лише безсторонньо, уважно, уперто вивчати всі його твори (звичайно обмежуються на знайомстві з „Етикою“), треба не лише уважно використовувати окремі про нього зауваження Фаєрбаха і Плеханова; але треба також, і це найголовніше, цілковито забути те, що написали про його світогляд ідеалістичні історики філософії.

Цікавий є той факт, що Плеханов з першого дня своєї полеміки з Бернштейном і до самої смерті у своїх численних статтях і брошурах, книжках і збірниках, присвячених обґрунтуванню марксієвського матеріалізму, уперто говорив про Спінозу, яко матеріаліста¹⁾. Глибока увага Плеханова до спінозової творчості набувала іноді просто закоханого до неї відношення. Навіть в усних розмовах про марксизм із партійними друзями він не мінав нагоди пропагувати спінозову філософію²⁾.

¹⁾ Про спінозів матеріалізм Плеханов говорить у таких своїх творах: 1) „Бернштейн и материализм“ (Критика наших критиков XI. т. Собрание сочинений, стр. 12, 15, 17, 19, 20, 21, 22). 2) Кант против Канта (Критика наших критиков, XI т. стр. 48, 49). 3) Предисловие к брошюре Энгельса „Л. (Феербах“, Москва, 1918 г. стр. 9). 4) Приложения к брошюре Энгельса „Л. Феербах“ VIII т. „Собр. сочинений стр. 395). 5) Судьбы русской критики. А. Вольнский (За 20 лет 1908, стр. 137). 6) Статья о Н. Г. Чернышевском („История русской литературы XIX века“ под редакцией Овсяннико-Куликовского, т. III стр. 170). 7) Книга о Н. Г. Чернышевском (1910 стр. 87, 106). 8) Второе письмо против А. Богданова („От обороны к нападению“, 1910, стр. 52). 9) Трусливый идеализм (От обороны...“ стр. 135, 136, 137, 139). 10) Иосиф Диоген (там же стр. 177). 11) Предисловие к книге А. М. Деборина (Госиздат 1922, стр. 22, 27, 28). 12) Основные вопросы марксизма (Москва, 1922, стр. 19, 20, 23). 13) От идеализма к материализму (Предшественники К. Маркса и Ф. Энгельса, Москва, 1922 стр. 60, 61).

²⁾ П. Н. Лепешинський розповідає в своїй книзі „На повороті“, як одного разу, зустрівшись з Г. В. Плехановим, той заговорив з ним на філософські теми. Плеханов

Серед учнів Плеханова установилася, за почином їхнього вчителя, певна традиція — розглядати спінозів монізм під кутом матеріялістичного вчення. Живі речники цієї традиції в сучасній марксистській літературі є Л. І. Аксельрод і А. М. Деборин. Факт цей є досить відомий російському марксистському читачеві і довго на ньому спинятись не треба. Досить обмежитися на кількох зауваженнях.

Л. І. Аксельрод, спиняючися на розгляді „матеріялістичної сути справжнього спінозизму“, наводить перелік великих матеріялістів, що до нього вписує й Спінозу. Вона говорить: „Матеріялісти були Демокрит, Епікур, Гасенді, Гобз, Спіноза, Гольбах, Гельвецій, де-Ламетрі, Людвіг Фаєрбах, Маркс, Енгельс, Чернишевський та інші великі люди“¹⁾. У своїй книзі „Маркс, как философ“, Л. І. Аксельрод дивиться на Спінозу, яко на філософського попередника сучасного діалектичного матеріялізму.

„Звичайно, філософію Маркса, — зауважує вона, — в нашій літературі розглядається історично в такому порядку: Спіноза, французькі матеріялісти, німецький ідеалізм, зокрема Гегель, потім Фаєрбах і нарешті Маркс. Шлях дослідження історичного розвитку філософії марксизму є безперечно правдивий (курсив наш В. Ч.), та його вже вказав сам Маркс і його великий друг та товариш Енгельс²⁾).

Для А. М. Деборина Спіноза теж є в числі прибічників матеріялістичного світогляду. Він аналізує в своїй відомій книзі про діалектичний матеріялізм декартову метафізику і беконovu індуктивну методу і в результаті заявляє: „Спінозова система є... крок наперед в напрямі до матеріялістичного монізму³⁾“ і далі він додає: „Дуалізм Декарта та Бекона і Спінози і Гобза перетворюється на закінчений і цілковитий матеріялістичний монізм⁴⁾).

Теоретична позиція М. І. Бухарина в питанні, що нас зараз інтересує, цілковито сходить з думками Плеханова та його учнів⁵⁾. В своїй останній і дуже дотепній брошурі, скерованій проти „філософських“ виявлень Е. Енчмена, він виступає, яко переконаний прибічник спінозового матеріялізму. Дозволимо собі навести такий витяг з роботи М. І. Бухарина.

пояснив що кількість переходить у якість і навпаки — якість можна розкласти на кількісні моменти. Думка є складний рух, і її становлять ті елементи руху, які визначають енергетичний стан, наприклад, хемія. На підставі цього каменеві також властива елементарна чулість, так само як і всім речам у природі. Легко помітити, що Плеханов наводив Лепешинському спінозівське вчення про живітність світу (Див. „На повороте“ П. Н. Лепешинського. Госиздат. 1922, стр. 159 160) —

¹⁾ Л. І. Аксельрод-Ортодокс, „Философские очерки“ 1903, стр. 72.

²⁾ Л. Аксельрод-Ортодокс „Маркс, как философ“, Харьков, 1924, стр. 7.

³⁾ А. М. Деборин. „Введение в философию диалектического материализма“ 1922, стр. 59.

⁴⁾ Там само.

⁵⁾ До заяв Л. І. Аксельрод та А. М. Деборина приєднується також і молодий дослідник Плеханової творчості С. Я. Вольфсон. Говорачи про матеріялістичну спінозову добу, він зауважує: „В Голандії більш, як у иншій європейській країні, були преміси до постановня нового, — матеріялістичного по суті, — філософського вчення. Таке філософське вчення ми й маємо в творчості одного з найбільших мислителів, що їх знає історія людности, — голандського єврея Боруха Спінози“. (С. Вольфсон „Диалектический материализм“. Минск, 1922, стор. 61).

„Матеріалізм Маркса (так само і багатьох його попередників та учнів) за психічні явища має не якусь понадданість, а иншу сторону фізіологічних процесів з особливою якісною характеристикою. Саме тому Г. В. Плеханов говорив, що „Marxismus ist eine art des Spinozismus“ („Марксизм є певний сорт спінозизму“). Після плеханового твердження знявся великий галас, тим що панове „критики“ які вивчали матеріалізм з ідеалістичних історично-філософських підручників, не могли й здумати про можливість назвати Спінозу матеріалістом“¹⁾. (Курсив наш, В. Ч.).

Не заперечаючи жодним словом правильності формули Плеханова — „Марксизм є певного сорту спінозизм“, Н. І. Бухарин, звичайно, дивиться на Спінозу, як на послідовного матеріаліста.

Ані Фаєрбах, ані Плеханов не залишили нам суцільного і докладного нариса матеріалістичних поглядів Спінози. Їх відношення до Спінози обмежилося на окремих і глибоко проникливих зауваженнях загального характеру²⁾. Проте, вони своїми зауваженнями вказали шлях і правдивий підхід до вивчення спінозової творчості. З наведених вище цитат читач міг переконатися, що про Спінозу не бракувало ствердження його матеріалізму. Але ці ствердження були більше наслідком проникливої інтуїції, як строгого досліджування. Вже давно настав час, щоб докладно, систематично викласти й довести найголовніші моменти спінозівського матеріалізму.

Буде незайво попереду сказати кілька слів про соціальні умови Нідерландів, що висунули Спінозову систему.

Спіноза був син своєї доби, і те, що він створив матеріалістичну філософію, мало, звичайно відповідні, підстави. Нідерланди XVII сторіччя були країною, де капіталізм, поруч із Англією, мав вже глибоке коріння. Капіталізм зачав тут розвиватися буйно по Вестфальському мирі, що за ним, після довгої боротьби проти Іспанії, Нідерланди були остаточно проголошені за незалежну республіку.

Нідерландам залишено всі здобуття на півдні та в обох Індіях і надано цілковитої волі торгувати в іспанських гаванях. Вся торгівля від Кохінхіни до Зондських островів була в голандських руках.

Протягом півсторіччя Голандія підпорядковувала своєму торговельному впливові так само й Індію, маючи скрізь свої факторії. Вся торгівля між Європою, Індією, Хіною, Японією та американськими країнами була зосереджена в голандських ост — та вест-індійських компаніях, що мали монопольне право торгувати в цих країнах.

Тому XVII сторіччя Нідерланди були найпершою торговельною країною на світі й вели перед по всіх морях. Голандських крамарів звано царями, що опанували моря. Справді, Голандія була центральний європейський ринок для хліба, риби, соли, лісу, сукна, будівельних та колоніальних товарів. Колоніальні маєтності торговельних

¹⁾ Н. Бухарин, „Енциклопедія“. Москва, 1924, стр. 18.

²⁾ Слід, що — правда, зауважити, що Фаєрбах у своїй „Історії нової філософії“ з любов'ю написаний, і на жаль досі не перекладений на нашу мову — віддав багато уваги тому, щоб викласти Спінозову філософську систему. Але, як відомо, цей твір писалося в тім періоді розумового розвитку Фаєрбаха, коли він ще не став послідовним матеріалістом. (1833 р.). Це мусіло відбитися на тому, як він в цілому опінував спінозизм. В цім періоді Фаєрбах не залічує ще Спінозу до табору матеріалістів.

компаній мали найширший розвиток; вест-індська компанія р. 1636 здобула навіть Бразилію, але, звичайно, не змогла її довго тримати.

Разом із тим Голандія стала ринком, до якого зверталася Європа, коли потрібувала капіталів. 1648 р. в Амстердамському банкові було зібрано щось біля 300 мільйонів металевих гульденів. Багатство що-до грошей було таке велике, що відсотки мали рівень 2-3; великі військові видатки легко компенсувало високе мито.

Спіноза був один із речників цієї доби торговельного та грошового капіталу Нідерландів. Практика тодішнього життя не могла вже миритися з попередньою ідеологією, якої все багатство полягало у небесних сподіванках. Самі життєві умови молодोї і багатой буржуазії схилилися до безпосередньої матеріяльної дійсности, до зміслового світу, до практичних інтересів. Сила нової суспільности полягала в знанні, науці, техніці; метафізика-ж та наддосвідне знання загубили всякий теоретичний інтерес і були оголошені за непридатні засоби у боротьбі з природою.

В країні з таким високим рівнем економічного розвитку Спіноза мав спроможність зустрічатися з філософами скептичного і навіть атеїстичного настрою. Того часу Голандія висунула не одного скептика, що, незалежно від своїх напрямів, вели енергійну боротьбу проти офіційного духовенства.

Відомо, що юнаком Спіноза зустрічався із колеґіантами, які були завзятими ворогами всякого духовенства і релігії. Чималий вплив на Спінозу мало крім того його знайомство з Ван-Ендемом, що мав репутацію вільнодумця й людини атеїстичного настрою. Дім Ван-Енденів був цікавий інтелектуальний осередок з різноманітними інтересами філософськими та політичними, художніми та науковими.

Людське оточення, що в нього попав Спіноза, характеризував радикалізм та критичний дух. Товаришуючи з цим оточенням, Спіноза зазнав того внутрішнього перелому, для якого характерний відхід його від релігії, а це спричинилося до відокремлення від єврейської громади і накладання на нього „херему“ (1656 р.).

Безперечно одно: деїстичні, скептичні, натуралістичні та атеїстичні теорії й ідеї густо насичували розумову атмосферу Голандії того часу. Філософські спінозові переконання зформовувалися в цій атмосфері, і не диво, що він звів ці ідеї в суцільну закінчену систему¹⁾. Матеріялістичну спінозову систему, одягнену, що правда, частково в дрантя ще старої метафізичної термінології, викликали нові умови буржуазного побуту.

І. ПОНЯТТЯ: СУБСТАНЦІЇ, БОГА І ПРИРОДИ

Спіноза починає обґрунтовувати свою систему з визначення основи дійсности, з поняття про те незалежне й безумовне життя, що з нього по Спінозі починали філософувати французькі матеріалісти і германські ідеалісти. Це й зрозуміло: жодний хоч трохи помітний напрямок історії філософії не минав цього основного й єдиного прин-

¹⁾ Докладно про це говорить А. М. Деборін у передмові до „Системи природи“ Гальбаха, Москва 24, р., 13, 14 ст.

ципу, з якого виводилося всю різноманітність явищ, що існували. Таким основним початком чи принципом спінозової системи є почуття субстанції, що з ним Спіноза оперує у всіх своїх творах. Пригляньмося, що він розуміє під субстанцією.

„За субстанцію я маю те,—говорить Спіноза,—що існує в собі і уявляється само через себе, щоби-то те, що його уявлення не потребує уявлення іншої речі, з якої воно мало-б постати“¹⁾ (*per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat*).

Отже, субстанція у Спінози має декілька прикмет: одна з найголовніших прикмет її існування є незалежність. Субстанція існує не з ласки чи через творчий акт іншої істоти, але з власної природи чи, як висловлюється Спіноза, існує „сама в собі“.

Для того, щоб зрозуміти чи уявити собі субстанцію, основу речей, нам не треба виходити з кінцевих поодиноких речей, що існують через субстанцію й у самій субстанції. Містячи в собі повноту всього, що ми бачимо, існуючи незалежно, субстанція не потребує того, щоб її визначення починалося з кінцевих і залежних від неї речей. Отже, друга властивість субстанції полягає в тому, що спосіб її визначення мусить виходити не з кінцевих істот, а з власної її природи.

Якщо субстанція існує сама в собі й уявляється сама через себе, то факт її буття не заумовлює зовнішня для неї причина. На підставі цього Спіноза і зве субстанцію—причина самої себе (*Causa sui*). Субстанція всією доскональністю, що її має, не завдячує жодній зовнішній причині²⁾ навчає він.

Отже, субстанцію не створила якась зовнішня сила. Те, що субстанція не створена, чи вічний характер буття субстанції є також одна з корінних її прикмет. „Одну субстанцію,—говорить Спіноза,—не може створити друга субстанція“³⁾ (*una substantia non potest produci ab alia substantia*), „Субстанцію не може створити що-небудь інше“⁴⁾ (*substantia non potest produci ab alio*).

Наприкінці, одна з найостанніх прикмет субстанції є її єдність, *Einheit*, монізм. Ця властивість субстанції логічно постає з наведених вище визначень. „Є різні субстанції,—говорить Спіноза; це, говорю я вам, неправдиво: бо я яскраво бачу, що є одна єдина, що існує сама з себе й є охоронниця всіх інших атрибутів“⁵⁾ (*klaarljk zie ik dat'er maar een Eenige is, de welke door zig zelve bestaat*).

„У природі речей існує тільки одна субстанція“⁶⁾ (*in rerum natura non nisi unam substantiam dari*).

Отже ми зможемо перелічити всі основні визначення субстанції: вона існує сама в собі; її визначають не окремі кінцеві речі, залежні

¹⁾ *Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt recognoverunt I. Van Vloten et I. P. N. Land, tonus I, Hagae, MCMXIV, Ethica, 37.*

Спінозові твори скрізь цитується з цього чотирьохтомного видання Флотена і Ланда латинською та голандською мовами.

²⁾ *Spinoza, Opera, I, Eth., 45.*

³⁾ *ibid., 39.*

⁴⁾ *ibid., 40.*

⁵⁾ *Spinoza, IV, Korte Verhandelng, 16.*

⁶⁾ *Spinoza, Fth., 47.*

від неї, а вона визначається сама через себе; вона є причина самої себе; її не створили інші субстанції; вона єдина.

Спіноза обожествлює властивості субстанції остільки, що саме поняття субстанції у нього цілковито збігається з поняттям бога. Він так і говорить: „бог або субстанція“¹⁾ (*Deus sive substantia*). Або трохи інше: „за бога я розумію істоту абсолютно безконечну, цеб-то субстанцію“²⁾ (*per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam*). Субстанція єдина, і тому що вона є причина себе, її ніхто не створив; окрім субстанції та її властивостей, чи, за термінологією Спінози,—атрибутів, звичайно, нічого існувати не може: „Окрім бога ніяка субстанція не може існувати й її не можна уявити“³⁾ (*praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia*).

Бог є основа всієї філософської спінозової будови. Бог є суть філософської особи Спінози. Його систему звичайно уявляють, як „величне споглядання божества“; його самого оголошують за людину, „що упоєна богом“.

Поняття божества у Спінози таке своєрідне й надзвичайне, що цілком розходиться з традиційними поглядами релігійних віровчень. Служителі теології одногolosно погодилися визнавати, що дивоглядний образ спінозівського бога не зможе стати за об'єкт ясного й виразного уявлення. Досить послатися хоч-би на Володимира Соловйова, колишнього „власителя дум“ російської інтелігенції. В. Соловйову неможна відмовити, що він, як теолог, міг доволі розбиратися в релігійних питаннях. Як-же ставиться Соловйов до Спінози?

За переходної доби юнацтва російського містика Спіноза був той мислитель, що більш як хто спричинився до оформлення його філософських поглядів; тому Соловйов міг дивитися на Спінозу, як на свого вчителя, і згадував про нього завжди з побожним почуттям. Вдячна пам'ять Соловйова що-до Спінози проте на завадила йому цілковито відкинути його розуміння божества. Соловйов одверто визнавав, що спінозівський образ бога хибував на „свою неповноту й недосконалість“⁴⁾.

Треба на підставі цього детально з'ясувати, якого розуміння і змісту надавав Спіноза поняттю свого бога.

— „Бог є абсолютно перша причина речей (*causa absolute proxima*), які він безпосередньо створює“⁵⁾.

— „Бог становить таку причину сам через себе (*esse per se*), а не випадково“⁶⁾ (*per accidens*).

— „Все, говорю я, існує в богові, і все, що відбувається, відбувається тільки після законів безконечної природи бога“⁷⁾ (*omnia, inquam, in Deo sunt, et omnia, quae fiunt, per solas leges infinitae Dei naturae fiunt*).

— „Бог становить причину не тільки того, що речі починають існувати, але також і того, що їх існування тріває, іншими словами (вживаючи схоластичних термінів), бог є причина буття речей“⁸⁾ (*causam essendi rerum*).

¹⁾ Spinoza, I, Eth., 43.

²⁾ *ibid.*, 37. ³⁾ *ibid.*, 47.

⁴⁾ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. VIII, стр. 26.

⁵⁾ Spinoza, I, Eth., 60.

⁶⁾ *Ibid.*, 51. ⁷⁾ *Ibid.*, 47. ⁸⁾ *Ibid.*, 57.

— „Бог є причина, що творить (*causa efficiens*) не тільки існування річей, але їх суть“¹⁾.

— „Без бога ніщо не може існувати і нічого неможна уявити“²⁾ (*nihil sine Deo esse neque concipi potest*).

— „Бог діє єдино згідно з законами своєї природи (*solis suae naturae legibus*) і без нічийого примусу“³⁾.

— „Бог іманентна причина (*causa immanens*) всіх речей, а не причина, що діє ззовні“⁴⁾ (*transiens*).

— „Бог все упризначив і саме не з свободи волі чи абсолютної доброводоби, а з абсолютної природи бога“⁵⁾ (*omnia a Deo fuerint praedeterminata, non quidem ex libertate voluntatis, sive absoluto beneplacito, sed ex absoluta Dei natura*).

Наведених витягів досить, щоб переконатися, що спінозівський бог має надзвичайний характер. Фаєрбах одного разу запитав: що є, як уважно розглядати, те, що Спіноза логічно або метафізично зве „субстанція“, а теологічно „бог“? І на це питання він зміг відповісти так: „не що, як природа“. Весь світ, за Спінозою, все, що в ньому перебуває, є не що, як форми буття єдиної субстанції, форми виявлення її життя, „вихорі хвиль у відвічно-бурхливому морі одвічної субстанції“.

А. Вебер мав рацію, коли, погожуючись із Фаєрбахом, він зазначав, що бог, згідно з розумінням Спінози, не є ані батько світу, як учить про те гностицизм і кабала, ані творець цього світу, як про це вчить християнство. Бог, згідно з спінозовим розумінням, є всесвіт, коли його розглядати, як замкнене коло, як причину себе“. Таємниця, справжнє розуміння філософії Спінози є природа“, — резонно зауважує Фаєрбах.

Поняття: бог і матеріальна природа є для Спінози тотожні поняття⁶⁾. Ще у „Короткому трактаті“, в найранішому своєму творі, Спіноза цілком яскраво говорив про цю тотожність. „Про природу промовляє все в усьому, — говорить він, — отже, природа складається з безконечної многості атрибутів, що з них кожен сам по собі є досконалий в своєму роді. А це цілковито відповідає тому описові, який дається богам“⁷⁾. (Курсив наш В. Ч.) (*hetwelk ten eenemaal overeenkomt met de beschrijvinge, die men van God geeft*). Бог це є сама природа, що зразу є й джерело всіх істот (*natura naturans*), і сукупність цих істот (*natura naturata*). Спіноза так і говорить: „бог або природа“⁸⁾ (*Deus seu Natura*).

Істотна хиба, що зауважував Фаєрбах у системі Спінозовій, полягає в тому, що в нього природу вдягнуто в одяг якоїсь метафізичної, божественної істоти. При цьому, звичайно, дії природи розглядалося не як природні матеріальні явища, але як творчі божі акти.

¹⁾ Ibid., 58. ²⁾ Ibid., 47. ³⁾ Ibid., 51. ⁴⁾ Ibid., 54. ⁵⁾ Ibid., 67.

⁶⁾ Ідеалісти уявляють справу так, наче Спіноза аж ніяк не визнавав тотожності поняття бога й матерії. Такий погляд аж ніяк не обґрунтований. Матеріал у Спінози має властивості субстанції, і він не вагався надавати їй характеру божественної істоти. „Матерію, оскільки вона є субстанція, можна поділити, і вона складається з частин. А хоч-би й ні, то я все-ж не знаю, чому-б матерія була не гідна божественної природи“ (*Ethica, Prop. XV, Schol.*).

⁷⁾ Spinoza, IV, Korte Verhandelng, 10.

⁸⁾ Spinoza, I, Eth., 183.

„Спінозова філософія є теологічний матеріалізм“, — проникливо зауважує Файербах, уперто рекомендуючи тим самим зняти релігійні шати з матеріалістичної основи філософії Спінози.

Коли бог існує, то не може бути й мови про самостійне існування природи й навпаки, самий факт незалежного існування природи робить зайвим поняття божества. Поняття: бог і природа — є поняття суперечливі, що виключають одно одне. Файербах перший дав точне і яскраве формулювання суперечливості існування бога і природи в Спінозовій системі „*Ne deus sive natura* (бог або природа), — учить він, — але: *aut deus aut natura* (або бог або природа) є паролі правди“.

Що може значити підняття теологічних шат із спінозової системи? Це може значити лише одно: якщо ми поглянемо на спінозову філософію, звільнену від богословської зовнішності, то вона стане перед нами, яко філософія справжнього матеріалізму й атеїзму.

II. ПІДСТАВИ АТЕЇЗМУ

Тепер ми можемо переконатися, оскільки мав рацію Файербах, коли говорив, що в Спінози „бог сам є матеріаліст“. Які висновки напрошуються при цьому? Підставляти матеріальну природу замість бога, чи дивитися на бога, яко на втілену природу — це ж рівнозначне з тим, щоб сказати: бога немає, релігія зовсім непотрібна, матеріалізм є справжня наука.

Спіноза дивився на бога, яко на матеріальну протяжену суть. Але матерія не є й не може бути богом чи божественним атрибутом; більш за те, — вона є щось кінцеве, щось таке, що бога відкидає: завзяті прибічники матеріалістичного з'ясування явищ, що навкруги, завжди були атеїсти.

Хоч як підійдемо до вивчення природи, завжди ми найдемо в ній різну матерію, що різноманітно змінюється під впливом руху. Своєю сукупністю і в усіх своїх окремих частинах природа становить низку необхідних матеріальних причин і наслідків, які конечно витікають одне з одного, і яких звязок менше-більше успішно виявляє наукове знання. Приписувати явища, що ми спостерігаємо, їхній основній, цеб-то матеріальній природі і властивому їй рухові, це-ж значить: знаходити у природі спільну достатню їхню причину. Іти далі природи, пояснюючи явища, чи відносити ці явища до вчинків божества, що заховане в природі або стоїть по-за нею, — це є неприпустимий прийом з погляду строгого досліджування.

Світ і природу лише тоді можна пояснити і знайти розумну підставу їхнього існування, коли ми визнаватимемо, що немає жодного існування по-за природою, що немає й не може бути иншого буття окрім тілесного, природного, змислового.

Отже, матеріалізм виключає теологічні погляди. Мало того, що існування природи не має ніякої підстави у божестві, але, всупереч теологічним поглядам, підстава природи була-б зруйнована, коли-б тільки бог існував. Бо бог стає богом лише тому, що він перемагає, відкидає матерію, тим що сам є повсюдний дух, джерело всякої

творчості. Можна собі уявити, як легко було запідозрювати спінозів монізм в атеїзмі, або, за словами Фаєрбаха, в „теологічному атеїзмі, теологічному матеріалізмі, у запереченні теології“.

З поняттям атеїзму в спінозовій філософії ми зв'язуємо дві речі: по-перше, Спіноза знищив те поняття про бога, що є у всіх релігіях і залишив у своїй системі тільки назву бога; по-друге, саме поняття бога у Спінози не має жодних властивих йому прикмет, є порожнє, зайве. Розгляньмо ці дві речі:

Відомо, що для Спінози бог не був незалежна від природи особова істота. Яко прибічник механічного світогляду, Спіноза відбирав своєму богові розум і здібність діяти відповідно до мети; він відбирав богові й присутність волі. Послухаймо, що він сам про це говорить:

— „У божій природі немає ані розуму, ані волі“¹⁾ (*ad Dei naturam neque intellectum neque voluntatem pertinere*).

„Всі забобони... мають одно джерело, а саме те, що люди взагалі гадають, наче всі природні речі діють так само, як вони самі, за дия якоїсь цілі. Мало того, вони вважають за відоме, ніби й сам бог все скеровує до якоїсь певної мети. Я намагаюся знайти причину, чому більшості людей властиве це упередження“²⁾ (*praejudicio*).

Спінозівський бог, отже, не скеровує свого світу „до якоїсь певної цілі“. Для того, щоб більше довести це твердження, дозволимо собі навести ще одне місце з „Етики“:

— „Якщо - ж речі, що їх бог безпосередньо створив, були призначені на те, щоб бог осяг своїх цілів, то речі найостанніші, що ради них були створені перші, конечно переважали-б усі інші. Далі це вчення знищує богову досконалість; бо коли бог творить ради якоїсь мети, то він безперечно прагне до того, чого в нього немає“³⁾.

Виникає тепер таке питання: якщо в бога немає розуму, волі та здібності діяти з певною метою, якщо бог справді нічого створювати не може, то що це є за бог? І яка - ж релігія має бога, нездібного до творчих актів, бога, позбавленого всемогутності, бога, позбавленого божественності? Ми маємо рацію вважати, що поняття бога в спінозовій системі зникає і натомість залишається сам 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, його вчення від цього не стане релігійніше. Більше за те: Спіноза, подаючи свою філософію, навіть не має права промовляти слова „бог“,—адже, у нього в зв'язку зі словом „бог“ зникло те поняття, без якого неможна мислити жодного релігійного напрямку.

Назвавши природу богом, Спіноза не сказав про неї нічого такого нового, чого-б він не стверджував про цю природу раніше. Тому всі твердження філософської системи Спінози були-б цілковито додержані, якби він відкинув слово „бог“ і став говорити лише про природу. Добре зауважує з цього приводу Шопенгауер:

„Коли Спіноза зве свою всеєдину субстанцію—світ богом, то це подібне до того, як Русо зве у своєму „Соціальному договорі“ нарід

¹⁾ Spinoza, I, Eth., 53. ²⁾ Spinoza, I, Eth., 69.

³⁾ Ibid., 67.

князем (le prince). Вони обидва вживають властиво традиційного (бог, князь В. Ч.), надаючи йому, одначе, змісту того, що повинне заступити місце того, що відкидається¹⁾ (к. н.).

Це цілком зрозуміло: тим що природа й бог є поняття тотожні, сама природа не змогла дістати від нього якихось нових ознак; за бога Спіноза не має нічого нового, порівнюючи з природою. Бог став не лише порожнім, позбавленим змісту поняттям, але крім того, став і зайвим терміном без жодного вжитку і рації, якимось теоретичним баластом у матеріалістичній філософії.

З наведеного сам собою утворюється висновок: якби Спіноза не був прибічник матеріалістичного світогляду, то тоді звичайно він не був-би й атеїст; його атеїзм був наслідок його-ж матеріалізму.

Спінозі було добре відомо, що релігійного настрою критики тлумачили його світогляд в напрямі матеріалізму й атеїзму. Спіноза не протестував проти такого тлумачення; особисто він не мав потреби дивитися на свою філософію, як на релігійну. Тому Спінозу як найменше хвилювало від'ємне відношення до нього теологів та метафізиків. Якщо він не настоював на опублікуванні свого головного твору, то це тому, що він не бажав викликати нову хвилю обурень і переслідувань. У листі до Ольденбурга він пише про це досить виразно:

„Поширилася чутка, що друкується мою книжку про бога (цеб-то „Етику“ В. Ч.), в якій я намагаюся довести, що бога немає (in eo sonari ostendere, nullum dari Deum). Це дало привід деяким теологам виступити проти мене перед принцем і магістратом. До того-ж безтямні картезіянці (stolidi Cartesiani), щоб відтягти від себе підозріння, ніби вони є мої спілники, не переставали і не перестають скрізь кричати проти моїх учень і творів. Дізнавшись про це все від віригідних осіб, а також і про те, що теологи з усіх сторін готують мені пастку, я вирішив відкласти видання, що мав на увазі, і вичікувати, що буде далі²⁾“. Яко справжній представник наукового знання, Спіноза добре бачив, що він ніколи не зможе добитися як не прихильного, то, в усякому разі, спокійного відношення до себе зі сторони представників теологічних поглядів. „Який галас здійме марновірство, — говорив він, — що нікого більше не ненавидить, як осіб, котрі себе присвячують справжній науці та правдивому життю“ (Spinoza, II, Tract. theol.-polit., 107, 108).

Як вийшла друком головна книжка Спінози, то це викликало цілу купу полемічних творів і спричинилося до великого обурення. Проти завязатого „атеїста“ й „невіруючого автора“ було проголошене таке переслідування, що навіть у Голандії, в цій найвільнішій, як на той час, країні, „Етика“ була заборонена.

В очах представників усіх вірувань Спіноза був безбожний і небезпечний еретик, в очах Спінози — священнослужителі поширювали марновірство, облуду і народню темряву. В богословсько-політичному трактаті Спіноза звав їх навіть антихристами³⁾. Яку ненависть він

¹⁾ A. Schopenhauer, „Neue Paralipomena“, вид. Reclam'a, s. 61.

²⁾ Spinoza, III, Epistolae, Ep. LXVIII, 218.

³⁾ Spinoza, Ep., 246.

мав до офіційного духовенства й церкви, можна бачити з таких його слів, сповнених гіркоти:

„Вишукуючи причини зла, я не мав сумніву, що воно постало з того, що простому народові поставлено за релігійний обов'язок: дивитися на службу в церкві, як на щось поважне, а на церковну посаду, як на прибуткову статтю, і як-найбільше шанувати священників. Скоро почалося в церкві це надуживання, одразу всякому негідникові як-найдужче забажалося взяти священнослужительську посаду, а любов до поширення божественної релігії перемінилася на гидку ненаситність і честолюбство... Отже, не дивно, що від попередньої релігії нічого не залишилося, крім зовнішнього культу. Віра стала тепер не що, як легковірство й забобони, та ще які забобони! Такі, що повертають людей з розумних істот у бидло, бо їх... надумано, щоб остаточно загасити світло розуму. Людей, що ставляться з призи́рством до розуму, розум відкидають і його цураються... вважається справді — і це найгірше, — за таких, які ніби-то посідають божественне світло“¹⁾.

Ім'я непомітного філософа, повите лякливим замкненням, ненавиділи не тільки католицькі монахи та єврейські рабини, але й такі освічені люди, як Бойль, Лайбниц, Хр. Вольф. А єпископ Берклі, церковний ортодокс, просто закидав Спінозі безбожність і матеріалізм, говорячи: „Якщо моє учення добре зрозуміють (систему суб'єктивного ідеалізму В. Ч.), то впаде вся ця філософія Епікура, Гобза, Спінози то-що, яка зарекомендувала себе завзятою супротивницею релігії“²⁾.

Берклі справді мав рацію, коли звав Спінозу ворогом релігії. Не вважаючи на релігійні переслідування, Спіноза не міг стриматися, щоб не заговорити одверто про атеїстичний характер своїх переконань.

В „Політичному трактаті“ ми знаходимо таку горду заяву, знамениту для характеристики його атеїзму: „А в тім безперечно, що за правом природи... я не є захисник релігії“³⁾ (*ceterum certum est, me Jure Naturae... non esse Religionis vindicem*). Таке сміливе признание було-б цілком незрозуміле, якби Спіноза був справді релігійна натура; він подає його також і в „Богословсько-політичному трактаті“: „Існування бога само через себе є невідоме“⁴⁾ (*Dei existentia non sit per se nota*).

III. МАТЕРІАЛІСТИЧНЕ ВЧЕННЯ ПРО ПРИРОДУ

Яке розуміння природи можна вважати за матеріалістичне?

Щоб правдиво розв'язати це питання, звернімося до одного з найбільших сучасних матеріалістів.

„Найвище питання всієї філософії, — говорить Енгельс, — є питання про відношення мислення до буття; воно полягає, отже, так само, як

¹⁾ Spinoza, Tract. theol. - polit., Praef., 88, 89.

²⁾ „History of english Thought in Eighteenth Century“, London, 1881, vol I, p. 125.

³⁾ Spinoza, II. Tract. polit., 17.

⁴⁾ Ibid., 159.

і всі релігії, в обмежених і неуцьких уявленнях дикуна. Але його можна руба поставити, і воно матиме все своє значіння аж після того, як європейська людність прокинеться від довгого зимового сну християнського середньовіччя. Вже в середньовічній схоластиці питання про те, як відноситься мислення до буття, що є попереду — дух від природи, чи природа від духу, — це питання, що відіграло велику роль наперекір церкві, набуло гострішого характеру, питання про те, чи бог створив світ, чи він існує одвічно?

Філософи розділилися на два великих табори відповідно до того, як відповідали вони на це питання (к. н.). Ті, які твердили, що дух існував раніш від природи, і які, значить, в той чи інший спосіб визнавали створення світу, ... утворили ідеалістичний табір. А ті, що вважали за основний початок природу, приєдналися до різних шкіл матеріялізму.

Нічого іншого й не має в собі вираз: ідеалізм і матеріялізм, коли їх взяти у первісному розумінні⁷⁾.

Отже, на думку Енгельса, щоб належати до матеріялістичного табору, треба додержувати таких умов: слід цілковито облишити всяку думку про створення світу; треба визнати вічність основного початку цього світу, цеб-то матерії; треба дивитися на матеріяльну природу, яко на такий світ, що містить у собі достатню причину свого існування; треба визнати, що всі окремі предмети існують не самотійно, але в природі мають початок і джерело свого буття, — отже природа, порівнюючи з ними, є первісний елемент.

Спіноза цілковито підписався-б під Енгельсовим визначенням матеріялістичного світогляду і взяв-би всі перелічені преміси, щоб визнати цей світогляд.

Та і не сам тільки Спіноза.

Якщо ми візьмемо одного з найвидатніших французьких матеріялістів другої половини XVIII сторіччя й одного з найбільших матеріялістів першої половини XIX століття — Гольбаха й Фаєрбаха, — то помітимо, що їх матеріялістичні міркування про природу також цілковито збігалися з Енгельсовими міркуваннями про природу.

До цього-ж слід відзначити дуже цікаве явище, не освітлене як слід у нашій літературі: Гольбах і Фаєрбах матеріялістично доводять існування природи не лише в дусі матеріялістичного вчення Спінози, а навіть термінами й словесними зворотами цього останнього. Щоб викрити близьку спорідненість поглядів на природу у Спінози, з одної сторони, і Гольбаха та Фаєрбаха — з другої, спробуймо поставити їх погляди поруч; це зайвий раз переконає читача, оскільки мав рацію Плеханов, коли він уперто зачисляв Спінозу до школи матеріялістичних мислителів.

У Короларії до теорєми 6-ї (Ethica, pars I) Спіноза вчить про те, що ніщо не могло створити природу або субстанцію. А який погляд Гольбаха у питанні про творення світу? Вислухаймо його особисті признання:

„Повстання з нічого або створення є лише слово, що не може дати нам уявлення про утворення всесвіту; воно не має жодного

⁷⁾ Собр. соч. Г. В. Плеханова, т. VIII, „Л. Фаєрбах“, Енгельса, стр. 324, 325.

певного сенсу, на якому наш розум міг-би спинитися“ ¹⁾ (il ne présente aucun sens auquel l'esprit puisse s'arrêter).

„Хай нам не говорять, що ми не можемо мати уявлення про роботу, не уявляючи робітника, відмінного від свого виробу. Природа зовсім не є якийсь утвір“ ²⁾ (la nature n'est point un ouvrage).

Читаць може перекоонатися з наведених цитат із Гольбаха, оскільки близькі погляди цього філософа до вчення Спінози про природу.

Фаєрбахів погляд в питанні про створення світу істотно нічим не різниться від позиції, що займають Спіноза та Гольбах. У своєму найзрілішому та строго матеріалістичному творі „Лекції про суть релігії“ — Фаєрбах зауважує ось що:

„Якщо природу шанується й розглядається як істоту, що створює людину, то тоді саму природу розглядається так, наче її не створено“ ³⁾ (die Natur selbst als nicht erzeugt, nicht herworgebracht betrachtet).

„Природа не є акція істоти відмінної від неї... Вона не є утвір, не є істота, створена або змайстрована з нічого, але істота самостійна“ ⁴⁾ (sie kein Geschöpf, kein gemachtes oder gar aus Nichts geschaffnes, sondern ein selbständiges).

В доказі до теореми 19 (Eth. pars I) Спіноза вчить про те, що не тільки природі або субстанції властива вічність, але й кожен з її атрибутів мусить мати в собі вічність. Відкидаючи створення світу, Спіноза не міг не визнати вічного характеру цього світу. Гольбах цілком погоджується зі Спінозою в питанні про вічність матеріальної природи. Це видно з таких місць із „Системи природи“:

„Якщо нас запитують, звідки з'явилася матерія, ми відповідаємо, що вона існувала завжди“ (qu'elle a toujours existé). Якщо запитують звідки з'явився в матерії рух, ми відповідаємо, що з тих саме підстав вона мусіла рухатися одвіку“ ⁵⁾ (de toute éternité).

„Всесвіт... існує конечно одвічно“ ⁶⁾ (il existe nécessairement et de toute éternité).

Слідом за Спінозою і Гольбахом Фаєрбах також тримається матеріалістичного вчення про вічність світу. Зауваження Фаєрбаха, наведені нижче, як найкраще це доводять:

„Як можу я приписати світові часовий початок? Час є преміса для світу, чи не вірніше — світ для часу? Світ є вода, час є рух води; то хіба вода не попереджає свій рух, згідно з природою речей? Хіба рух води не вимагає вже існування води попереду? Чи не така сама дурниця було-б мислити, наче світ виник в часі“ ⁷⁾ (ist es also nicht eben so thöricht, sich die Welt in der Zeit entstanden zu denken?). „Найрозумніше... вважати, що світ був і буде вічно (die Welt

¹⁾ Holbach (M. Mirabaud), *Système de la Nature*, première partie, a Londres, 1781, p. 22.

²⁾ Holbach, *Syst. de la Nat.*, seconde partie, p. 133.

³⁾ L. Feuerbach's sämtliche Werke, achter Band, Vorlesungen über das Wesen der Religion, Leipzig, 1851, S. 108.

⁴⁾ ibid., S. 223.

⁵⁾ *Système de la Nature*, I partie, p. 23.

⁶⁾ ibid., II partie, p. 141.

⁷⁾ Vorl. über das Wesen der Rel., S. 146.

ewig war und ewig sein wird), що він, значить, має сам у собі основу свого існування“¹⁾.

У доказі до теореми сьомої (Eth., р. I) Спіноза зве субстанцію-природу причиною самої себе. Звичайно, Спіноза міг визнавати незалежне існування природи аж після того, як він довів, що природу не створила ніяка сила і що вона є вічна. За Гольбахом також природа існує незалежно. Немає таких причин, визнає Гольбах, які мусять бути достатньою підставою буття природи; природа існує самостійно, вона сама є своя причина. Послухаймо, що він сам говорить про це:

„Вона (цеб-то природа В. Ч.) завжди існувала сама від себе“²⁾ (elle a toujours existé par elle-même).

„Всесвіт є сам від себе (de lui-même) те, що він є“³⁾.

„Природа є причина всього; вона існує сама від себе; вона є своя власна причина“⁴⁾ (elle est sa propre cause).

За Фаєрбахом самостійне й незалежне існування світу є основне твердження матеріалізму. В цьому питанні він цілковито приєднується до поглядів Спінози й Гольбаха.

„Все, що є... —, говорить він, підкладає наявність істоти, незалежної від інших, що має підставу свого існування в самій собі (welches den Grund seiner Existenz in sich selbst hat), існування безумовно необхідного, — істоти, яка є тому, що вона є.“⁵⁾ (welches ist, weil es ist).

„Природа не є акція істоти, відмінної від неї, але, — як говорять філософи, — є причина самої себе (Ursache ihrer selbst), вона... є істота самостійна, що пояснює себе лише з себе і створюється лише з себе“⁶⁾.

В доказі до теореми 33 (Eth., р. I). Спіноза учить, що речі становлять необхідний наслідок бога чи природи і що їх визначається до існування і акції певним чином з необхідности природи.

Ту саму думку він розвиває й у другому розділі свого „Трактату про очищення інтелекту“; цього разу всі речі, що мають місце в природі, створені згідно з вічним порядком і за певними законами цієї природи. Гольбах цілком погоджується зі Спінозою; для нього також всі предмети й істоти залежать не від бога, а від природи і є її утвори.

„Природа завжди продукувала, говорить Гольбах, — і завжди буде створювати і знищувати за законами, що повстають з її кінцевого існування. Для всього, що вона діє, їй досить комбінації різних елементів творів... Природа створює своїми власними силами всі явища, що ми спостерігаємо, так само як і всі тіла“⁷⁾ (la nature par ses propres forces est en état de produire tous les effets dont nos yeux sont témoins, ainsi que tous les corps).

¹⁾ ibid., S. 130.

²⁾ Système de la Nature, II partie, p. 133.

³⁾ ibid., p. 141.

⁴⁾ Système de la Nature, II partie, p. 160.

⁵⁾ Vorl. über das Wesen der Rel. S. 126.

⁶⁾ ibid., s. 223.

⁷⁾ Système de la Nature, II partie, p. p. 149, 150.

„Треба дивитися на природу, — говорить він, — як на колосальну майстерню, що містить у собі все на те, щоб діяти і продукувати всі речі, що ми бачимо“¹⁾ (*pour agir et pour produire tous les ouvrages que nous voyons*).

За Фаєрбахом, як і за Спінозою природа є незалежна, окремі речі залежні, природа є причина себе, речі є результат творчості природи. Вислухаймо окремі зауваження Фаєрбаха в питанні про залежність предметів і живих істот від матеріальної природи.

„Все, що є, є залежне, або, як інші це формулюють, все має підставу свого існування по-за собою, існує не від себе і не через себе“²⁾ (*hat... der grund seiner Existenz ausser sich, besteht nicht aus sich und durch sich selbst*).

„Перші рослини й тварини... виникли з природних творив через природні причини, взагалі всі істоти й тіла на світі виникли не від істоти, що не належить до світу чи перебуває по-за ним, а від істоти змислової, натуральної“³⁾ (цеб-то природи В. Ч.) (*aus einem selbstweltlichen, natürlichen Wesen*).

Шкільні ідеалістичні філософи не хтіли погодитися, що Спіноза тримався послідовного матеріалістичного вчення про існування природи. Навряд чи треба говорити про те, що ідеалістичне тлумачення спінозового монізму є брехливий наклеп. З великої кількості наведених цитат очевидно, що погляди Спінози на природу справді цілковито збігалися з поглядами Гольбаха, Фаєрбаха і Енгельса. Але Гольбах, Фаєрбах та Енгельс були безперечні матеріалісти, і ніхто не буде заперечувати цього очевидного факту. Чому-ж учення Спінози про природу, що є тотожне з поглядами попередніх, слід звати не матеріалістичним?

Ми не знаємо, аж ніяк не знаємо, які можуть бути перешкоди, що заважають визнати матеріалізм Спінози.

В „Трактаті про очищення інтелекту“ Спіноза міркує про початок природи (*origo Naturae*), і робить, між іншим таке знамените признание: „немає сумніву, він є єдине й безконечне, що існує, щоб-то він є увесь цілком буття і по-за ним немає жодного буття“⁴⁾ (*est nimirum hoc ens unicum, infinitum, hoc est, est omne esse, et praeter quod nullum datur esse*).

Аналогічну думку про самотність (*Einzigkeit*) природи і до того-ж укохану думку він розвивав також і в „Короткому трактаті“. Він говорить: „в цілому природа є лише одинока субстанція“⁵⁾ (*de Natuur maar een eenige zelfstandigheid*).

„Природа пізнає себе сама через себе, а не через іншу якусь річ... отже, по-за нею (природою В. Ч.) нема нічого, що є чи існує“⁶⁾ (*buyten dezelve geen wezen of zijn meer... is*). І далі він додає в тому-ж

¹⁾ *Système de la Nature*, II partie, p. 162.

²⁾ *Vorl. über das Wesen der Rel.* s. 126.

³⁾ *ibid.*, s. 195.

⁴⁾ Легко було-б довести, що під наведеною цитатою могли-б підписатися всі без винятку матеріалісти XVIII і XIX сторіч. Уважний читач творів Ламетрі та Дідро, Гельвеція та Гольбаха, Фаєрбаха та Енгельса не раз міг би знайти у них уривки аналогічні спінозовому виразу. Цитату Спінози взято з *Tract. de intell. emend.*, I. 24.

⁵⁾ *Spinoza*, IV, *Korte Verhandelng*, 82.

⁶⁾ *ibid.*, 95.

дусі: „Немає й не може бути ніякої істоти по-за природою, що є безконечна“¹⁾ (*buuten de Natuur, die oneyndig is, geen wezen meer is off zijn kan*).

Ми запитуємо: яку характеристику можна дати тому світоглядові, що як-найяскравіше визнає незалежність і самотність природи, світоглядові, за яким усі явища, що ми бачимо, є продукти цієї природи, за яким, окрім природного світу, ніякий інший не існує²⁾.

Такий світогляд можна назвати тільки системою строгого матеріалізму.

IV. ПРО ПРИНЦИПИ МЕХАНІЧНОЇ ПРИЧИНОВОСТІ

В основі спінозового вчення лежить послідовно проведений принцип механічної причиновості. Спіноза твердо тримався механічного світогляду, як і Декарт та Гоббс, Галілей та Кеплер, Ньютон та Гарвей, Паскаль, та Гюгенс і всі інші представники математичної фізики XVII сторіччя.

За Спінозою, увесь світовий процес був безконечний ряд наслідків: окрема річ була наслідком другої речі, і безперервний ланцюг усіх речей підносився до того початку, який вже не був наслідком іншого початку, а був власною причиною, цеб-то до природи. У всьому світі кожне окреме явище виникало з іншого, а сукупність усіх видимих явищ виникала з природи.

Світовий процес чи єдиний зв'язок усіх речей сходив у Спінози на універсальну причиновість, що скрізь існує, до нерозривного ряду підстав і наслідків, причин та дій.

Немає такої речі, що могла-б звільнитися від зовнішнього причинного зв'язку, що її визначає; нема такої сили, що могла-б розірвати безперервний зв'язок причин і наслідків. У послідовній причиновості кожне явище конче потрібне, тому що має достатню основу свого буття. Послухаймо, що говорить Спіноза про причиновість чи необхідність:

„Все поодиноке, іншими словами, всяка кінцева й обмежена в своєму існуванні річ може існувати й визначатися до акцій лише в тому разі, якщо її визначає до існування й дії якась інша причина. Ця причина і собі також може існувати й визначатися до дії тільки в тому разі, коли її визначає до існування й дії третя причина. І так без кінця“³⁾ (*et sic in infinitum*).

„В природі все відбувається з вічної необхідности“. (*omnia naturae aeternâ quadam necessitate... procedere*⁴⁾).

¹⁾ *ibid.*, 72.

²⁾ Так само тлумачив спінозизм і Енгельс. В „Діалектике в природі“, що недавно опублікував Д. Рязанов, він зауважив: „Треба вважати за велике придбання й честь тодішньої філософії (XVII і XVIII в. в., В. Ч.), що вона не підпала впливові обмеженого погляду тодішнього природознавства, що вона — починаючи від Спінози і кінчаючи великими французькими матеріалістами — уперто пробувала пояснити світ з нього самого (*die Welt aus sich selbst zu erklären*), залишивши виправдання цього на природознавство майбутнього“ (Архів К. Маркса і Фр. Енгельса, книжка 2, 1925, стр. 160, 161).

³⁾ *Spinoza I, Eth.*, 59.

⁴⁾ *ibid.*, 69.

„В природі речей... все призначене до існування й дії певним чином з необхідности... природньої“¹⁾ (*in rerum natura... omnia ex necessitate... naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum*).

На людське життя Спіноза також дивиться з погляду механічної необхідности; етику й політику він розглядав під кутом необхідности і цим жахав своїх сучасників. Спіноза був найбільший ворог абстрактних принципів і ідеалістичних норм: моралізаторські напрямки етики могли його лише обурювати; він цілковито відкидав розумові збудовання ідеального суспільного устрою.

Філософ, що розглядає явища світу згідно з принципом причиновости, не буде ані дивуватися речам, ані плакатися за ними, але буде намагатися тільки розуміти явища або мислити їх у причиновому звязку світового цілого. Спінозове вчення прагне до того, щоб обмірковувати явища природнього, громадського та індивідуального життя цілком спокійно, не піддаючися ніяким особистим оцінкам. У вступові до свого „Політичного трактату“ Спіноза виразно говорить про наукове, причинове розглядання явищ.

„Для того, щоб дослідити предмети політики з тою свободою духа,—говорить він,—що з нею ми звичайно досліджуємо предмет математики, я пильно дбав про те, щоб не сміятися з людських вчинків, не оплакувати їх, не проклинати, а тільки розуміти (*sedulo curavi, humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*), а тому я дивився на людські пристрасті, як приміром на кхання, ненависть, заздрощі, честолюбство, жаль та інші, не як на вади людської природи, а як на властивості (*non ut humanae naturae vitia, sed ut proprietates*), які належать їй з такого самого права, як природі повітря належить тепло, холод, буря, грім то-що; все це, хоч і неприємне, одначе незмінне; все це має певні причини, через які ми пробуємо зрозуміти їхню природу“²⁾ (*certasque habent causas, per quas eorum naturam intelligere conamur*).

Спіноза мав повну рацію дивитися на себе, яко на охоронця наукових методів знання. Бо, вивчаючи явища світу, він відкидав всякі особисті оцінювання і вимагав найпильнішого викриття їх закономірного звязку. І що справді значить науково пізнати явища? Це може значити ось що: у неперериваному звязку речей треба викрити ті об'єктивні й незалежні від людини причини, що викликали дане явище. Доки звязок явища з причинами, що його заумовлюють, ми не викрили, не вивчили і детально не перевірili, доти явище не з'ясоване.

Науково пояснювати речі це є дивитися на них, як на речі конечні, закономірно заумовлені. Спіноза, звичайно, цілковито визнавав цю умову. Для нього пізнання речей здійснювалося через з'ясування їх зовнішніх причин. „Речі, що їх доводиться а posteriori,—зауважує він,—слід довести через їх зовнішню причину... бо їх пізнається не через самих себе, а через зовнішні причини“.

¹⁾ *ibid.*, 60

²⁾ Spinoza, II, Tract. p. 4.

Філософська думка, принаймні що до наукових виразів, повинна йти лінією спінозизму. Бо де є наука, там визнається й принцип закономірності. А де визнається закономірність буття, там є вже й елементи спінозизму. Цілком зайво підкреслювати, що принцип механічної причиновості, який визнає Спіноза, був не тільки премією всякого позитивного знання, але й був душею його матеріялістичного світогляду¹⁾.

Як ми намагатимемося поставити поряд спінозове вчення про механічну причиновість з ученнями інших великих матеріялістів, то побачимо дивовижну подібність їх поглядів. Приміром, візьмімо Гольбаха. Як уважно читати „Систему природи“, то ми ледве зможемо викрити якесь розходження Гольбаха зі Спінозою в питанні про необхідність. Найкраще це можна довести такими словами Гольбаха:

„У всіх своїх явищах природа діє з необхідности (*la nature dans tous ses phénomènes agit nécessairement*); всі істоти, що в ній є, діють з необхідности; через рух ціле має зносини зі своїми частинами, а ці останні — з цілим; таким чином у всесвіті все пов'язане: всесвіт є лише безмежний ланцюг причин та наслідків, що ненастанно повстають одно з одного“²⁾ (*tout est lié dans l'univers; il n'est lui même qu'une chaîne immense de causes et d'effets, qui sans cesse découle les unes des autres*).

Розглядаючи причинове пояснення дійсності, як єдино наукове, Спіноза критикує інші методи пізнання. І перш за все він вдарає на теологію³⁾.

Слідом за Беконом і Декартом Спіноза уперто підкреслює необхідність принципового відкидання богословського погляду, науково досліджуючи природу. Всяку спробу природовця пояснити природу втручанням божественної волі, він безумовно проголошує „притулком для неувцтва“ (*ignorantiae asylum*)⁴⁾.

Ідеалістичні коментатори й особливо Віндельбанд без краю повторювали в різний спосіб, що спінозове світорозуміння без лишку розчинялося й зливалося з релігійною ідеєю богорозуміння. Трудно придумати нахабніший і брехливіший наклеп на великого мислителя, як таке тлумачення його філософських поглядів.

Спіноза ніколи й не думав принижувати гідність наукової філософії до ступня прислужниці теології. „Хто-ж навпаки, — зауважує він, — робить розум і філософію прислужницею богослов'я, той мусить вважати забобони стародавньої черни за божественні речі й зайняти та осліпцати ними розум“⁵⁾.

¹⁾ Характеристичні нерозривного зв'язку механічного світогляду і матеріялістичного світорозуміння Л. І. Аксельрод присвячує такі прекрасні рядки: „Механічне світорозуміння, що становить основну суть матеріялізму, відрізняється від ідеалізму переважно тим, що воно цілковито відкидає свідомий творчий початок і кінцеву мету, що з ним збігається; іншими словами, воно не визнає акту створення світу, до якого, як правдиво зауважує Енгельс, конечно мусить привести всякого сорту ідеалізм, що виходить в той чи інший спосіб з наддосвідної доцільности й тому припускає поза-світовий метафізичний розум (Л. І. Аксельрод „Против идеализма“ 1922 стр. 26).

²⁾ *Système de la Nature*, 1 partie, p. 44.

³⁾ Цілком зайво підкреслювати, що всі видатні матеріялісти, так само як і Спіноза, були переконані вороги теологічних прийомів розглядання речей.

⁴⁾ *Spinoza*, I, *Eth.*, 70.

⁵⁾ *Spinoza*, II, *Tract. theol. — polit.*, 250.

Можна просто дивуватися, що головне завдання спінозове в „Богословсько-політичному трактаті“ ідеалістична критика цілком затушувала, а воно сходило на от яку заяву філософа, що прагнув зберегти й розвинути наукове світорозуміння: — „Філософію слід відокремити від теології“¹⁾ (*Philosophia a Theologia separanda sit*). Спіноза був твердо переконаний, що „філософія і теологія взаємно собі суперечать“²⁾. (*Philosophiam et Theologiam sibi invicem contradicere*).

„Між в.рою та бог.словієм, — говорить він далі, — та філософією немає жодного зв'язку та споріднености (*inter Fidem, sive Theologiam et Philosophiam nullum esse commercium nullamve affinitatem*). Бо ціль філософії є лише правда... Основи філософії є загальні поняття, і саму її слід запозичати лише з природи (*et ipsa ex sola Natura peti debet*); підстави ж віри є історія й мова, а запозичати її слід лише з письма та виявлень“³⁾.

Спіноза вимагає також відкинути з наукового вжитку поняття чудесної діяльності божества⁴⁾. Адже поняття чуда вимагає втручання доцільної діяльності божества в незалежний механізм природи; а це втручання підкопує самий принцип закономірної необхідності природи, а тому перешкоджає науковому студіюванню та опануванню природних явищ.

На думку Спінози, чудо, чи має воно природні причини, чи ні, є справа, „яку причиною пояснити неможна“⁵⁾. Явища, що причиново не заумовлені, звичайно неможна визнати за необхідні, а тому і можливі.

Називаючи чуда „протиприродними“ і „надприродними“ явищами, Спіноза гадає, що їх розуміння виходить геть за межі людського знання⁶⁾. Тому нам цілком зрозуміле таке зауваження філософа: „Чудо, чи буде воно протиприродне чи надприродне, є справжній абсурд“⁷⁾. (*miraculum sive contra Naturam, sive supra Naturam, merum esse absurdum*).

Ходімо далі.

Все, що є, визначається зовні і невблаганно втягується в той причинний зв'язок речей, що заумовлює кожне окреме явище. Значить, не може бути місця у природі для випадкових або безпричинних явищ. Коли говорять про випадкові явища? Тільки тоді, коли не з'ясовано й не вивчено причини таких „випадкових“ явищ. Випадковість у розвитку речей Спіноза цілковито ототожнював з незнанням умов, що заумовлюють цей розвиток.

„Випадковою - ж якусь річ зветься єдино з хибн нашого пізнання“ (*nisi respectu defectus nostrae cognitionis*)⁸⁾.

— Від самої тільки фантазії залежить (*a sola imaginatione pendere*) те, що ми дивимосся на речі, як на випадкові⁹⁾.

¹⁾ *ibid.*, 257. З великою розумовою енергією Спіноза протягом всього „Богословсько-політичного трактату“ вимагає відмежити наукове розуміння світу від богословського. Див. про це на дальших сторінках „Трактату“: 90, 121, 249, 254, 255, 257, 258.

²⁾ *ibid.*, 256. ³⁾ *ibid.*, 249.

⁴⁾ На адресу попів, що дурять нарід та всякого сорту „старців“ Спіноза скерував зауваження: „чуда могли творити й шарлатани“ (*Spinoza, II, Tract. theol.-polit.*, 170).

⁵⁾ *Spinoza, II, Tract. theol.-polit.*, 160. ⁶⁾ *ibid.*, 160. ⁷⁾ *ibid.*, 161.

⁸⁾ *Spinoza, I Eth.*, 63. ⁹⁾ *ibid.*, 109.

„В речах немає абсолютно нічого, на підставі чого їх можна було-б звати випадковими¹⁾. (*nihil absolute in rebus dari, propter quod contingentes dicantur*).

Треба тільки побіжно перегорнути 5-й розділ „Системи природи“ (ч. 2-га), щоб подібність гольбахових міркувань про випадковість зі спінозівськими стала безперечна й ясна, як день.

„Ми звемо сліпими причинами тільки ті причини, — повторює Гольбах Спінозу, — що їх комбінації й сили законів ми не знаємо. Ми звемо випадковими ті явища, що їх причини ми не знаємо і які через наше неuctво й недосвідченість не можемо передбачати. (*Nous appelons fortuits des effets dont nous ignorons les causes et que notre ignorance et notre inexperience nous empêchent de pressentir*). Ми приписуємо випадкові всі явища, що їх кінцевого звязку з причинами ми не бачимо. (*nous attribuons au hazard tous les effets dont nous ne voyons point la liaison nécessaire avec leurs causes*). Природа... не діє випадково“²⁾. (*la nature... n'agit point au hazard*).

Явища виникають з перехрищування необхідних сил. Все, що відбувається, на погляд Спінози повстає, інакше — виникає з певних причин, а тому в кінцевому підсумкові ніщо не відбувається за метою. Явища в своєму розвитку не мають мети, але мають тільки підстави. З погляду спінозівського детермінізму чи, що те саме, — позитивного знання, — неможна запитувати навіть, для чого (об'єкта) існують речі, але тільки як, через що (*dià ti*) вони існують.

„Природа не призначає для себе жодних цілів (*Naturam finem nullum sibi praefixum habere*). Всі кінцеві причини є лише людські вигадки“³⁾ — зауважує філософ.

Для Спінози питання про цілі існування світу є такі самі абсурдні й позбавлені значіння, як для геометра питання: нащо сума кутів у трикутнику дорівнює двом прямим або нащо проста лінія є найкоротше віддалення між двома точками. Спіноза сам признається, що учення про цілі цілковито перекидає природу“⁴⁾.

Світовий процес чи сукупність речей за Спінозою є система результатів. Якщо поняття цілі є нікчемне, то спроба думати про речі на підставі цілі є безплідна й нерозумна, що до пізнання. Як відомо, Спіноза є найгостріший ворог телеологічної методи розглядання явищ.

Немає жодних цілів ані в речах природи, — стверджує Спіноза, ані в людських учинках. Людські вчинки так само, як і дії природи, породжує безперервний причинний звязок; людські вчинки є кінчні результати, що відбуваються в той, а не в інший спосіб. Кожне явище природного й людського життя є строго кінчене, воно не може бути інше, як воно справді є.

„Природа існує, — вчить філософ, — не для якоїсь цілі і діє не для якоїсь мети; але, як для свого існування, так і для своєї дії не має жодного принципу чи мети“⁵⁾ (*principium vel finem habet nullum*).

Той, хто тримається спінозівського вчення про механічну причинність, той не надаватиме переваги одному порядкові явищ перед другим. Відношення до явищ може бути лише відношення цілковитої

¹⁾ *ibid.*, 63. ²⁾ *Système de la Nature*, II partie, p. 137.

³⁾ *Spinoza*, I *Eth.*, 69. ⁴⁾ *Spinoza*, I *Eth.*, 69. ⁵⁾ *ibid.*, 183.

байдужности: з спінозового погляду ми відрізняємо і надаємо переваги одному рядові явищ перед другими тільки тоді, коли тримаємося принципу моральної оцінки, а не причиновости.

Спіноза гостро висловився проти телеологічних міркувань та понять, що, на його думку, не мають жодного наукового значіння. Такі поняття, як добро й зло, послуга й гріх, порядок і безладдя, красота і гидота були для нього лише — або прості упередження (*praejudicia*) переднаукового мислення, або тільки поняття мислення (*modi cogitandi*), що існують в уяві.

Слідом за Спінозою і, очевидно, завдяки йому Гольбах проголошує себе в „Системі природи“ за найпереконанішого ворога наддосвідної доцільности³⁾.

Для нього, як і для Спінози, тільки під кутом причинового розгляду явищ можливе їх наукове студіювання.

Природа не викриває, — признається Гольбах, — жодної мети: вона існує з необхідности (*la nature n'a point de but; elle existe nécessairement*); закони визначають всі ці способи дії¹⁾. А от ще одно з численних признань Гольбахових, що свідчить про близькість його до вчення матеріалістичної причиновости Спінози:

„Ми відносимо... ціль, ідею, плани до істоти, з якої ми робимо двигун природи, і яку ми бачимо такою, наче вона позбавлена всяких планів і розуму (*que nous voyons dépourvue de projets et d'intelligence*). Вона справді їх не має: в природі немає а ні розуму, а ні мети (*elle en est effectivement privée; elle n'a point d'intelligence et de but*); вона діє в конечний спосіб, бо існує з необхідности“²⁾. Наслідком рівноставлення учень Спінози та Гольбаха є єдність їх поглядів. Гольбах, так само як і Спіноза, вважав матеріалістичну причину за необхідну основу сучасного точного знання. Слідом за Спінозою він категорично відкидав у своїй теорії пізнання поняття випадковости й телеологічні методи розглядання дійсности.

Але Гольбах, як вже згадувалося, був загально визнаний та найвидатніший матеріаліст XVIII сторіччя. Навіть ідеалістичний тлумач історії матеріалізму, Ф. А. Ланге, не мав думки відкидати цього. А тому ми ставимо таке питання: чому-ж погляди Спінози, тотожні в даному питанні з поглядами Гольбаха, слід кваліфікувати, як нематеріалістичні?

Яка може бути на це підстава, окрім усталеного обмовного упередження про належність Спінози до ідеалізму й метафізики?

(Кінець у 2-му числі).

¹⁾ У виразній формі Л. І. Аксельрод викриває зв'язок поміж Гольбахом та Спінозою в питанні про признание механічної причиновости. Критикуючи дешеві софізми С. Булгакова про прогрес (див. статтю Булгакова у збірникові „Проблеми ідеалізма“), вона зауважує: „Г. Булгаков вказує на Гольбаха, як на завзятішого представника механічного світорозуміння. Цілком правдиво, що Гольбах, як послідовний матеріаліст, відкидав всяку наддосвідну телеологію. Але, як відомо, Спіноза, раніш за Гольбаха всебічно обгрунтував механічний світогляд. Г. Булгаков, як і багато сучасних дійств, воліє краще спосилатися на Гольбаха, як на Спінозу. Це тому, що Гольбаха перекичала буржуазна філософія, а Спіноза через свій дужий вплив на сучасну науку, має загальне визнання“ (Л. І. Аксельрод „Против идеализма“ стр. 14).

²⁾ *Système de la Nature*, II partie, p. 151. ³⁾ *ibid.*, 150.

Д-р Н. І. БРАТЧИКОВ

Елементи колективного досвіду в медицині¹⁾.

Проблема цінності елементів народної творчості й „грубого емпіризму“ для всіх ділянок культурного життя людства, що була об'єктом докладної й багатой на матеріял статті Г. Шпітерс'а на сторінках ч. 8 часопису „Червоний Шлях“, власне кажучи, не нова, але повне її теоретичне обґрунтування й доведена до кінця практична розробка цілком сучасні й багаті на реальні спроможності, особливо, за сучасних умов. Підпадаючи під частковий розгляд в історичній аналізі кожної спеціальної ділянки науки чи мистецтва, проблема ця, оскільки ми знаємо, не пророблена ще до цього часу в усій ширині, та й у спеціальних царинах вона цікавить здебільшого дослідників, як елемент поясняльний і дидактично-службовий, а не абсолютно цінний й самодостатній. На перший погляд здається незрозумілим, що кваліфіковане знання, без сумніву зобов'язане своїм могутнім розвитком в значній мірі індивідуальній здібності, але яке має своє перводжерело в даних колективного досвіду, встановлює окреме „критичне“ відношення до цього останнього, майже свідомо за-туляючи очі на спроможність одержати нові стимули й передумови за для свого розвитку в широчінь; і лише мистецтво не пориває звязку зі зразками народної творчості, користуючися ними, як канвою та імпульсом для індивідуального прояву. Можна подумати, що традиційна мантия вченого глибше змінює природу людини, ніж оксамитова куртка мистця. Вся справа, проте, в ґрунтовній різниці шляхів, якими розвиваються обидва фактори культури, що йдуть до однієї вічно віддаленої єдиної, але різноманітної мети — істини.

Те, чому зобов'язана точна наука своїм існуванням та більш менш сталим розвитком є метода, об'єктивно дана, що її завжди можна перевірити на досвіді; в мистецтві-ж вона в значній мірі відсунута інтуїцією та індивідуальним збагненням на задній план, сама-ж не з'являє координати.

Нікому не спаде на думку нав'язувати науці колекціонування всіх нісенітниць, що їх нагромадило людство з передісторичних часів і заміняти ними факти, що їх тяжкою працею набули наукові дослідження. Проте, цілком можна припустити апіорну думку, що в напівмістичних нетрях колективної уяви ховається для неупередженого ока живе насіння людського генія й спостережливості, що перенісши їх на ґрунт точної науки, можна досягти буйних паростків нових досягнень. Оперуючи численними й влучно зібраними фактами, Г. Шпітерс в зазначеній статті цілком потверджує таку можливість.

¹⁾ До статті Г. Шпітерс „Культура й народня творчість“.

Мета цього невеличкого нарису — прослідкувати розвиток деяких медичних уяв, що одержали безперечне право громадянства в офіційній науці, аж до їх повстання в містично-інтуїтивній глибині колективної теорії й первісного досвіду. Але попереду спробуємо відповісти, яка саме суть колективного збагнення, чи несе воно в собі елементи, споріднені досвідно-науковому дослідженню, чи оці два фактори остільки різні що до своєї суті, що перенести дані з першого в другий, навіть старанно обробивши їх критично та перевіривши на досвіді — річ цілком неможлива. Сказати інакше, яка роля містично-релігійних поглядів у колективнім досвіді, та чи бувають вони первісними, чи наверстовуються лише згодом на даних безпосереднього досвіду?

Первісним завжди буває безпосереднє спостереження й досвід; у них закладені вихідні пункти колективних побудов, як ми це спостерігаємо в так званих конкретних науках (природознавство, окрім математики, соціології і т. и.). Винахід вогню при інтелектуальній особливості первісної людини вносити у закон причиновості антропоморфий відтінок, доводить до культу вогнебожства; розглядування неба й закономірності явищ, що на ньому бувають, примушують людську думку, зворушену космічною гармонією, обожувати небесні світила. Нарешті, всю строкату суму спостережень над силами природи людство також втілює в мітологічні образи. За пізніших найближчих до нас часів не тільки грубий емпіризм має, але й науково-технічна думка густо-часто добровільно кориться пануючому релігійному догматові й за вказівками офіційної церкви несе службову ролю в виславленні премудрости промислу.

Але хіба це значить, що позитивний досвід, убраний у містично-релігійні шати, цілком страчує свою цінність? Ні. Завжди за лущинням наверстованих забобонів і містики заховається реальний факт чи неодмінна закономірність, що її спостеріг допитливий розум людини, що її передається з покоління в покоління та нагромаджується в процесі колективного досвіду. В тій частині, що нас найбільш цікавить, цеб-то в народній медицині вплив релігійно-містичного елементу виявлено часто як-найбільше. Цього треба чекати заздалегідь. Природно, що самодержавна, протягом багатьох століть, спекулятивно-релігійна думка, що заганяла боязьку молоду науку в підпілля, надіялася лікарські засоби й процедури, самі собою часто не досить радикальні, потойбічною благодаттю чи ярликом демонізму, а не досить станівкі наукові уяви втискувала в рямці догмату через те, що тільки він один міг кваліфікувати істину в свідомості має та підвищити їх сприйнятливість до неї. Не буде парадоксом, якщо ми скажемо, що втручання догмату й пануючих забобонів в уявлення народньої медицини допомогло їм пройти через глибочінь століть без фатальних крахів та дождати суду об'єктивної науки, на якій лежить обов'язок добути з-під уламків поваленого містицизму перли людської спостережливості.

Недоладно було б іти за профанами, що безапеляційно заперечуючи офіційну медицину, сліпо схилиються перед народнім лікуванням і вбачають у знахарстві майже відкриття. Кожна сторінка історії медицини переконує нас у непохитному й невпинному

розвитку лікарської науки; науковий експеримент невпинно вводить нові шляхи й часто зазначає несподівані можливості лікарського впливу на хворий організм. Точна хеміко-фізична методика припускає певне обґрунтування біологічного мислення в медицині, так що медичні уявлення поступово набувають сили дедукції. Але ми не musimо забувати, що добра половина уяв, що ними оперує наша наука, народилася не за стінами лабораторій та клінік, а в гушавині народніх мас, що ними керує інстинкт взаємодопомоги. І хто може впевнено стверджувати, що скарбницю вичерпано до дна й що під спудом нема цінностей, що можуть з повним правом увійти в науку, як-що вони зробляться об'єктом безсторонньої аналізи.

Історія медицини дозволяє нам прослідити ті нитки, що зв'язують позитивне сучасне з містичним минулим що-до спадковості ідей і фактів; та про багато речей, що тепер підпадають під доскональне клінічне й лабораторне вивчення, можна сміливо сказати, що „нема нічого нового на світі“.

Спробуймо зілюструвати це історичними даними. Якщо ми звернемося до найдужчої царини лікарської медицини, а саме фізіотерапії, що раз-по-раз вибирає з лікарського вживання славнозвісну латинську кухню, то мало не кожен з відділів цієї спеціальности цілком зв'язаний з сивим минулим і має в ньому примітиви своїх методів. Не буде перебільшуванням сказати, що геліо-, гідро- й клімато-терапія такі старі, як саме уявлення про хворий та здоровий організм; і новіші фізіотерапевтичні установи є не щось інше, як приправлені складним психічним устаткуванням римські солярії й лазні, сілоамська купель і гаїз храмами Ескулапа. А сама латинська кухня! Після недовгого скініння в алхімічних лабораторіях вона цілком перейшла в спадщину молодій експериментальній науці, що народилася всього де-кілька віків тому. Справді, найновіша фармакологія немилосердно зруйнувала старий арсенал народньої медицини й історія нашої науки береже часто-густо недобру пам'ять про незчисленну кількість трав та „сцілюючого зілля“, що в багатьох випадках виявилися як некорисні, іноді й шкідливі й — це найкраще — майже недійсні. Проте значна частина народніх засобів і досі міцно держиться в терапії, переходячи крізь фільтр науково експериментальної критики. Досить мовити, що початок терапевтичного пристосування найбільш ходових в медичній практиці засобів, що добре зарекомендували себе що-до певности терапевтичного ефекту, наприклад, живого срібла, арсеніка, заліза і т.и., губиться іноді за межами історичної ери. Перше пристосування заліза, а саме — його окису, ставиться до часів мітологічного Ескулапа, за 16 віків до Р. Х. Вже Діаскорід¹⁾ висловився про живе срібло, як про небезпечний лікарський засіб, тому що воно, на його думку, через свою вагу може продірявити кишки, коли приймати в середину. Пліній каже про підкурювання циноброю для лікування. Порівнюючи недавно в терапевтичну й експериментальну практику введено хіну й кураре. Батьківщина хінної лушпайки на Андах, де вже давно

¹⁾ Вік християнської ери.

тубільці спостерегли її специфічну силу на гнітючку й відтіль-лушпайки 17 століття вивезено до Європи дружиною віце-короля Перу, Дель-Цінхон, що через хіну виходилась від малярії. Кураре-ж являє з себе південно-американську отруту для стріл, що таємницю її виробу ще й досі знають лише індієці, що живуть по берегах Амазонки та Оріноко; з давніх давен вони користуються кураре для полювання й захисту од ворогів, отруюючи ним вістря своїх стріл. Згадаймо ще, що цілої низки наркотичних і побудливих засобів ще з давніх часів перед їх узаконенням в клінічній потребі, широко вживалося в сирім вигляді для сп'яніння й зворушення психічної сфери народами старого й нового світу. Сюди належать — опій, гашиш, чай, листки кока, спиртові напої й т. и. Ми могли-б навести ще сотні прикладів, коли набуття колективного досвіду спадково переходили й до нашої науки. Можна сказати, наприклад, що колискою практичної мікробіології був культ Озіріса й Бахуса, а біблійне оповідання про Ноя вказує на те, що людство давно вже познайомилося з виготованням вина. Нинішні кочові й ті напівдикі народи, що їх ще не торкнулася сучасна цивілізація, вміють виготовляти спиртові напої та зберігати продукти. Але як надто яскравий приклад спадковості, що ми говорили, нас мусить зацікавити історія впливу однієї індивідуальності на другу, зокрема — історія гіпнотичного впливу чим раз більше здобуває прав, як лікарський фактор, у клінічній практиці. Психічний стан гіпнозу й, особливо, автогіпнозу, людство знало з давніх давен і його широко використовували різні народи в обрядово-практичній частині своїх релігійних культів і в різноманітних забобовних процедурах. Згадаймо про ворожіння на „коштовнім камінні“ і віщування майбутнього через пильне глядіння на посудину й кристалі, що створюють стан самогіпнозу й, як виявлення цього, — пророкування; — ця метода занесена до Європи з Єгипту, де її вживалося вже давно; в практиці стародавніх перських магів та сучасних індійських йогів та факірів автогіпноз набуває великої сили. Навіть саме релігійно-філософське розуміння знаходить собі психологічний субстрат у цім психічнім становищі й більшість попередніх маніпуляцій, що ними користувалися стародавні індійські екстатичні, нічим по суті не відрізнялися від тих, що вживаються нині. Монтаністи¹⁾ чи таскодругісти, єгипетські гностики першого століття після Р. Х., гезіхасті й омфало-психіки Афонської гори тими чи іншими засобами самогіпнотизували себе під час служби божої. В книжці Молля: „Гіпнотизм та головні підвалини психотерапії й окультизму“, де досить повно зібрано літературу що до історії гіпнозу й відкіля ми, головню, й черпали зазначені історичні дані, наведено багато фактів, що свідчить про те, що й тепер у вжитку, так диких, як і цивілізованих народів автогіпноз і гіпнотичний вплив мають велику силу. Він наводить повідомлення етнологів Штолля, що китайські чарівники на заході острова Борнео вживають автогіпнозу при пророкуванні майбутнього й лікуванні хвороб; впадаючи в автогіпнотичний сон, такий чарівник дає словами й на листі відповіді на запитання, що їх у нього вимагали. Той самий

¹⁾ Християнська секта перших віків ери.

Штольє каже про лікарсько-гіпнотичні процедури в тагалів. За словами Молля в Абісінії через гіпноз виховують дітей на ролію кримінальних шукачів-лебашів. До поля гіпнотичного впливу Молль відносить також засоби лікування хвороб через накладення рук і дотик, що вживалися заздалегідь до християнської ери, про що свідчать багато стародавніх пам'ятників і папірус Еберса; до цього безумовно належить і багато чуд старого й нового завітів, Лурд і оздоровлення біля мощів, чудодійних образів і „святих“ джерел; до цього стосуються й лікування через подих і хапання за руки в Гвіані й цілющі методи дервішів Сходу. Маючи, таким чином, несумнівну реальну цінність, як лікарський фактор серед засобів, що вживаються народною й жрецько-кастовою медициною й практично втілюючись з давніх давен, гіпнотичний вплив спочатку 17 століття приваблює до себе увагу науки. До цього - ж моменту стосуються й перші спроби теоретичного обґрунтування явищ гіпнозу, що їх зробили Ван-Гельмонт і Максвелл, а 1775 року віденський лікар Месмер звертається до багатьох академій з листом про „тваринний магнетизм“, що він гостро відрізняє від мінерального, вже пристосованого ним для лікування хвороб. Не вважаючи на те, що Месмерові відповіла лише одна берлінська академія та й та неприхильно й самому праотцеві роду наукового гіпнотизму скоро довелося покинути Відень через утиски, що почалися проти нього та переїхати до Парижу, 1775 рік треба вважати за етап, коли лікування гіпнозом знаходить собі місце серед методів офіційної науки й підпадає під експериментальне й клінічне вивчення після довгого перебування на руках профанів і містиків.

Ми хотіли - б сказати декілька слів про лікування через переконання й пояснення, що розробили Розенбах, Опенгейм, Дюбуа та ін. і про факти так званого „впливу на яві“. Перше треба гостро відмежувати від лікарського гіпнозу, бо воно залишає волю хворого відносно вільною й гарантує їй певний напрямок шляхом виробу логічного думання та ясного уявлення про факти в об'єкта; але істотним у ньому як і при „впливові на яві“, що гарантує успіх методи, — це є безумовна віра хворого авторитетній персоні лікаря; без такої віри, переконання й пояснення, хоч які-б вони були міцні логічно, не сприйматимуться об'єктом безапеляційно, бо в його психічній сфері вже панує суб'єктивно-непохибна ідея, що її годують посилки, які давно затверджені індивідуальним складом хворого. Прообрази такого звільнення волі від тиску патологічних уявлень, що їх створила й санкціонувала індивідуальність, ми бачимо в фактах „прояснення“, що на них багата й минувшина й наші часи. Проща до святих пустельників і високославних аскетів, бесіди зі „старцями“, вигнання бісів, — оце все — явище перемоги міцнішої, авторитетної й повноцінної персоні над немічною й темрявою суб'єктивного думання. Нас навчають факти, що при наявності безумовної віри силу впливу на течію уявлень, а через них і на соматичну сферу, можуть набувати навіть неживі речі: амулети, талісмани й т. інш.

Кожен лікар може зазначити випадки з своєї практики, коли індеферентний, власне, засіб мав безперечний терапевтичний ефект, як-що хворий твердо вірив у можливість цього ефекту. Обстановочні електро-й гідро процедури, поїздки до багатьох курортів,

часто - густо, в значній мірі своїм лікарським ефектом зобов'язані гіпнозові. Ми, звичайно, не збираємось культивувати „сліпу віру" у хворих і надсилати їх до Лурду й до мощів пустельників. Зазначені явища мають безумовне негативне значіння й скоріш стосуються до курйозів, але на нашу ширу думку, „гіпноз на яві" треба науково й докладно вивчити, в повному обсязі й поглиблення аналізу фактів цього роду повинне освітити багато що до взаємовідношення між психічною сферою й соматичним виявленням.

Підсумовуючи цей невеличкий огляд, ми мусимо зазначити, що значна частина нинішніх медичних уявлень знаходить свої примітиви й конкретне втілення в так званому колективному досвіді й „грубому емпіризмі". Число фактів, що доводить це твердження, можна було - б безмірно збільшити, але це вивело б нас з рамців цієї статті. Досвід, що його набула людність протягом тисячоліть, сповитий часто-густо туманом містики й забобонів, був не раз скарбницею, що з неї наукова медицина черпала реальні цінності. Але минуле стверджує нинішнє й майбутнє у нас нема ніяких підвалин дивитися скептично на можливість прилучити науку до нового джерела, якщо все те, що нагромадив колективний досвід, буде метою організованої наукової аналізи. Через те ми повністю приймаємо положення Г. Шпітєрса й приєднуємося до його побажань про закладення „Інституту для вивчення народньої творчості", де концентруватиметься й оброблятиметься за спеціальностями увесь матеріал, що його збирають.