

Видавництво „НОВА УКРАЇНА“.

В. Левинський.

ЕТИКА і СОЦІЯЛІЗМ

ПРАГА
1922.

В и д а в н и ц т в о „ Н О В А У К Р А І Н А “.

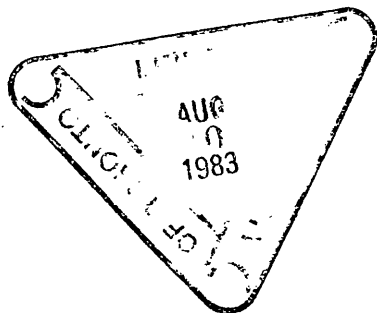
В. Левинський.

ЕТИКА і СОЦІЯЛІЗМ

ЗБІРКА
ІВАНА ЛУЧКОВА

П Р А Г А
1922.

ПЕРЕДРУК ЗАБОРОНЕНИЙ



BJ
1138
L48
1922

Исполнено Акц. Общ. „СЛАВЯНСКОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО“ въ Прагѣ.
Типографія „Грюнхутъ“. Praha-Smichov, Přemyslova ul. č. 16.

ЕТИКА І СОЦІЯЛІЗМ.

Слово „етика“ — грецьке. Арістотель увів слово „етікос“ на означення чеснот, що походять з душі й характеру людини. На означення того самого поняття ужив Ціцеро слово *moralis*. Їх спільне походження від обичаю „етос“, „mos“. Обидва термини — етика і мораль, етичний й моральний перейняли майже всі культурні мови людства. Наука, що досліджує фізіологічні, психологічні і соціальні мотиви взаємних відношень людей в громаді (сім'я, класа, нація, держава, церква і т. д.), їх діл, вчинків, поведення, себ-то філософія моральна, або коротко етика, уживає ці слова на означення того дивного таємного голосу, що живе в нутрі людини, як закон, котрий шепче їй, що належить робити, а що ні, що є добре, а що зле, котрий відограє у неї ролю внутрішнього регулятора її вчинків.

Цей моральний закон (*Sittengesetz*) різниться від правового тим, що норми першого мають характер внутрішнього примусу, які виростають і розвиваються з умов життя людини в природі й громаді. Навпаки, норми правового закону мають характер зовнішнього примусу, які диктує людині, що живе в рамах певного політичного зв'язку, воля тої класи, в руках якої є політична влада.

Щож це таке цей внутрішній голос у людини, котрий приказує їй: ти повинен так робити, а так ні! Звідки він у неї береться?

Думали над цим і писали про це філософи від найдавніших часів по нинішній день, від Демокріта і Сократа до Канта і Маркса, а відповідь на ці питання була поділена. Одні думали і думають, що етичне або моральне у людини це щось надлюдське, надприродне, або, уживаючи філософського терміну, метафізичне. Етичне у людини походить, на їх думку від якоїсь вищої, надприродної сили, котру підносять вони до значення божої. Такі погляди на етику називаємо ідеалістичними. Коли ж цей внутрішній, таємний голос у людини, регулятор її вчинків, є божий, а Бог є поняттям вічності, що не має ні початку, ні кінця, то ці філософи, дотримувались до таких моральних принципів, які вважали абсолютними, обов'язуючими для всіх людей по всі часи, без огляду на умови місця й часу.

Другі знов філософи, котрі перечили і перечать існування цієї метафізичної сили, або Бога, взагалі, тим самим не могли погоджуватись з думкою перших про етичне у людини. Вони брали річи такими, якими вони є, і дошукувались коріння морального закону людини в умовах її життя в громаді й природі. Такі погляди на етику називаємо матеріалістичними, або в широкому значінню, реалістичними.

Суперечки між ідеалістами і матеріалістами про етику рішає звичайно слово науки. Як довго природничі науки і спеціально біологія були мало розвинені, так довго не можна було кунути

в ці суперечки рішаюче, наукове слово. Це могло статись аж з великим розвитком цих наук. Це рішаюче, наукове слово, сказав геніальний Д а р в і н (1809—1882) у своїй епохальній книжці „Про походження людини“, де знищив він раз на завше пересуд про ту перегороду, яка в мозках людей через тисячі років ділила їх від тварини і доказав, що у людини не має нічого матафізичного, божого, чогось такого, що могло би відріжнити її від тварини. Значить, етичне або моральне у людини іншого походження. Якого імено, це показав він на прикладі звірят. Досліджуючи цілими десятками років їх життя і роздумуючи над ним, він прийшов до того наукового висновку, що у звірят, особливо у стадних, соціальність являється найважнішим засобом в боротьбі їх за існування, що в цій боротьбі виробляються у них певні звички, прикмети й інстинкти. Він показав, що інстинкти, симпатії й альтруїзм, які у людей являються так великою руховою силою їхнього поступу, є теж властиві звірятам.

О скільки наукове відкриття Дарвіна pomoже нам віднайти корінь морального закону у людини, ми мусимо присвятити йому більше уваги *).

У боротьбі звірят за існування рух, себ-то: здатність порушувати відповідні свої органи з місця на місце і рефлекс, себ-то: вміння пізнавати річі, відіграють першорядну роль. Але ці вроджені прикмети у звірят стоять тільки на услугах двох їхніх інстинктів: самозбереження і розмножування. Бо нащо може придатися орлові його бистрий зір, коли в нього не має охоти знайти собі поживу, або втекти від небезпеки? З другого боку, тільки ті звірята можуть укріпити себе в боротьбі за існування, які полишають по собі потомство. З цим зв'язані є такі почування у звірят, як симпатія і любов, як журба за молоде потомство, як відвага боронити його від загрожуючої небезпеки, самопожертва і т. п. Одначе над усіма цими почуваннями й нахилами, особливо у стадних звірят домінує соціальний інстинкт. Він являється найважнішим засобом у боротьбі їх за існування. Він каже їм жити купою, стадом, себ-то соціально. А це вимагає певного порозуміння між ними, певної організації, що так можна сказати (наприклад, де які члени ростиноїдних звірят мусять сторожити, щоби інші члени стада могли спокійно пастися). Цей соціальний інстинкт, по Дарвіну, є корінем всіх чеснот у звірят. У нищих життєвий інстинкт виявляється в певних чисто механічних, можна сказати, рухах. Але що вищий ступінь розвитку їх, тим більше їх життєвий інстинкт стає соціальним. У стадних звірят він дуже розвинений. Тому ці звірята називаємо соціальними. У дикуна цей інстинкт являється великим засобом в боротьбі його за існування. Коли цей інстинкт нормується ще розумом, себ-то свідомістю того, що робиться, тоді, по Дарвіну, можемо говорити про це висше почуття, котре називаємо моральним, про моральний закон (Sittengesetz), котрий випереджує діла соціальної людини, їх нормує і до певної міри їх вимушує.

*) Цікавих відсилаємо до книжки Дарвіна „Про походження людини“, до праці К Каутського „Ethik und materialistische Geschichtsauffassung“, та книжки П. Кропоткіна „Взаємна поміч у звірятах“, що появилася теж в німецькому перекладі.

Розуміється, є основна різниця між етикою звірят і людей. Вона виникає із духової різниці між ними. Дарвін ставить принцип, що здатність порівнювати минулі і майбутні вчинки зі собою є властивою тільки людині, котра свої потреби і бажання може висловлювати в докладній формі мови. Мова людини — звірята теж мають свою мову, але вона так примітивна, як їх інстинкти в боротьбі за існування, — є не тільки засобом порозуміння між людьми, що улекшує їх боротьбу за існування, але й засобом її духовно-культурного поступу, що виявляється в тому, що людина пографить ублагороднювати свої примітивні інстинкти, себ-то: поступати в своєму духово-культурному розвитку. Тільки людина, каже Дарвін, має здатність дивитись своїм духовим зором назад і вперед, охоплювати минуле і майбутнє, порівнювати їх і відповідно до цього направляти свою волю, нормувати свої вчинки. „В моменті свого вчинку, каже Дарвін, людина має безумовно нахил іти за сильнішим своїм імпульсом. І хоча принагідно вона наскрізь благородна, то вона, звичайно, дасться звести задовольнити свої бажання коштом других. По заспокоєнню однак їх, коли над минулими і слабшими вражіннями голос соціального інстинкту бере верх, настає жаль і каяття... В будучности робитиме вона інакше. Це є сила сумління, бо сумління дивиться назад і судить доконані вчинки“ (Darwin: Die Abstammung des Menschen, Kap. III.

І це має важний наслідок.

Тварина виявляє свій соціальний інстинкт тільки в межах свого стада, тільки там, скажемо так, є вона чесна з собою і чесна з другими. До інших звірят, або до чужого стада відчуває вона або ворожість або байдужість. Людина в своєму культурному поступі потрапила розвинути в собі моральні почування і розвинула до найвищого етичного ідеалу, що не обмежується тільки своїм егоїстичним „я“, родиною, класою, нацією, але обнімає все людство.

Ще є друга основна різниця між твариною і людиною. Людина вміє вироблювати засоби продукції, потрібні їй в боротьбі за існування. З цим опускає вона царство звірят і засновує власне. Уміння вироблювати засоби продукції, найглибше й істотно різнить людину від тварини. Це дуже важна для нас річ, коли зважимо, що від того, як людина продукує, а продукує вона в боротьбі своїй за існування в різних часах різно, що від зміни способу продукції залежить також переміна в способі її життя, в поглядах на життя і світ, переміна в її звичаях і моральних поглядах. Можність розвивати техніку, як найдоцільніший засіб в боротьбі людини за існування дозволяє їй що раз більше опанувати природу і створює можливість, не тільки можливість, але й konieczність, направити в цій боротьбі всі свої фізичні й духові сили замість проти людини, на повне опанування природою. А це в свою чергу створює можливість розвинути в людському царстві максимум соціальності, себ-то: під нести людину від класової етики егоїзму й індивідуалізму до соціальної етики гуманізму, або людськості.

Однак розвиток людства відбувається прогресивно не в протій лінії, а в зигзакуватій. В історії цього поступу ми можемо обсервувати моменти глибокого прогресу і реакції. Справедливо замічає Каутський у своїй книжці про етику: „Відповідно до характеру громадянства, соціальні інстинкти або кріпшають, або слаб

нуть. Помилковим є погляд, будім то соціяльні інстинкти правильно мусять кріпшати в міру розвитку громадянства“.

Щоби переконатися про справедливість цих слів, ми повинні пізнати етику людей у її розвитку.



Порівнюючо, сильне почуття і розвиток соціяльного інстинкту та соціяльних чеснот можемо відмітити в часах примітивного комунізму. Економика цієї історичної доби людства сприяла їх розвитку. В основі примітивного комунізму лежала, як знаємо, спільна власність. В родовому устрою, основаному на сильному почуттю кровного звязку, люди жила громадами — родинами, спільно працювали, спільно добували собі поживу, спільно ділилися продуктами своєї праці. Звідси спільність їх інтересів у боротьбі за існування, котра була дуже тяжка, коли зважити, що на кожному кроці цьому існуванню загрожували елементарні і де які інші сили природи. Звідси — високе почуття солідарности інтересів і альтруїзму серед членів роду і племені. Але чуже плем'я уважалося ворожим, коли воно, навіть не загрожувало існуванню сусідського племені. Члени zagrożеного племені відчували супроти чужого або ненависть, страх, або байдужість і погорду. Ясно, що спільний звязок крові й економика примітивного комунізму витворювали сильне почуття соціяльності, соціяльних чеснот і соціяльного героїзму, про який так красиво нам співає старий епос. Умови і вся практика життя в родовому устрою розвинули у членів роду особливий етичний ідеал — ідеал героя. Ті прикмети тіла й духа людини підношувано до найвисших чеснот, які були потрібні для матеріяльного добробуту роду, для удержання і добування матеріяльних дібр, основи існування роду. Тому не дивно, що первісно во всіх головних мовах Європи одно й те саме слово служить на означення матеріяльних дібр і етичного добра. У грецькій мові первісно слово „αγατός“ означало — сильний, хоробрый, благородний, чесний; слово „τα αγατα“ означало матеріяльні добра. В латинській мові первісно на означення тих самих понять маємо в першій випадку слово bonus у другім — слово bona. І навпаки. Коли хоробрість була найвисшою етичною чеснотою у варвара, найбільшим щастям людини, то слова „какос“ і malus, котрі нині уживаємо на означення поняття злого, первісно означали у Греків і Римлян — трусливий, боязкий. Тому трусливість була найбільшим пороком і ганьбою людини. (Докладніше про це в статті П. Ляфарга п. з. „Ursprung der Idee des Guten“, Die Neue Zeit, XVIII, 1). Накопичування матеріяльних дібр в роді привело в наслідках своїх до розкладу примітивного комунізму. Спільна власність на землю почала розкладатись. Поділ землі між членами роду привів з початку до економічної нерівности між ними. Згодом, наслідком особливих причин, почала земля концентруватися в руках богатих родин роду. Розуміється, що члени цих родин не в силі були самі оброблювати накопичену в їх руках землю. Треба було заставити інших, бідніших членів роду до цієї праці, або ужити до неї членів чужого роду, чужого племені, їх приневолено силою до праці в користь богатих. Їх зіпхнено до безвільного знаряддя волі богатих.

Так повстало невільництво, рабство. На місце спільної власности повстала приватна, а з нею поділ людей на класи та нові економічні, правні й моральні відносини. З того часу по нинішній день людство розвивається у класових противенствах. І ми можемо говорити не про якусь абсолютну етику, спільну всім людям, цілому громадянству, а про етику класову. „Або вона оправдувала панування й інтереси пануючої класи, або, коли поневолена класа досить почувала себе в силах, вона захищала невдоволення, бунт і революцію проти цього панування і будучі інтереси поневолених“ (Енгельс). З того часу не можна говорити, повторяємо, про одну етику, спільну всім, абсолютну, бо класова дійсність була завжди для одних доброю, для других злою, а продуктом цієї класової дійсности було стільки етик, скільки було клас. Оскільки історичний розвиток класового громадянства знає досі степені, що відповідають трьом історичним добам розвитку людства, остільки можемо говорити про етику античну, фєвдальну і буржуазну, як про три степені етики посідаючих і пануючих клас.

* * *

У протилежности до соціальної етики примитивного комунізму, якої економічною основою була спільна власність, етика антична, християнсько-фєвдальна і буржуазна, що базується на приватній власности, є індивідуалістична і егоїстична.

Цю класову етику ми пізнаємо, коли коротко зхарактеризуємо етичні теорії і системи головних її представників*).

Найвизначнішими культурними представниками античного світу були греки. Грецькі філософи оснували теоретичну етику. Їх етичні теорії і системи мали колосальний вплив на етику середніх і нових віків і не втратили його по нинішній день.

Щоби цей вплив зрозуміти як слід, треба нам в кількох словах нарисувати соціальну структуру античного грецького громадянства, якої економічною базою була вже приватна власність. Воно оснувалось, як знаємо, на невільництві. Грецькі раби жили в ізолюваних умовах натуральної господарки. Але раб був тільки приватною властністю вільного грецького громадянина-політес. Ріжниці приватної власности і маєткові взагалі між вільними греками находили свій вираз у поділі їх на соціальні верстви, котрі в мініатюрі дуже нагадують нам соціально-класову структуру капіталізму. Серед них бачимо майже всі новочасні соціальні верстви, від великих земельних власників і представників торговельного капіталу починаючи, а на пролетарах кнчаючи, говорячи новочасною соціологічною термінологією. Ясно, що ці класові ріжниці мусіли знаходити свій ідеологічний вираз і що в етичних поглядах і теоріях грецьких філософів ми знайдемо найріжніші погляди, які відбивали ці соціальні ріжниці.

*.) При цьому користуємось працями: Hegel — Geschichte der Philosophie; Dr. Karl Vorländer — Geschichte der Philosophie; Ueberweg-Heinze Grundriss der Geschichte der Philosophie; W. Wundt — die Ethik; Dr. Th. Ziegler — Geschichte der Ethik; Ihering — Der Zweck im Recht, г. II., котрий присвячений етиці.

Де користуємось спеціальними працями, там це зазначаємо.

Зі зміною економічної основи грецького громадянства, етичний героїчний ідеал примітивного комунізму, так блискуче і плястично змальований в Гомеровій Іліяді, мусів уступити місце новому. В новому громадянстві основаному на приватній власності, багатства, почести і роскоші не були нагородою за хоробрість і інші героїські чесноти, подібно як у капіталістичному ладі багатства не є нагородою за працю, ощадність і т. п. Але вони й далі були найвищою ціллю грецького політес. А їх давали з одного боку безмежна експлоатація рабів, а з другого зубожілих, мало — і непосідаючих грецьких громадян.

Нову етику стали пропагувати грецькі філософи, як матеріялісти, так і ідеалісти. Це етика індивідуалізму в різних її степенях і формах. Матеріялісти оголошували її отверто, без ніяких метафізичних ослон. Ідеалісти, котрі по свому філософському світогляді були дуалістами, вели, коли можна так висловитись, подвійну бухгалтерію.

Основоположником матеріялізму був геніяльний Демокріт, рік уродження котрого припадає правдоподібно на 470-460 перед ХР. Його батьківщиною було торговельне місто в Тракійї Абдера. Це був найбільший учений в греків, котрий своїм талантом перевищав Арістотеля. Але ми дуже мало знаємо про цього „веселого філософа“, як його називає легенда. Бо з шістьдесять його творів, які охоплювали весь круг сучасної науки, збереглися тільки незначні фрагменти. Основою його філософії є наука про атоми, геніяльна гіпотеза, на якій побудована новочасна атомістика. Він був послідовним матеріялістом. Етика живо займала його і в ній є він наскрізь матеріялістом. Але Демокріт був великим ученим, а по характеру свому справжнім гуманістом. І ця риса слідна на його етиці. Регулятором життя вважає він приємність і неприємність, насолоду і нехіть, а ціллю — радість, матеріяльну заосмотренність та спокій душі (атараксія). Добро і правду ставить він умовою розвитку не тільки одиниці, але всіх людей. Етичне лежить в характері людини. Не пристрасти, а розум повинен нею руководити. Тому раціоналізм проповідує він як в приватному так і в громадському життю.

Варто навести кілька речень з його фрагментів, присвяченим питанням етики: — „Щастя і нещастя є в душі“. „Добре робити — це не тільки не робити кривду, але навіть не хотіти її робити.“ „Навіть, коли ти сам є, не говори і не роби нічого низького; вчися більше соромитись перед самим собою, як перед другими“. „Хто робить кривду, цей більш нещасливий, як той, хто кривду терпить“. „Добра політика — це найважніша річ“. „Мудрому отверта є кожна країна, бо батьківщиною благородної душі є весь світ“. „Приязнь розумного є більш вартою, як всіх дурнів“. „Великодушним є, зносити поблажливо недостачі других“.

Етику індивідуалізму, в значінню слова, проповідують доперва софісти, котрі були сензуалістами (сензус — змисл), себ-то тими, для котрих змислові почування і насолоди були всім. Софісти відіграли велику культурно-революційну ролю в старій Греції, подібно як раціоналісти XVIII століття у Франції. Плято оклеветав цей рух. До XIX ст. це згідне і несправедливе тракто-

вання софістів було пануючим. Під софістикою розуміли штуку зручної дискусії і словесної діалектики та рабулістики, якої ціль не пізнання річей, а демагогічно здобута пуста слава і зиск. А тим часом під словом „софіст“ (софістес) первісно розуміли майстра в знанню, по внішньому, ученого. Доперва Гегель реабілітував софістів, між якими, особливо старшої школи, були люди великої учености, що тишилися пошаною громадян. У своїй „Історії Філософії“ каже він про них: „Софісти були учителями Греції, через яких освіта взагалі в Греції стала існувати. Вони прийшли на місце поетів і рапсодів.“ Але не дається заперечити, що між молодшими софістами були люди, котрі дійсно могли давати причину до оклеветання цього культурного руху.

Найкращим представником і оснвоположником школи софістів був знаменитий Протагорас (480—410 до Хр.), котрий вчив: „людина є мірою всіх річей, існуючих у їх буттю і неіснуючих у їх небуттю.“ Гегель називає цю засаду „великим словом“. Вона значить: кожний індивідум в кожному окремім випадку є мірою річей, себ-то від його зміслових почувань в кожному окремім випадку виключно залежить, як річі йому представляються. Це ціла теорія пізнання, в основі якї лежить індивідуалізм, релятивізм і практицизм.

На ній опер Арістип (485—355) своєю етикою чистого гедонізму. Але він був теж учеником Сократа. А від нього перейняв нехить до наук взагалі, не тільки до математики і фізики, але навіть до логики, бо вони не дають відповіді на питання, що добре, а що зле, що корисне, а що шкідливе. Ці питання розв'язує тільки етика і наш філософ тільки нею займається. В місті Кірене, положенім на побережжі Північної Африки, славнім із свого великого багатства, чудового положення і з орієнтальної виставности, оснував він свою школу. Звідци учеників цієї школи називають „кіренейками“. В своїй етиці виходить від принципу Протагораса — метрон антропос. Етичною мірою для людини є її щастя. А тому, що щастя дає їй тільки повна насолода життям, розкіш — гедоне то гедоне є найвисшою ціллю (телос) людини. Все є добрим, що є гедоне; все є злим, що є неприємним, що дає незадоволення і біль; річі, котрі не дають ні одного, ні другого, не є ані добрими, ані злими. Гедоне є з природи сама по собі добром і щастям.

Найвизначнішим одначе представником індивідуалістичної етики грецького громадянства, краще сказати, уживаючи новітнього терміну, грецької буржуазії, був безперечно Епікур (341—270 до Хр.). Ні одна етична система не мала так великого і так глибокого впливу не тільки в старині, але особливо в нових часах. Починаючи від другої половини XVII ст. він стає основою англійського і французького матеріалізму, цієї типової філософії буржуазії. Гасенді і Бекон були першими, що її воскресили і це не було зовсім припадком.

У своїй філософії природи Епікур приймає атомістику Демокрита з тою тільки ріжницею, що крім руху падання атомів в порожньому просторі по простій лінії та репульсії спадаючих атомів, приймає він ще третій рух, рух деклінації, збочення атомів від простої лінії. Лянге каже, що Епікур поставив свою

фізику на службу етиці (*Geschichte des Materialismus*). І це цілком вірно. Для Епікура атом був принцип. Його рух мав пояснювати життя живої індивідуальності в міновому громадянстві, в якому жили вільні грецькі громадяне його часу. Тому він не без ціли приймає деклінацію атомів. Цей безпричинний рух атому, коли його пояснювати відповідним рухом в життю людини, це ніщо інше, як свобідна воля ізольованої індивідуальності, випадок, насильство.

В своїй етиці він виходить знов від Аристіпа. Але позбавляє її з крайностей гедонізму. Етика Епікура більш поміркована, це етика егоїзму. Для її характеристики ми послугуємося гарною монографією Гійо про цього філософа (*M. Guyau: La Morale d'Épicure*).

— „Ми кажемо, що гедоне—це принцип і ціль щасливого життя; ми знаємо, що це є найперше і природне добро; коли вибираємо, або відкидаємо якусь річ, робимо це тільки ради гедоне“.

„Вона є найвищим добром“. Тому чеснотам придає Епікур другорядне значіння, уважючи їх засобами до цілі. „Треба бути чесним, коли чесноти й інші такі річі дають нам гедоне, а коли ні, то треба їх одкидати“. „Чесність без приємности—ніщо“. А що чесноти, це тільки засоби до цілі, то їх треба розумно організувати та підпорядковувати бажаній цілі. Це праця розуму, знання і мудрости, себ-то фронезіс. Не можна бути чесним, не будучи мудрим. „Мудрий це артист щастя.“ Основною насолодою людини є змислова: смаку, слуху, зору і венус. Правилком гедоне є користь. Кожна гедоне, якб вона не була, є сама по собі добра й користна. Шкідливим є провірювати, яким шляхом вона нам дісталася. Вже старчить коли вона є. Але певні гедоне дають нам біль, а певні болі дають нам гедоне. Як же вибирати? Епікур відповідає: кожний біль є злом, але не завсідні треба його уникати. Коли він дає висшу розкіш, висшу гедоне, треба вибирати біль. В певних моментах зю є добром і навпаки добро є злом. Задоволення самим собою, своїм „я“ — це найвище бажання людини. Тут Епікур відходить від Аристіпа і це ставить його етику без порівняння вище етики останнього. Особисто жив Епікур помірно й чесно. І таке життя ставить він ідеалом мудрого. Мудрий знає бути паном своїх пристрастей. Духові задоволення ставить він вище тілесних, а людські бажання ділить на 3 роди: 1) природні й необхідні (голод, згага), 2) природні, але не необхідні (смашна страза), 3) неприродні і не необхідні (багацтво, слава, влада і т. д.) Перші бажання мусять бути задоволені, другі і треті треба мудро вибирати або відкидати. Задоволення свого „я“, і Демокрита атараксія себ-то непахитний спокій душі — ось ціль мудрої людини.

Погляди його на державу, приязнь і релігію відповідають його основним філозофським і етичним поглядам. „Природним правом каже він, не є ні що інше, як пакг користи, оснований на взаємности“. Держава повинна давати громадянинові охорону його користи і щастя. Приязнь полягає на ідентичности інтересу з тим, що ми називаємо чеснотою, або обовязком. В природі

добає не волю і дію богів, а закономірність з її принципами і наслідками.

Перейдемо до етики грецького ідеалізму. Основоположниками ідеалістичної індивідуалістичної етики грецької буржуазії треба вважати Сократа і його великого ученика Платона. За ними пішов Арістотель. Вони на ділі репрезентували ту етику, котру по справедливості можна назвати етикою подвійної бухгалтерії, що в життя людини вносила брехню і поділ на практичне і грубо матеріальне та чисто ідеальне і метафізичне. Щоби цю етику зрозуміти, варто зазначити, що всі три були антидемократами. До того Плятон жив довший час на дворі тирана Сиракуз, а Арістотель був зрадником своєї батьківщини—Македонам. Таку оцінку грецької ідеалістичної етики зовсім не може міняти факт, що Сократ (469—399 перед Хр.) одна з найбільших плястичних фігур старої Греції, був у своєму житті взірцем цільності і гармонії, котрий до того ще більше підбиває нас своєю трагічною смертю.

Сократ зовсім не інтересовався науками. До філософії природи, математики, логіки відносився він ігноруюче. Його вся філософія — це етика. На ній сконцентрував всю свою увагу. Але ця філософія, це в першій мірі мета, методичне означення понять індуктивним способом. Таким чином підносить він етичні поняття як добро і саму етику до значення виписаних. В цьому заняття Сократа. Стара грецька заада, що виписана була на вступі храму Аполона в Дельфах — „пізнай себе“ (гноті савтон) була вихідним пунктом його філософії і етики. Пізнай себе, щоби бути чесним. Але що треба розуміти під чесністю, котру мають на устах софісти, яких він як демократів поборював? Чеснота — це знання, наука, котра вчить нас, як в житті етично проживати. Він підносить чесноту (добро, правду, справедливість) до значіння чогось абсолютного і ціли самої по собі. Хай ніхто не робить нічого злого з наміром. Це противиться правді, котра є цілком одна. Розуміється, тут атакував Сократ релятивізм софістів та старався цим паралізувати демократичний рух в грецьких республіках. А чесний і справедливий, учив він, повинен шукати єдиної нагороди і задоволення в самому собі, а не на вні, у власному сумлінню, в тому внутрішньому голосі людини, котрий він підносив до значіння божества і який він називав даймоніон. Сократ був глибоко релігійною людиною і один з перших договорився до монотеїзму. Він вірив у безсмертність душі і нагороду людини за її добрі вчинки по смерті. Це привело його в конфлікт з віруючим в старих богів демосом і за це своє переконання заплатив він смертю. Але зі спокоем говорив він перед судом: — „Доброму нічого злого не може статись, ані в житті, ані по його смерті, а його справу боги не оставлять“.

Філософію Сократа розвинув і удосконалив Плятон (427—347 перед Хр.). Уся його філософія має наскрізь етичний характер. Він є основоположником чистого ідеалізму. Плятон підносить перший надзміслове до абсолюту, що існує по за межами місця і часу, що є людськими зміслами непізнаване. Розуміється, це абсолютне поняття є богом. Але його філософ-

ський світогляд наскрізь дуалістичний, як впрочім кожний ідеалістичний. Він відокремлює загальне, вічне, абсолютне від змислового, буття від явищ і велить одному і другому окремо існувати. Гарне це є тільки те, що бачимо, добро не тільки в людях, але краса і добро, це окремі абстрактні істоти, що самі про себе існують. На цьому основана його наука про ідеї. Його ідея це поняття загальне. Це істота, що існує по за нашими змислами, як щось типове, взірцеве. Тільки ідея є правдою, змислове явище це тільки її тінь, бліда відбитка. Світогляд Платона наскрізь теологічний. В цьому реакційність його філософії. І це бачимо найкраще на практичних консеіквенціях з нього. Для нього душа, котра є безсмертною, є думаючою і всевидючою. Змисли можуть тільки відчувати і для правдивого пізнання не мають ніякого значіння. Пізнає тільки дух (нус). З цього слідує, що суть науки не в змисловому досвіді. Знаття, наукове пізнання, це тільки спогад всевидючого і вседумаючого духа в людині, себ то душі. Пізнання є надзмислового походження. Це найбільше реакційний елемент філософії Платона. Зі всіх ідей найвищою є ідея добра. Це сонце в царстві ідей.

Ця ідея є рівнозначною з поняттям бога. Бог є добро, це одна з початкових думок Платона, якою він починає свій діалог про Тімеона. Змисловою формою добра є гарне. Радість, які дає краса і пізнання правди є для людини чистими розкошами. Тут же вістря його чистої етики звертається проти софістів і особливо киренаїків. Але його розкоші доступні лише для тих, що можуть оглядати найвище добро, в його божественному сяйві. Для бідних духом він поручає чесність. Головними чеснотами уважає: розважність, мудрість, мужність, і панування над собою.

Учеником Платона був Арістотель (384—322 перед Хр.), великий систематик наук. Це третій найвидатніший представник античного ідеалізму, котрий одначе в цю філософію вносить момент реалізму. Тому виступає він проти учення Платона про ідеї, приймаючи існування субстанції (усія) і її руху. Можна би подумати, що Арістотель матеріаліст і емпірик. Але так не є, хоча в многих галузях знаття він не легковажить досвід. Вся його філософія порушується у сфері поняття. Він, власне кажучи, є творцем науки про поняття, стараючись кожде явище, кожний предмет вселенної спекулятивно означити. Це є предметом його метафізики—назва (та мета фісіка) походить від впорядчика його творів, котру він назвав першою (основною) філософією (проте філософія) або теологікою (теологіке). Філософія його наскрізь телеологічна. В цілому універзумі він бачить ціль (телос), цілевий порядок від найнищого до найвищого. Він виходить від субстанції, від того, що є, але суть її це поняття. Основним поняттям субстанції є те, що вона не є тільки матерією. Сама ж матерія, це не дійсність, а можливість, потенція (дінамс). Дійсністю є тільки форма, котра є першою і останньою причиною річей, їх руху. Форма порушує матерію, щоби себе здійснювати. На цьому полягає весь змисл і процес буття. Можливе здійснюється цілево. Форма є ціллю сама по собі. Це є абсолютна субстанція, вічна, що порушує все, але сама є непорушима. Це чиста дія, — *actus purus*, бог.

Реалістичний момент характеризує теж і його етику, в якій

він теж не йде сліпо за Плятоном. Його етика полягає не на пізнанні ідеалу добра, вічного, божественного добра, а на розумінні того добра, яке людина може досягнути, себ то практичного добра (практон агатон). А воно є відповідно до полу, стану, професії, народу ріжне: инше для мушчини, инше для жінки, инше для вільного громадянина, инше для раба і т. д. Але всі люди змагають до щастя (евдаймонія) котре є найвищим добром. А щастя добачає він не тільки в багатстві, славі, змисловій роскоші і т. д., але і в „розумній або чесній дії (енергейя) душі“. Відповідно до цього ділить він і чесноти. Духовим чеснотам дає перевагу.

Стоїки старались погожувати ідеалізм з матеріалізмом і дійшли до телеологічного пантеїзму. Оснувачем цієї школи був **Зенон** (341—270 перед Хр.) Тільки матеріальне, що має тіло, є дійсним. Але в матерії ділає іманентна сила (логос).

Прасилою (логос), джерелом всіх інших, є божество. Людська душа — це відбитка вседуші, є божого походження. В природі все діється цілево і з невмолимою кінечністю. Етиці присвячували стоїки головну свою увагу. Основи її—це інстинкт самозбереження людини. Але цілею людини, яка може єдино дати їй задоволення і щастя, це життя в згоді з самим собою і з природою. Так жити — це значить чесно жити. Чесноту протиставлять стоїки роскоші, гедоне. Роскіш, жадність, біль, боязнь, уважають стоїки нерозумними проявами душі, які треба поборювати, себ-то відноситись до них з апатією (апатія). Слава, багатство, здоровля, навіть само життя — це річі байдужі. Спокій душі і правдиве щастя може дати людині тільки самота, утеча від світа і аскеза. В політиці були вони космополітами, який має в них більш релігійну основу. А як космополіти уважали, що всі люди є собі рідні, не виключаючи рабів.

Грецький ідеалізм з усією його етикою оув, як вже згадували, реакційною філософією. В філософії Сократа, Плятона, Арістотеля і Зенона були закладені головні основи теології. Плятонізм і стоїцизм стали елементами християнізму — апостол Павло був, досить добре познайомлений з грецькою філософією. Неоплятонізм якого оснувачем був Плотін (205—270 по Хр.) був вже чистою теологією. Арістотелізм був основою всього середньовікового схоластицизму. Грецький ідеалізм полонив середні віки, часи панування християнської теології і абсолютного авторитету та тиранії католицької церкви, як найвисшої фєвдальної організації.



В середніх віках пануючою етикою була християнсько-фєвдальна, етика теозофічна, яка все етичне підпорядковує релігійному чуттю та ідеалам. Але в її розвитку треба розрізняти дві фази. В першій панувала етика фанатичних і ревних визнавців науки Христа, що боролись і терпіли найбільші переслідування за її побіду. Це етика бідної християнської громади, етика первісного християнізму. В другій фазі пануючою етикою була етика побідної і тріумфуючої християнської церкви, яку дуже добре відбивала

етика схолястична. Сама етика Христа*) ґсновується перш за все на патріархальній етиці жидів з її моральними законами Мойсейового декалогу. Думка про боже походження закону — це одна з основних думок жидівського монотеїзму. Самого Христа вважають найвищим авторитетом нового закону. А згодом церква перейняла роллю найвищого етичного авторитету. На небо звернене око Христа, як пророка нової моралі. На те саме небо, куда зверталися очі жидівської орди кочовників з її вожаком, Мойсеєм, що дав цій орді десять заповідей Єгови, суворого, жорстокого і гнівного бога, цього справжнього тирана неба і землі. Розуміється, Христос вносить нове в патріархальну жидівську етику, ґсновану на рабстві і національному партікулярізмі, котрий в історії народів є безприкладним. Це нове, глибока суть етики Христа, це любов ближнього, ним голошена. „Люби ближнього твого, як самого себе“. — Це нова релігія, нова етика. Хто ж є цим ближнім? Після старого жидівського тестаменту тільки член жидівського народу і жидівської віри. Зпочатку звертався Христос теж тільки до своїх одноплемінців і одновірців. Тільки згодом, коли побачив, що його віра приймається поганими, під ближнім став розуміти кожду людину, злу і добру, навіть ворога і за цю любовь обіщовав Христос одну тільки річ: царство небесне. Етика Христа — це етика покорі і терпіння. І з цєю етикою звертався він в першій мірі до бідних. — „Щасливі є убогі, бо їх є царство небесне“. Він голосив, що для богачів це царство майже недоступне. Він голосив маєткову спільність віруючих. Він кликав до себе всіх принижених і страдаючих і особливо гостро виступав против фарисеїв, проти жидівської „буржуазії“ з її казуїстичною етикою. А любов ближнього ґсновується в нього на любові до Бога: „Ти повинен любити Бога, твого пана зо всього серця, з усєї душі, з усього розмислу, це перша і найбільша заповідь“. Любити Бога і жити після його заповідей — це найбільше щастя людини. Перші віки християнства, часи, коли роскладався античний світ, ґснований на інституції рабства, а з нього виростав новий, фєвдальний дуже сприяли поширенню цієї релігії і етики убогих, яку в першій мірі стали приймати раби. Це була етика первісних комун християнських, перших християн, цих найбільших фанатиків релігійної ідеї, яких знає історія. Але ситуація зразу змінилася, коли християнська релігія стала із релігії рабів, релігії бідних, принижених і страдаючих, релігією посідаючих і пануючих, коли християнська церква прийшла до політичної влади, як найбільша фєвдальна сила. В реальних, об'єктивних умовах нової економічної і соціальної дійсності етика Христа, етика любові ближнього стала етикою подвійної бухгалтерії, етикою брехні і лицемірства. Ці слова треба віднести не тільки до середніх віків фєвдалізму, але в рівній мірі до нових часів капіталізму.

Вже у св. А в г у с т и н а (354-- 430 по Хр.), одного з найбільших християнських філософів і отців церкви бачимо цей етич-

*) Давид Штраус, автор відомої книжки „Das Leben Jesu“, каже про Христа: „Постать з означеними рисами, якої можна держатися, це тільки Христос віри, легенда; Христос історії, науки, це тільки проблема. Проблема одначе не може бути предметом віри а ні зразком життя“. (Der alte u. neue Glaube.) Цитую за Ціглером „Geschichte der Ethik“ II. Вд. ст. 58.

ний дуалізм. Він йде за Сократом і Платоном, але їх філософія ідеалізму відіграє у нього виключно роллю служниці теології. „Бога і душу хочу я пізнати, більше ніщо“. „Внутрі людини мешкає правда“. Вічні правди або ідеї лежать в Бозі. Бог це праджерело всіх річей, найвище буття і рівночасно найвище добро, найвища любов і найвища краса. Тільки через ласку Божу спливають на людину „вічні“ правди. Він вчить про свободну волю людини і предестінацію. Свободну волю мав тільки Адам, але від його упадку наслідком первородного гріху зосталась йому тільки воля до злого. Тільки ласка Божа може його спасти. Посередником в цьому є церква і святі тайни. *Extra ecclesiam nulla salus* — по за церквою немає спасення. Він приймає чотирі головні чесноти Платона, але доповняє їх ще трьома християнськими: вірою, любов'ю і надією. Його відступлення від етики Христа бачимо найкраще на тім відношенню до рабства, яке вважає він наслідком гріху. Тому воно неминуче і справедливе. Але що християнин не повинен звертати уваги на ьнішне й дочасне, тому він клав обовязком християнським рабам, з подвійною ревністю служити свому панові, щоби заслужити собі на ласку небесного пана. Він признає власність і каже її уживати, оскільки це потрібно. Християнська держава, що обіймала одну державу Бога на землі, це його ідеал — свіцьку державу вважає він продуктом гріха і ділом чорта. Але в поганській державі велить він, окрім виконування своїх християнських обовязків слухати місцевих законів, перестерігати місцеві обичаї, словом служити і Богові і чортові.

Цей етичний дуалізм ще в більшій мірі характеризує етику християнських схоластиків. Найвизначнішим представником їх був Тома з Аквіну (1224—1274), *doctor angelicus*, класик християнсько-католицької етики. Він є автором багатьох творів, присвячених обгрунтуванню католицької теології при допомозі філософії Арістотеля. Найважніший його твір — це *Summa theologiae* (наука про теологію), в якій він спеціально займається етикою. Ціль людини — це найвище добро, котре полягає на візії (*visio*) Бога, себ-то огляданню його істоти та асіміляції з ним. Одно і друге дає діяльність інтелекту, контемпляція. Активному життю (*vita activa*) додає він другорядне значіння, але не ігнорує його зовсім.

Він широко говорить про чесноти і афекти. До 4-х античних чеснот додає він подібно як св. Августин три християнських. В протележності до стоїків він вважає афекти (*passiones*) не конче злими. Але нас менше обходить теологічний бік його етики, більше практичний. Мірою і правилом людських діл є найвищий закон *lex aeterna*, себ-то Божій розум, котрий у людини виявляється як *lex moralis*, себ-то моральний закон, вписаний в людському серці. Але Тома йде за Арістотелем і вважає людину як зоон політїкон, що живе в сім'ї, громаді, державі. Завданням останньої є здійснювати чесноту і по можливості щастя на землі. Право є божого походження. Монархія є найліпшою державною формою. Кріпацтво вважав він природнім і ненарушимим соціальним продуктом, подібно як Арістотель рабство. А далі — сама казуїстика. Чи невірні можуть добре робити, це етично не зрозуміле питання, без огляду на те, чи вони роблять добре чи зле. Він обгрунтовує

теоретично релігійну інтолеранцію. Єретиків треба карати найвищими світськими карами. Підданих єретичних князів треба звільняти від присяги вірності їм. Любов ближнього — це найвища чеснота. І ворогів треба любити, але тільки загально.

Спеціально і конкретно цього не вимагається від християнина. Бога треба більше любити як самого себе, як своє власне „я“. Але останнє більше, як ближнього, споріднених більше, як добрих і так далі. Кара смерти, котру давніше християнська етика осуджувала, тепер в окремих випадках приймається. Торговля і лихва — це самі по собі злі річі, але християнинові дозволяється зичити гроші другому на процент. Брехню треба як гріх відкидати. Але брехня як поблажливий гріх допускається. Це етика середньовічної схоластики, етика святости і брехні, найбільш досі знана етика лицемірства та реакційне знаряддя для удержання християнської маси в покорі, терпінню і послуху, в першій мірі супроти церкви, як головного фєвдала, а в дальшій — супроти світських фєвдальних експлоататорів.

Цілими століттями була вона пануючою і досі вона не стратила свого значіння в громадянстві християнсько - церковної цивілізації.



Перейдемо до нових часів.

Фєвдалізм, котрого ідеологічним виразом в області філософії була теологія з її вічними і незмінними догмами та схоластика з її вирафінованою казуїстикою, вже в XIV ст. починає розкладатися і гнити. Новий господарський лад домогається свого слова в історії. Між старим і новим починається боротьба, що триває цілі віки, вона загострюється з відкриттям Америки, науковими винаходами та розвитком міст. Це капіталізм, який в XV і XVI ст. має переважно торговий характер і якого носієм являється третій стан, буржуазія. Перемінам, які доконуються в господарській області, відповідають відповідні ідеологічні переміни, себ-то переміни в області людського духа. Це довгий революційний процес, про який ми тут не маємо змоги говорити.

Розуміється, перші і найгострійші стріли нової ідеології звернені були проти старої, проти середньовічної теології, проти теологічного ідеалізму його етики. До слова приходить філософія матеріалізму, а з нею, як в Англії, цієї батьківщини матеріалізму — вже схоластик Дун Скотес задавав собі питання — чи матерія може думати? — так і у Франції матеріалістична етика індивідуалізму. Там Бекон, тут Гасенді випорпують з пороуху забуття старого грецького філософа і етика індивідуалізму Епікура. І це не було припадком, що Епікур став модним філософом. Розвиток капіталізму в Західній Європі створював подібну ситуацію, яку ми бачили в старій Греції після перських війн. Наслідки цих побідних війн спричинили цілий економічний переворот, а разом з тим політичний і ідеологічний. Старі етичні поняття і цінності підпали в першу чергу радикальній переоцінці. Новий капіталістичний спосіб продукції в Західній Європі нищив на кож-

ному кроці феодальні пута: буржуазне індивідуум відчувало потребу економічної і політичної свободи та в її ім'я виповіло революцію на всіх полях старому феодальному світові. Тож не дивно, що в першій мірі заатаковано стару християнську феодальну етику.

Славний Беко з Веруляма (1561—1626), що в боротьбі проти теології поклав неогінені заслуги, вважає, що в оцінці того, що добре, треба виходити з досвіду і реальних відносин людського життя. А добро мусить йти при всяких умовах в парі з користним, що має подвійну ціль: добро одиниці і добро загалу.

За ним йде Тома Гобс (1588—1679). Він вважає тільки себелюбство мотивом людських діл. Одиниця змагається до загального добра остільки, оскільки це служить власному добру. Джон-Лок (1632—1704), відомий філософ англійського сенсуалізму, вважає теж себелюбство останнім мотивом етичним, але його етику характеризує дух компромісу—загалом він був ідейним представником того компромісу, який заключила англійська буржуазія в своїх революціях XVII ст. з феодальною шляхтою.

Навіть метафізики XVII ст. як славний Декарт (1596—1650), Ляйбніц (1646—1716) і особливо Спіноца (1632—1677) були під впливом філософії матеріалізму.

Останній займе трохи більше нашу увагу як той, що матеріалізм хотів погодити з ідеалізмом, та над етикою котрого ми не повинні мовчки перейти хоч би з тої причини, бо цей оригінальний і один з найбільших філософів світа, мав і має великий вплив на освічені уми, починаючи від XVIII ст. Досить згадати про його вплив на геніального Гете. Один із кращих німецьких марксистів, Штерн присвятив філософії Спіноци цілу студію*), яку варто читати. Оскільки він підносить свою „субстанцію“ до значіння „Бога“, остільки його філософія ідеалістична. Оскільки він, однак, позбавляє це поняття (бога) всякого теологічного змісту, приймаючи єдність усього буття, закономірність усього процесу в природі, єдність духа і природи, остільки вона близька матеріалізові. Після нього дух і матерія, психічне і фізичне, це не дві окремі істоти, як перед ним вчив Декарт, а два боски, два атрибути однієї субстанції, — вічної, безмежної, абсолютної, котру він ідентифікує з поняттям Бога. Про пантеїзм Спіноци каже дуже слушно Людвік Фаєрбах: „Пантеїзм Спіноци зв'язує теїзм з атеїзмом—Бога з негациєю Бога: Бог є матеріальна істота“. „Пантеїзм це теологічний атеїзм, теологічний матеріалізм, це негация теології, але тільки зі становища теології“. (Ludwig Feuerbach: Grundzüge der Philosophie der Zukunft, Zürich, 1843. Ст. 22—24).

З натуралістичного розуміння філософії впливає його етика, обґрунтована в головному його творі, виданому по його смерті під заг. „Ethica ordine geometrica demonstrata“, етика життєвої радості і щастя людини. „Абсолютно чесно робити, це ніщо інше, як розумно робити, жити, удержувати своє буття, шукаючи власної своєї користі“, — каже він в своїй „Етиці“. Але користь людини, „правдива користь“, це все те, що веде до її життєвого

*) Jakob Stern: Die Philosophie Spinozas. Erstmals gründlich aufgeheilt und populär dargestellt. Verlag von Dietz, Stuttgart. Досі три видання. Штерн нагло захоплюється філософією Спіноци і тому з освітленням її не всюди можна згодитися.

щастя. Розумно хотіти і змагати до радості і щастя можна тільки через пізнання. „Тільки про те можемо певно сказати, що воно добре або зле, що на правду веде до пізнання, або що пізнанню стоїть на перешкоді“. Людина повинна змагати до найвишого пізнання — ось найвищий етичний принцип вільної людини. Це найвище пізнання називає Спіноца духовною любовю бога — *amor dei intellectualis*, під якою розуміє він не містичне самопоглиблювання в „бога — субстанцію“ а радість з філософського пізнання всесенної, вічних законів природи, всього процесу руху й життя в ній. Сила пізнання дає можливість людині в практичному житті пізнавати і оцінювати річі такими, якими вони є. Спіноца не епікуреєць і не стоїк, але зміслове і приємне життя вважає гідним розумної людини, оскільки воно уживається природно, „непересадно“, оскільки воно їй і другим не шкодить. У відношенні до себе вимагає Спіноца від розумної людини сили душі, себ то бути паном самого себе і своїх афектів, а у відношенні до других благородности (*generositas*), себ то справедливости, доброзичливости і гуманности. І цю засаду перестерігав сам Спіноца через усе своє життя. Він був послідовним республіканцем, терпів переслідування, жив на вигнанні від свого рідного Амстердаму, заробляючи на хліб фізичною працею — шліфував цілими днями оптичні шкла („шліфував — як каже Штерн — оптичні шкла для людскости“). Його філософські праці довго по його смерті були заборонені і прокляті, як атеїстичні і неморальні усіми темними силами жидівського і християнського церковного кагалу. Але про етику Спіноци в нинішніх часах класової дійсности можемо сказати словами Енгельса, словами, якими він так оцінив етику Л. Фаєрбаха: „змагання до щастя задовольняється тільки дуже виїмково, а коли людина проймається сама собою, то вже ніяк з користю для себе і других. Для цього вона мусить мати зносини з вільним світом, засоби заспокоювання цього змагання, отже їжу, індивідуум другого полу, книжки, розривки, дискусії, діяльність, річі до ужитку і до оброблювання. Мораль Фаєрбаха (основана на любові, як абсолютному принципі. В. Л.) або припускає, що всі ці засоби і предмети вже є у людини, або вона дає лише добрі, непридатні поучення і тоді вона не варта понюху табаки для людини, що цих засобів не має“. (Fr. Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie*. Stuttgart, 1919, ст. 32).

Етика буржуазії, якої розвиток в Західній Європі припадає на XVIII ст., а в XIX ст. доходить вона до розцвіту, знайшла свій вираз в етичних поглядах і теоріях багатьох новітніх філософів. Але ми тільки кількома з них можемо зайнятись і власне тими, котрих етика є для духа часу і для буржуазії найбільш характеристичною.

Етику молодой і революційной французькой буржуазії найкраще відбивав Гельвеційус (1715—1771), автор творів „Про духа“ („*De l'esprit*“) і „Людина“ (*De l'homme*), котрі на свій час мали надзвичайний вплив не тільки у Франції, але в Англії, Німеччині, і далеко по за ними. Гійо в своїй монографії про Епікура присвячує його етиці цілий розділ, яким ми тут будемо ко-

ристуватися *) і вважає його найвизначнішим представником епікурейської доктрини у Франції в XVIII ст.

Гельвеціус був матеріялістом і то послідовним. Матеріялістична філософія була у XVIII ст. у Франції „узброєною доктриною“, революційною доктриною французької буржуазії, що в грудях своїх кохала огонь революції в боротьбі проти феодалної шляхти і духовенства та радість цієї боротьби за свої класові інтереси, які вона підносила до значіння вселюдських.

„Здатність змислового почування є основою потреб людини, її пристрастей, її товарищескості, її думок, судів, проявіз волі, вчинків... Людина, це машина, яка порушується через змислове почування, все робити мусить, що вона виконує“ — так каже Гельвеціус в „De l'homme“ і це є вихідний пункт його філософсько-світогляду та етики.

Що таке чеснота? Для Гельвеціуса полягає вона в знанню того, що люди є собі взаємно довжні. „Урожений на безлюдному острові, сам собі полишений, я живу без пороку і без чесноти. Я не можу там ні одне ні друге виявляти. Що отже належить розуміти під словом „чесний“ і „ганебний“? Вчинки, які є для громадянства корисні, або шкідливі. Цю просту і ясну ідею, на мій погляд, треба ставити вище від неясної і бомбастичної деклямації про чесноту“. Отже загальний інтерес є мірою і основою чесноти, яка для Гельвеціуса в першій мірі є політичною. Нічого не допоможе, голосити проповіді про мораль. Треба громадянство так зорганізувати, щоби людина могла вчитися пошани для загального інтересу. Це безумовно, дуже вірна думка. Розуміється, Гельвеціус має на увазі організацію буржуазного громадянства.

А коли він переходить до практичної етики, то каже: інтерес, потреба є одиними, великими вчителями людини. „Почуття себелюбства (*le sentiment de l'amour de soi*) є єдиню базою, на якій можна збудувати основи моралі користі (*d'une morale utile*), (*De l'esprit*). Це почуття себелюбства, яке він характеризує як ненастанне і необхідне змагання до фізичної приємності (роскоші) і втечу перед фізичним болем він ставить так високо, що просто виключає можливість альтруїзму. Отворить книжку історії і ви про це переконаєтеся! Егоїзм є універсальним. Інтерес — це мотор усіх діл людини і джерело моралі. Слава, багатство, влада, — все на ньому ґрунтується. Що таке влада? Це засіб, других приневолити, служити нашому щастю. А що поняття нації ідентифікує він з поняттям буржуазії, то Гельвеціус каже:

„Щаслива нація і не менше щасливі її громадяне, що дозволяють собі тільки на злочини інтересу. Кожда нація, котра не є свідомо своїх правдивих інтересів, є неспосібна до діл і не може згуртувати свої сили. І в тому вина, що вона не знає охорони меча“.

Найбільш типовим представником буржуазної етики треба вважати Мендівіля (*Mandeville*, 1670-1733), англійця французького походження.

*) Дивись теж книжку Г. Плеханова „*Belträge zur Geschichte des Materialismus*“ (Stuttgart, 1896)

Маркс називає його „чесним“ і чесним тому, бо він мав відвагу з брутальною відвертістю захищати класову мораль буржуазії, чим нагадує нам в новітніх часах тільки одного Ніцше. В славнім своїм творі „Байка про пчолу“ (The Fable of the Bees) дає він просто цілу систему моралі буржуазії. Він завдає собі питання: в якому відношенні стоїть мораль до добра громадянства (пануючих класів)? І відповідає: коли під моралею розуміти підпорядкування змислових нахилів під обов'язки, то все моральне є для громадянства (пауючих класів) шкідливим, бо воно веде до дегенерації його. Як заведено в державі його „Байки“ чесність, справедливість і задоволення, зникли сила, блиск і щастя. Захотіти поєднати з собою велич і чесноту, це пуста мрія. Отже геть з моралею для пануючих класів, для буржуазії! Тому підносить він порок до етичного значіння. Йому співає він в ім'я культури похвальну пісню. „Приватний порок — добродійства для загалу“ — це поширений заголовок його книжки.

Але те, що називаємо „чеснотою“, він рекомендує для працюючих. Він отверто каже, що мораль є потрібна, але не для буржуазії, а для працюючих, бо вона є засобом панування посідаючих класів над працюючими масами. Для ілюстрації цього вистарчить навести тільки одну цитату з його книжки „Байка про пчолу“. Автор пише: — „Де власність достаточна хорониться, було б легше жити без гроша як без бідних, бо хтож виконував би працю?... Цеж лежить в інтересі всіх богатих націй, щоби найбільша частина бідних ніколи не була без праці... Тих, що живуть зі своєї щоденної праці, тільки їхні потреби штовхають найматися. Заспокоювати ці потреби — розумно, але божевіллям було б, їх лічити. Єдине, що може робити працюючу людину пильною в праці, це поміркована заробітна платня. Замала робить її відповідно до її темпераменту малодушною, або распачливою, завелика — ледащою і лівною... З цього ясно, що у вільної нації, де не дозволено держати невольників, найпевніше багатство повстає з маси працюючих бідних. Щоби зробити громадянство (яке натурально складається з неробітників) щасливим, а сам нарід (себто працюючих — В. Л.) задоволеним своїми нужденними відносинами, треба, щоби велика більшість його була не-свідома й бідна. Свідомість поширює і помножує наші бажання, а чим менше (працююча) людина бажає, тим легше можна заспокоювати її потреби.“ (Цитуємоза Марксом: Das Kapital, VIII. Aufiage, 1919. ст. 578-9). Не диво, що Мендєвіль мав глибокий вплив на знаменитого основоположника класичної економії, Адама Сміта.

Найкращим представником буржуазної етики саме цієї доби, коли буржуазія прийшла до влади, треба вважати англійця Бентама (1748—1832). Гійо в своїй книжці т. з. „La morale anglaise contemporaine“, якою ми тут користуємося, пише про цього мораліста: „Від Епікура утилітаризм не знайшов ніякого кращого представника як в ньому.“ Великий вплив на Бентама мав не тільки Епікур, але і Гельвеціус, котрого він читав вже маючи 12 літ. З огляду на колосальний вплив, який мав і має Бентам в Англії і по за нею, ми присвяtimo йому трохи більше уваги.

Свою етичну систему розвинув він у двох творах: „Introduction to the principles of Morals and Legislation“ і „Deonto-

logy or the science of morality". (Наука про обов'язки або наука про мораль). Основним принципом і базою етики вважає Бентам користь. Тому його і його учеників (Дж. Ст. Міль і інші) називають утилітаристами. А метода її — арифметичний рахунок. Вона для нього ніщо інше як „моральна економія“, що являється результатом егоїзму.

Двом суверенним володарям підчинила природа людину. Це розкіш і біль. Від них залежить вся її діяльність, її думання, суд-ршення. Разом з Епікуром кличе він: „коли найвище добро старинних можна здійснити, то тільки через розкіш, до максимуму піднесену“. Його етична формула, це „максималізація розкоші.“ Але розкіш утворює він з користю. Різниця між ними тільки поверхова. Як соняшник завжди повертається до сонця, так людина має завжди на увазі тільки свою користь. Кожда людина є егоїстом, себелюбом... Кожна людина є сама собі ближнім, дорожчою собі як кому-небудь і тому конечно в першій мірі мусить дбати про себе.“ Все добре, що користне. Тому утилітарний принцип є для людини лоцманом її життєвського човна. „Куди цей принцип її веде, туди повинна вона йти. Ніякий пересуд не повинен звертати її від цього шляху.“ Таким пересудом є фантом „чесноти“. „Це просто неозначене й пусте поняття, як довго не прецизує його уявлення інтересу“. „Про обов'язки говорити, це вже цілком не користно, само слово має в собі щось неприємного і відштовхуючого... Етик говорить про обов'язки, але кожний думає при тім про власні інтереси“. „Інтерес і обов'язок прикриваються у всіх річах життя.“ Морально здорова людина ніколи не вважає те своїм обов'язком, що йде проти її інтересу. Сумління це випоетизована річ, що, як загально припускають, має свій осідок в душі. Це прихильна, або неприхильна думка людини про свої вчинки. Ця думка має одначе остільки вартість, оскільки вона є в згоді з утилітарним принципом. „Всі отже люди егоїсти і утилітаристи“. „Не думай, що люди бодай одним пальцем рушать за тебе, коли це не приносить їм власної користі. Цього ніколи не було і ніколи не буде.“ Багатство має для людини остільки центральне значіння, оскільки воно дає засоби, при його помочі уживати інші форми радості: зміслові розкоші, незалежність, силу і т. и. Так проповідує Бентам з одного боку вузький, грубий, врахований і вирафінований егоїзм, але з другого боку не чужі йому і соціальні почування. Для цього він знову видумує алгебраїчну формулу: „найбільш можливе щастя найбільш можливої кількості.“ Не трудно розцифрувати її. Це найбільш можливе щастя тої соціальної класи, котра в склавшихся історичних умовах стала паном дійсності. І Бентам цілком отвертий. Соціальні почування у нього це простий купецький рахунок. „Плати, щоби мати кредит, — будь правдолюбом, щоби здобути довірря, будь услужним, щоби приймати услуги.“ Інтереси других бережуться тільки тому, бо вони у природному відношенню до власного. З другого боку найкращим критерієм оцінки соціальної, що так скажемо, максималізації щастя Бентама, отже „щастя людскости“, як він каже, може служити арифметична метода ущасливлення звірят. „Ми бажаємо поширити домену щастя аж до останньої істоти, що віддихає і є здатна приймати розкіш. Діяльність доброї лю-

дини не обмежується людською расою. Бо коли ми виключимо звірята як підпорядковані істоти від нашої симпатії, яке ж право до симпатії має тоді наш власний рід? А те при цій нагоді порушує він питання про право людей убивати звірят і їх їсти. Він каже: „Без сумніву ми є до цього управнені, бо наша роскіш переважає їх терпіння. Добро бере в цьому випадку верх над злом.“ Застосуйте цей етичний критерій до відносин між людьми, що приналежать до різних соціальних класів і перед вами стане не гуманіст, за якого себе вважав Бентам і за якого де хто і досі його уважає, а замаскований Мендєвіль“. Ясно, що поняття людскости у Бентама — це поняття буржуазії, в кращому випадку, поняття інтернаціональної буржуазії. Не дивно, що приватна власність і багатство це для нього основа і головний фактор щастя людей. Їх уважає він чимсь святим і ненарушимим та вимагає від держави її безпеки. Тому боронить він люксус. Тому поборює рівність і свободу. Свобода є там, де держава дає охорону і заборончує безпеку. Тому він нічого не хотів знати „про права людини“ великої французької революції. І хоч це були права буржуазної людини, він вважав їх тільки абстрактними принципами. Тому для працюючих і бідних мав тільки погорду, вважаючи їх продуктом примітивного стану людського роду. „Людина, що живе з праці рук, це дійсна людина природи, це дикун“, для якої цивілізація, себ то в поняттю Бентама, буржуазний лад, є добродійством. Така в головних рисах етика Бентама.

Ніхто краще і вірніше, а при тім не без сарказму і їдкості, не схарактеризував Бентама як філософа буржуазної моралі як Маркс у своєму „Капіталі“. Він називає його „прафілістром“ і тверезо педантичним а при тім лепетливим авгуром буржуазного фозуму XIX ст“. Бентам каже він, є між філософами тим, чим Мартин Тепер (Tupper) між поетами. (Das Kapital I, Achte Auflage, ст. 573). (Забутий тепер зовсім англійський поет (1810 - 1889), а своєму часі надзвичайно популярний, іменно своєю наївністю і придурковатістю, був для Маркса уособленням бездарності і простакуватости.)

А на тій самій стороні, в 63 увазі під текстом пише далі Маркс про Бентама: „Бентам це чисто англійський феномен... Утилітарний принцип не був винаходом його. Він репродукував тільки бездушно те, що Гельвеціус і інші французи XVIII ст. великоумно сказали. Коли хочемо, напр., знати, що собаці користне, треба пізнати її природу. Її не дасться сконструувати з „утилітарного принципу“. Прикладаючи це до людини, коли хочемо судити після цього принципу людські діла, рух, відносини і т. д., то треба перш за все виходити з людської природи взагалі, а відтак з історично змодифікованої природи в кожній добі. З наївністю бере Бентам новочасного міщанського ковтуна (Spiessbürger), спеціально англійського, як нормальну людину. Що цьому дивакові як нормальній людині і його світа є користним, це є само по собі користним. Цим масштабом послугується Бентам, оцінюючи минувість, сучасність і будучність. Наприклад: християнська релігія є „користна“, бо вона релігійно заборонює злочинства, які осуджує юридично карний кодекс. І т. д.“

Від Бентама, цього філософа моральної економії англійсько-

го капіталізму, перейдемо до найвизначнішого представника філософії і етика великого капіталу. Філософія і етика Фрідріха Ніцше (1844—1900) суб'єктивно може бути філософією поетичних мрій, фантазій і маячень великого художника, об'єктивно вона є філософією того індивідуалізму, умовою розвитку якого є великий капіталізм, з його золотими горами багатства і локсусу на одному боці і безоднею нужди та терпіння на другому. Звичайно, ми можемо говорити про Ніцше третього періоду його творчості, в якому появились його „Also sprach Zarathustra“ (Так мовив Заратустра). „Jenseits von Gut und Böse“ (По той бік добра і зла), „Zur Genealogie der Moral“ (До генеалогії моралі) і „Der Wille zur Macht“ (Воля до влади). Цей період є для пізнання філософії і етики Ніцше найбільш характерним. Вичислені твори здобули йому відразу широку популярність.

Шопенгауер, цей філософ буржуазного філістерства і песімізму, котрий мав так великий вплив на Ніцше (в першому періоді його творчості) починає свій головний твір: „Die Welt als Wille und Vorstellung“ словами: „світ є моїм представленням“ і додає зараз же „світ є моєю волею“. Ніцше, в згаданому періоді відколовся від всяких впливів, став проповідувати волю „надлюдини“ (Des Übermenschen), дику, безоглядну, жорстоку, — волю до сили, до влади, до панування над життям, людьми, світом. Хтож є цей ніцшівський „іберменш?“ Це нова людина, розумна, сильна, самопевна, відважна, горда, безсердечна, що дає волю своїм „вільним і легким“ інстинктам, геній і герой, бог бездушної, гупої і підлої товпи рабів. Філософію цієї капіталістичної надлюдини, або, як один критик висловився, цієї „аристократичної каналії“ проповідує Ніцше-Заратустра. Його філософії відповідає етика, яку він сам називає етикою панів (Herrenmoral). На його думку, життя — це „по суті присвоювання, порушення, задавлення чужого і слабшого, утиск, твердість і що найменше експлоатація.“ Тому етика його надлюдини, це, власне кажучи, заперечення усеї дотеперішньої існуючої етики, яку він називає етикою рабів (Sklavenmoral). Тому етика його не знає різниці між добром і злом, це етика „по за добром і злом“ (jenseits von Gut und Böse). Чиж добро не є злом а зло добром в розумінню надлюдини, цієї капіталістичної каналії? Чиж цей факт не очевидний для неї? Чиж не треба тому переоцінки всіх цінностей і викинути на смітник всі старі поняття, щоби надлюдина прийшла до сили, влади, слави, блиску, могутости? Тому Ніцше проповідує культ сили і влади*), що зробило його так популярним серед капіталістичної аристократії. Тому має від одну тільки ненависть для всіх, що коли небудь голосили рівність людей. Він ненавидить не тільки християн (diese feige, feminische, zuckersüsse Bande — як він висловився), але особливо і всею душею соціалістів. Одна тільки релігія існує для нього, — це релігія сили, як найуспішніше орудіє панування і експлоатації. Хай отже жие капіталістична каналія, себ то надлюдина, що має один тільки фізичний і моральний батіг для стада рабів, для пролетаріату! Ось її соціальна муд-

*) Дивись про це дуже гарну розвідку Ferdinanda Tönnies'a -- „Der Nietzsche-Kultus“, Leipzig, 1897.

рість: „тому що тверда і тяжка праця мусить бути зроблена, треба удержувати людей для неї, оскільки не можуть виконати цієї праці машини.“ Можна би навіть подумати про масовий імпорт варварських племен з Азії і Африки, щоби цивілізований світ (себ-то класа капіталістів — В. Л.) безнастанно мав на своїх услугах нецивілізований.

Треба ще зазначити, що філософія і етика Ніцше, котрий був великим художником слова, в своєму часі робила великі спустошення серед кругів молодих літератів, особливо ж буржуазно вихованих, для яких Ніцше — Заратустра був правдивим божищем.

Для доповнення нашого огляду буржуазної етики індивідуалізму ми повинні ще пізнати етику одного з головних її ідеалістичних представників. Це Кант (1724—1804).

Щоби її обоснувати, він виходить від своєї теорії пізнання, в основі якої лежить різкий дуалізм. Є світ явищ, котрий приймаємо нашими змислами і пізнаємо працею нашого розуму і світ, пізнання якого лежить по за межами нашого досьїду. Перший є предметом науки, другий — метафізики. Суть річей, себ-то його знамените — „das Ding an sich“ (річ сама по собі) виходить поза межі людського пізнання. І людина носить на собі стемпель цього дуалізму. Вона з одного боку є частиною природи, залежна від її причин і наслідків, отже пізнаваема, змислова, а з другого є „річю самою по собі“, себ-то чимсь метафізичним, непізнаваним. Так доходить Кант до ідеї Плятона про існування Бога, про безсмертність душі, до формуловки свого етичного закону і до свого категоричного імперативу — „Du sollst“ (ти повинен так робити!), котрий, як слушно зауважив Шопенгауер, є нічим іншим, як мойсеєвим декальгогом.

„Роби так, щоби максіма твоєї волі могла бути рівночасно і по всі часи принципом загального законодавства!“

„Роби так, щоби ти вважав людськість як у своїй особі так і в особі кожного иншого завсїгди і рівночасно цілею, а ніколи тільки засобом!“

Це етичний закон Канта. Він ставить загальне і безумовне правило нашого ділання, так як би наше громадянство було в своєму розвитку закінченим і ідеальним, яке зналоб тільки добро одиниці і загалу. Але в тім то й річ, що цей брак діялектичного розуміння громадянства у Канта робить його етичний закон в громадянстві, поколеному на класи, в якому фурії приватної власности опановують душу людини, неможливим до здійснення. Для кого отже писав Кант свій етичний закон? Для буржуазії? Класа, що все своє існування і розвиток звязала з приватною власністю, як її святим, непорушним, вічним добром, мусить виходити в своїй етиці з бруталного егоїзму й утілігарізму, котрий каже їй забезпечувати своє щастя коштом життя і щастя непосідаючих класів. Капіталіст уважає зі становища цієї своєї етики абсолютно бездоганим, коли він у своїй фабриці на смерть експлуатує робітника, коли він з видушеної з нього надвартости і профіту може устроїти собі щасливе, пишне життя, повне достатків, багатства і локсусу. Його моральний закон шепче

йому: визискуй, пануй і роскошуй! Сумління ні на секунду не відвіється з приводу того, що він живе життям і щастям других, що він експлоатар і паразит. Воно мовчить. Моральний закон пануючих і посідаючих, себ-то їх соціальний інстинкт, в найкращім випадку відзивається в них тільки тоді, коли ходить о їх спільні класові інтереси. Гуманітарні інтереси в дійсности і об'єктивно для них не існують. З цього погляду дуже слушно опінює Вундт *) етичний закон Канта. В своїй „Ethik“ (ст. 318—19) він каже: „моральний закон Канта не є тільки формою, але має свій зміст, що правда, заслонений. Його практичне застосування обумовлює в кожному поодинскім випадку емпіричне розваження людини про те, що вона робить або наміряє робити, а при цьому мусить вона завсїгда мати на увазі своє „я“, своє добро, або зло і тільки це „я“ може бути мірою загального законодавства. Що людина так робитиме, як їй буде добре і користно, це не підпадає ніякому сумніву“.

Логично отже етичний закон Канта в його буквальному значінню і формі призначений не для буржуазії, а як раз для не-посідаючих. І в цьому криється його нещирість і брехня. Та сама, що лежить в основі кожної ідеалістичної етики. Котра га словах може бути дуже гуманітарною і ідеальною. Але инакше не може бути, коли вона жертвує людину, те, що є найціннішим для неї, її тут земне життя і щастя, в користь якого небудь метафізичного поняття та в імя цієї ілюзії, чи фантому накидає їй обовязок: ти повинен так робити, а так ві! І наша думка про етику Канта зовсім не безосновна. Нагадаємо, що він у свому життю був наскрізь типовим, буржуазним філістром. Супроти Фрідріха II і Катерини II поводився він у своїх заявах не як філософ, не як людина науки, але як вірний підданий, для якого коронована готова є найвищим законом. Повної свободи вимагав він тільки для державних громадян, себ-то для буржуазії. Робітників виключав він від цих свобод. Але найважніше для нас його самопризнання, що він не тільки прийняв віру в Бога ради гармонії між змисловим і розумним (в ідеалістичному розумінню цього слова), що так основно висміяв Гегель, кажучи, що Кант поступив як діти, котрі роблять собі страхопуда на те, щоби мати страх перед цим манекеном (*Geschichte der Philosophie* т. III. с. 595), але ще з иншою метою. Філософія матеріалізму і сенсуалізму в її практичних консеквенціях видавалась Кантові дуже небезпечною для німецького обивателя. Вона могла підорвати коріння віри його в Бога, безсмертність душі і т. д., чого відстрашаючим прикладом для Канта була Англія і Франція. Так зродилась у нього думка написання голозного свого твору „Критика чистого розуму“. В передмові до другого видання „*Kritik der reinen Ver-*

*) Померший перед 2 роками німецький філософ Вундт, зовсім не матеріяліст. Але заслуга його велика, котру всі признають, в тому, що він перший обоснував фізіологічну, себ-то експериментальну психологію, за для чого оснував при кінці 70 років мин. ст. відповідну для цього лабораторію. „Душа“ є для нього тільки поняттям для ненастанного внутрішнього досвіду людини. Психічний процес не вважає він ані окремим буттям, а ні окремою субстанцією — Геккель у своїх „*Die Welträtsel*“ розуміє під душею „комплекс мозгових функцій людини“.

nunft" (відання Кірхмана) він між іншим заявляє, що вважав просто своїм обов'язком „через ґрунтовне дослідження прав спекулятивного розуму“ підтяти коріння матеріалізму, атеїзму, вільнодумства, скептицизму і т. п. На ст. 36 він пише далі дословно: „я не можу отже ані на хвилину прийняти існування Бога, свободу і безсмертність за для практичної потреби мого розуму, коли не відберу рівночасно спекулятивному розумові його надмірну претенсію пізнання (через досвід). Я отже мусів скасувати знання (науку), щоби дістати місце для віри („Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“).

Не зважаючи на це становище Канта до матеріалізму XVIII ст., який був так близький соціалізму і якого він є спадкоємцем, знайшовся філософ (Коген), — за ним пішло багато соціалістів кантіянців, — котрий як раз хоче добачувати у Канта основоположника соціалізму і соціалістичної етики. розуміється, без матеріалізму (диви його книжку „Ethik des reinen Willens“).

Що кожда ідеалістична етика є реакційною, бо оскільки вона відкликуюється до непосідаючих і втискуваних, то на ділі не тільки відвертає їх увагу від боротьби за свої дійсні, життєві інтереси, але цю боротьбу параліжує, це найкраще бачимо на етиці Толстого (1828—1910)

У своєму дневнику під датою 5. III. 1855 писав великий руський художник: „Розмова про Бога і віру навела мене на велику ідею і я почуваю себе досить сильним, щоби для здійснення її посвятити все своє життя. Ця ідея — це обосновання нової релігії, що відповідає степеневі розвитку людства. Це релігія Христова, очищена одначе від догми і містерії, практична релігія, що не обіцяє ніякого блаженства будучого життя, але дає щастя на землі“. Дійсно, все життя присвятив Толстой задля обґрунтування цієї ідеї, що полягала на неґації життя, на утечі від світа, громадянства, сім'ї, дійсности. В результаті таке шукання ним „щастя на землі“ не могло скінчитися як раз для нього самого інакше як траґично.

В чому змісл життя? питає він у своїй „Сповіді“. І відповідає: „Щоби зрозуміти життя, треба зрезигнувати з розуму.“ Слова, які дуже нагадують Канта: щоби зробити місце вірі, треба зрезигнувати з науки, знання. „Віра — каже Толстой — є пізнанням зміслу людського життя, пізнанням, яке робить, що людина себе не нищить, а живе.“ „Без віри не можна жити.“ Як знаємо, філософ з Ясної Поляни сам себе „знищив“, чим на собі показав абсурдність своєї життєвої філософії і неґації розуму в користь віри. Відповідно до цих своїх філософських поглядів на життя, побудував він теж свою мораль, абсолютну, чисту, яка є сама по собі цілею. „Наш принцип, єдиний, основний, всеобіймаючий — це любов. Не любов на словах, але в ділах, що полягає на відданню себе й пожертвованню нашого життя для Бога і ближнього“. Це ніщо инше як неґація життя, а неґація життя в імя містичного й абсолютного морального закону — це аскетизм. Толстой горяче його проповідував, особливо в своїй старості і то в усіх формах життя, до дрібниць. Але сам не дуже його придержувався. Тільки повне ухилення себе від усіх радощів життя веде, на його думку, до самоудосконалення лю-

дини. В цьому доходив він до таких курйозів, що заспокоювання полових потреб людини уважав її ганьбою, а женитися*) дозволяв тільки тоді, коли безженність була невиносимістю. В ім'я цього „самоудосконалення людини“ поборював науку, а мистецтво уважав тільки виховуючим етичним засобом. Не диво, що вся його філософія і етика, яка свої глибокі коріння мала в життю його народу та в його добі, була реакційною. Бо чим же була в умовах страшної російської дійсності проповідь його „не супротивлення злу“, проповідь звернена до працюючих мас і чеснішої частини руської інтелігенції? Нічого дивного, що ці філософські і етичні погляди велили йому ідеалізувати віками замученого в „кігтях царизму“ руського „мужика“, а в його темнім, тупім, забитім і повнім резигнації життю добачувати взірць правдивого життя. Ідеалістична етика Толстого, продукт страшних політичних відносин передреволюційної Росії, була на ділі етикою рабів і як така була тільки водою на млин російського царизму й найгіршої реакції.

* * *

Переходимо до етики тієї класи, що становить найнижшій і останній щабель в соціальной драбині сучасного громадянства.

Робітнична класа, пролетаріат — це історичний продукт капіталізму. Кожна класа має свою історію розвитку, що відповідає розвиткові об'єктивних економічних відносин. — Таку історію має теж і робітнична класа. В ній можемо відмітити дві головні фази. Вони загально віюмі.

Капіталізм у своєму поході руйнує скрізь старі, підогнили форми людської господарки, життя і відносин. З розвитком промислу росте робітнична класа, росте та маса робочих рук, які наймає капіталіст до своєї фабрики за платню, що ледви вистарчає на фізіологічне існування, його і його родини. Колосальний резервуар цих робочих рук, село, викидає в міру розвитку промислу по містах, що раз більшу і більшу масу наємних робітників до міста.

Це перша фаза в розвитку робітничої класи.

Ніхто краще не схарактеризував кількома словами цей процес розвитку її як Маркс: „Економічні відносини перемінили спочатку масу населення в робітників. Панування капіталу створило для цієї маси спільну ситуацію, спільні інтереси. Так стала вже ця маса класою супроти капіталу, але ще не для себе“. („Elend der Philosophie“).

Знаємо цю фазу в розвитку робітничої класи. Робітники

*) Толстой, як відомо, піддав сучасне подружжя основній критиці в своїй „Крейцаровій Сонаті“. З великою тонкістю і психологічною вірністю зналізує він його суть і всі негативні його боки. Він цілком слушно каже, що сучасне подружжя в 99% нещасливе і власне тому, що воно побудоване на примусі до спільного життя двох одиниць різного пола, а не на любові. Але тому, що Толстой ідеаліст, що він дивиться на інститут подружжя як на щось вічне і незмінне, а не на підпадаюче еволюції явище в звязку з економічною і соціальною структурою громадянства, тому він в ім'я своєї любові подає рецепту: примус в подружжю зникне, коли жінка стане вільною, себ то коли вона буде звільнена від усіх обовязків рабині свого пана, коли перестане бути предметом роскоші. А це за його думку можливе тільки тоді, коли полові зносини будуть з подружжя зовсім виключені.

поодинокого заводу стоять проти його власника. Все їх існування, вся їх доля в руках цього капіталіста. В боротьбі проти нього вони безсильні. Шалена погоня фабриканта за профітом знає тільки одну експлоатацію своїх „вільних“ наймитів. Злидні робітників страшні, невиносимі. І все їх людське чуття, весь їх розум направлений проти видимого гнізда їх злиднів, проти фабрики капіталіста. Вони нищать засоби продукції, фабрики, машини, запаси тсварів, вбивають директорів і наглядачів і т. п.

Ця фаза в розвитку робітничої класи мала своїх ідеологів. Це були вчені і філософи, люди великого серця і благородної душі, що боліли над злиднями робітників і шукали поратунку для них у свій спосіб. Ми їх знаємо як ідеологів утопійного соціалізму. Сен-Сімон, Шарль Фур'є і Роберт Овен — головні його представники. В їх працях, присвячених критиці капіталістичного ладу багато надзвичайно бистрих і вірних уваг, якими так часто користувався Маркс. Але всі вони не доходили до коріння соціального лиха і робітничої проблеми, всі думали, що капіталістичний лад можна змінити не знищивши приватної власності на засоби продукції, що капіталізм можна зладити через відповідні реформи громадянства. Тому в основі їх соціальної філософії лежить не класова боротьба, а філантропізм. Тому соціалізм їхній був утопічним.

Благородний Сен-Сімон (1760—1825), граф, нащадок одної з найстарших шляхетних родин Франції, великий вчений і чоловік-любеш, що кинув свої багатства й розкші та був на удержанню свого лакея, що іноді не мав за що купити собі паперу, щоби переписати свої праці. — мріяв про нове громадянство, основане на організації праці. Задля здійснення цієї цілі він клав головну вагу на соціальні реформи, а тільки на другому місці ставив політичні. Він думав позбавити буржуазну державу її класового характеру і перемінити її з „управи людьми“ в організацію „управи річами“. Він виходив гід промислу, як ключа своїх реформ. Тому управу державним довіряв промисловцям, банкирам, інженірам, ученим і художникам, котрих, як трудову класу „індустріялів“ протиставляв паразитній буржуазії (поміщикам, придворним, поліції, суддям і т. д.). Становище робітників, думав він поліпшити через організацію публічних робіт.

Розуміється, ці проповіді не могли задовольнити ні одних ні других. І тим треба пояснити, що Сен-Сімон в останньому періоді свого життя старався надати своїй науці чисто етично-релігійну форму; кладучи головну вагу на моральне виховання людини і спеціально „бідної класи“, якій тепер присвятив всю свою увагу. Виходячи з утилітарного принципу, він думає про нове християнство соціальне, з його засадою „люби ближнього як самого себе“, але очищене від церковної догми і обряду. Всім людям треба дати вільний розвиток їх здібностей. „Кождому по його здібности, і кожній здібности по її ділам.“

Шарль Фур'є (1772—1835) усе вістря своєї критики звертає проти капіталістичної цивілізації, як джерелу „злиднів і розпусти“. В новім громадянстві устроєнім на засаді вільної праці, як на природній потребі людини, паразітизм, ні злидні не можливі. Природна ціль громадянства — це щастя. Щастя лю-

дини полягає на любові до життя, себто на тому, щоби розвивати свої нахили і мати засоби всі їх заспокоювати. Усі ці нахили свобідно і гармонійно розвинені, зливаються в один, — почуття і бажання з'єднати своє щастя зі щастям свого оточення і цілого людства. (Диви його праці: *Theorie unite universelle, Nouveau monde*). Це можливе до здійснення тільки у вільних групах трудових асоціацій — „фалянґ“, які приблизно творилиб 1600 осіб, що заселялиб площі о одній квадранті милі, серед лона природи, з їх пішними палатами, садами, квітниками і т. д., де люди велиб комуністичне життя.

Третій великий утопіст Роберт Овен (1771—1858) більш як оба попередні присвятив свою увагу проблемам етики. Вони розвинені в його великій книжці п. з. „Новий моральний світ раціональної соціальної системи, основаної на фактах, що дадуться доказати і які показують конституцію і закони людської природи і громадянства.“

Тих основних фактів налічує Овен п'ять. Перший: Характер людей полягає без винятку на вродженому хисті і на зовнішніх умовах, які на себе взаємно впливають. Другий: Первісний вроджений хист вимушує у людини її почування і переконання, незалежно від її волі. Третій: Почування і переконання віддають спільно або окремо мотив вчинків, який називаємо волею і який штовхає людину до означеної діяльності. Четвертий: Первісний хист є відповідно до людей ріжний і ніяка штука світа не зможе зробити двоє людей цілком рівними від дитинства починаючи, аж до зрілого віку. П'ятий: Кожну дитину, включаючи з органічними дефектами, можна сформувати до вищої або нищої істоти, відповідно до природи зовнішніх умов, впливам яких підпадає людина від самого свого дитинства. (Див. Guyau: „*La morale anglaise contemporaine*“).

Цих п'ять наведених фактів показують нам дуже добре, що Овен ясно представляв собі залежність людини, її характеру, її етики від умов її життя та від осередку, в якому вона живе. „Характер людини“ — казав він, — „твориться не нею самою, а її середком, а недостачі людей виникають з особливостей організації громадянства.“ Як змінити осередок життя людини, то зміниться вона сама, зникнуть соціальні злидні. Овен був великим соціальним реформатором. Але як Сен-Сімон і Фур'є так і Овен далі соціальних реформ не йшов. Останній одначе остільки вище стоїть від перших, оскільки в його соціальних планах і експериментах велику ролю грає практицизм Англії. І він закладав комуністичні колонії. Але в його „громадах єдності і взаємної кооперації“, — Овена справедливо уважають батьком кооперації, — бачимо вже перші спроби організації робітничої самопомочі.

Згадуючи про великих утопійних соціалістів, неможемо поминути німецького філософа, котрий, як філософ був посереднім звеном між філософією Гегеля, та історичним матеріалізмом Маркса-Енгельса, але як етик стоїть зовсім в одній лінії з утопійними соціалістами.

Людвік Фаєрбах*) (1836—1872) відіграв в історії німецької класичної філософії колосальну роль.

Усе вістря його критики, як матеріяліста, вірнійше сказати, як сензуаліста, звертається проти абстракцій німецького ідеалізму. Ключем до усеї його філософії можна вважати слова — „Ното homini Deus“ (людина людині є богом), а основою його нової релігії — культ абстрактної людини. Поза цей культ Фаєрбах не вийшов ані у своїй філософії, ані тим більше в етиці.

Основою його етики становить змагання людини до щастя (Glückseligkeitstrieb). — „Мораль без щастя, це слово без ніякого змісту“. На його етику євдаїмонізму мали чималий вплив, як Фаєрбах сам заявляє, Локк і Гельвеціус. Коли предметом етики є воля людини, то „я хочу“ значить: „не хочу терпіти, не хочу, щоби мене обмежували і нищили, але хочу себе зберегти і хочу пособляти цьому самозбереженню, себто, хочу бути щасливим.“ Ця реалістична риса в обґрунтуванні його етики пробивається скрізь надзвичайно сильно, що можна бачити на багатьох цитатах і з яких деякі важніші тут наведемо. „Людина тим єсть, що вона їсть („Der Mensch ist, was er isst“). „Наука про споживчі засоби має велике етичне і політичне значіння. Їжа переміняється в кров, кров впливає на серце і мозок, на думки й успособлення. Людська їжа є основою людської освіти й моралі. Коли хочете нарід поправити, давайте йому замість деклямацій проти гріху кращу їжу.“ Так писав він з приводу і під впливом філософії механічного матеріялізму Молашотта. Ще яскравіше ця думка висловлена в цитаті: „В палаці думає людина інакше, як в хатині; де ти з голоду й злиднів не маєш матерії у тілі, там не має ні у твоїй голові, ні у твоєму почуванні й серці ніякої матерії для моралі.“ Здавалось би, що від тих здорових, етичних думок до етики живої дійсности — тільки один крок. А однак цього кроку комуніст Фаєрбах — таким він сам себе уважав — не зробив. Його етика в результаті зводиться до абсолютної любови людської. Прикроена для сучасного капіталістичного громадянства, вона зовсім не рахується з розбіжністю інтересів різних його клас, а охоплює тільки реальний круг двох людей „я“ і „ти“ та абстрактну людськість. „Я хочу“ — шепче людині власний нахил до щастя, — „ти повинен“, — каже той самий нахил другої людини. Так доходить Фаєрбах до принципу абсолютної чесности з собою при рівночасній чесности з другими, до так званої моральної автономії і гетерономії в капіталістичному громадянстві. Чи ж це не проповідь любови між вівцями і вовками?

Ми вже на иншому місці навели слова Енгельса, якими він оцінив етику Фаєрбаха. Тут доповнимо їх тільки. „З моралею Фаєрбаха — каже він у своїй розвідці про нього — сталося те саме, що і з усіма її попередницями. Вона утворена для всіх

*) Про Фаєрбаха є добра монографія: С. N. Stareke, L. Feuerbach 1885. З приводу неї написав Енгельс цілу розвідку — L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie. Е. ці Ф-ха присвячує Фр. Йодль, автор реж монографії про Ф-ха, один із злі воєї двотомової книги п. з. „Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie.“ (Stuttgart, 1899).

часів, усіх народів і відносин і як раз через те непридатна ніколи і ніде. Супроти дійсного світа вона так само безсилна як категоричний імператив Канта.“

* * *

Перейдім до другої фази розвитку робітничої класи. Вона починається тоді, коли блискавка самосвідомості пронизує наївні голови аморфної робітничої маси, себто коли робітники починають пізнавати, що вони мають класні свої і спільні інтереси і коли свідомість цього заставляє їх вести організовану боротьбу за ці інтереси проти хижацького капіталу. „В цій боротьбі, — каже Маркс, — робітнича маса знаходиться разом, конституується як класа сама про себе. Інтереси, які вона захищає, є класовими інтересами“ (Elend der Philosophie) Самосвідомість — це значить свідомість власних своїх інтересів і боротьба за них. Свідомість поневолених і експloatованих власних своїх інтересів і боротьба за них необхідно ставлять перед ними одну головну ціль до здійснення. Ця ціль — це визволення.

Тут соціалізм з утопії стає наукою. Характерною і основною рисою наукового соціалізму є іменно свобідність від усяких ілюзій і віри. Наукова певність, що ґрунтується на історичнім досвіді та аналізі сучасного, набирає ваги історичної необхідности.

Науковий соціалізм є історичним продуктом. Є він ідеологічним виразом другої фази розвитку робітничої класи. Маркс і Енгельс його основали. В „Адресі Генеральної Ради про громадянську війну у Франції 1871 р.“, — каже Маркс: „В боротьбі за соціалізм робітнича класа не має до здійснення ніяких ідеалів. Вона має тільки визволити елементи нового громадянства, що вже розвинулися в лоні розпадаючогося буржуазного громадянства.“

Науковий соціалізм у перше підійшов вірно до етики та до розв'язання етичних проблем. Метода його — історичний матеріалізм. Основа — живі, практичні відносини громадянства, поколеного на класи. Дякуючи цьому він міг сказати наукову істину: В розвитку моральних поглядів відбивається розвиток економічної і класової боротьби громадянства; кожна класа має свою окрему мораль і таку має робітнича класа або пролетаріат. — Пролетарська етика є таким чином класовою і як така в об'єктивних умовах розвитку громадянства ґрунтованому на інституції приватної власности та в умовах класової дійсности не може бути іншою, як егоїстичною і утилітарною.

Тут насувається питання: коли етика буржуазії і пролетаріату є класовою, то чим різняться одна від другої?

Істотна різниця між ними впливає, загально беручи, із ріжниць життя, інтересів і змагань обох клас. Вони стоять проти себе: іншими є життя, інтереси, і змагання буржуазії, інші — робітничої класи. Етика першої — це етика егоїзму і індивідуалізму, в основі якого лежить експloatація слабшого і панування над другим; етика робітничої класи — це теж етика егоїзму, й утилітаризму, але в основі якої не лежить експloatа-

ція й панування, а оборона й боротьба проти них, себто боротьба за своє існування за своє людське життя і щасте.

На етику експлоатації й панування буржуазної класи, робітнича класа не може відповідати етикою Будди чи Христа — етикою утечі від життя, добровільного сграждання, етикою утечі від боротьби за життя та етикою любови ближнього-буржуа, а етикою власного егоїзму та класового альтруїзму. Поняття отже добра і зла обох цих антагоністичних і голозних клас сучасного громадянства є різне, бо тіло і душа їх (умови фізичного і духовного життя) є інші.

З цієї основної різниці між обома цими етиками випливає різниця в їх характері.

На початку нашої розвідки ми вказували на те, яку велику ролю відіграє соціальність в боротьбі людини за існування. Трудно означе говорити про соціальні почуття і їх розвиток у класи, якої члени тим більш угрунтовують своє життя і щастя, чим безоглядніше укріплюють себе у вільній конкуренції (буржуазна свобода!) і конкуренційній боротьбі за с в о є існування, себто існування експлоататорів і панів. Аджеж там, де ходить о інтереси капіталіста, немає нічого такого святого, чого він не приніс би в жертву свому брутално-егоїстичному „я“. Фурії приватної власності і шалена та карколомна погоня за профітом вбивають у капіталіста душу соціальної людини. Хочете прикладів і доказів на це? Читайте історію буржуазії різних країн і вдумайтесь у неї! . . . Це історія моря пролитої людської крові і сліз.

Інакше у робітничої класи. Тут вже сама праця заставляє робітника соціально мислити, почувати й робити. Коли в боротьбі за своє існування проти капіталіста експлоататора робітник індивідуально нічого не значить, а колективно представляє силу, з якою капіталіст в кожному випадку мусить рахуватися, то це є наглядним доказом, яким великим засобом в боротьбі за його існування являється соціальність. Колиж капіталіст живе його життям й щастям то ясно, що свідомий своїх інтересів робітник буде розвивати в собі всі соціальні прикмети борця за визволення. Економічне поневолення робітника вироблює у нього духа покорн перед своїм гнобителем. Цього духа, як найбільшого свого ворога, він нищитиме на кождім кроці, де тільки приходиться йому стрічатися зі своїм експлоататором і гнобителем. На його місце розвиватиме він у себе самосвідомість і супротивлення, замість духа покорн, духа революції. В практичному ж свому життю він старатиметься гармонізувати своє індивідуальне „я“ зі соціальним. Почуття людської гідности, мужність, відвага і упертість в боротьбі за знищення неволі, чесність з собою і другими, себто товаришами по свому соціальному становищу, жертволюбивість на соціальні ціли, вірність своїм принципам і переконанням, безкористовність в боротьбі проти соціальних злиднів, правдомовність у відношенню до своїх товаришів, всі ці прикмети будуть правдивими чеснотами робітника фізичної й духової праці, як засоби боротьби

робітничої класи*) за її визволення, за людське життя і щастя. Коли у робітника, забитого, темного, й нещасного почуття класової солідарності й альтруїзму є тільки сліпим інстинктом, то у робітника свідомого власних своїх інтересів, це почуття стає не тільки могутньою зброєю за своє визволення, але й джерелом соціальної енергії, ініціативи і творчості.

Ще кілька слів про національну етику. Існування її є фактом, бо національне життя, народність і батьківщина, це певна сфера живих інтересів, якій підпадає як одиниця так і клас. Вони є живими, реальними поняттями. Коли кожна етика, як індивідуума так колективу виростає з умов їх життя, то ясно, що національна етика є продуктом життєвих умов народу. Але як живе нарід? Як живуть нині народи? Варто тільки поставити ці питання, щоби переконатися, що не може бути нині одної національної етики, спільної всім членам народу, і всім народам, бо розуміння батьківщини і національного життя в умовах капіталістичного устрою є класовим і не може бути іншим. З цих самих причин не може бути нині одної інтернаціональної етики, хоч є глибокі класові інтернаціональні тенденції її, бо умови життя різних народів є неоднакові. Для одних батьківщина є благословенним раєм, для других тюрмою. Для одних вона пів світа, для других рідна земля є за тісна. З цього ясно, що національна етика зводиться в суті речі до класової, тільки другого степеня. Коли один нарід панує над другим і його експлуатує і коли нарід живе в національній неволі, в обох випадках етика є класовою.

Панування одного народу над другим — це значить жити пануючому народові життям і щастям поневоленого. І то під кожним оглядом. Пануюча класа пануючого народу в цьому життєвому експлуататора і паразита є найбільш заінтересована і упривілейована. Але булоб помилковим думати, що національне панування виходить тільки на користь буржуазної класи пануючого народу. Ні. З нього користає теж і робітнича класа пануючого народу і то як в економічному так і культурному змислі. Цим треба пояснювати, чому многі соціалістичні партії пануючих народів перед світовою війною заявлялися отверто за колонізаційною політикою та оправдували в тій чи іншій формі національний утиск. Цим треба пояснювати, чому в світовій війні багато соціалістичних партій пануючих народів ішли рука в руку зі своєю національною буржуазією коли ходило о інтереси загроженої їх батьківщини. Інтереси великодержавного їх становища, себ-то інтереси панування над поневоленими народами були їм у великій мірі спільні. Таким чином національна етика пануючого народу — це етика панування й експлуатації. Що соціалістичні партії пануючих народів, як виразники інтересів своєї робітничої класи знаходили завсідги спільну мову та йшли солідарно, коли ходило о конфлікт їхніх інтересів з інтересами соціалістичних партій поневолених народів, на це можна навести

*) Робітнича класа в різних країнах представляє різний степінь розвитку. Чим більше відсталий нарід, себто чим більше задержаний він у своєму розвитку, тим більше відстала його робітнича класа, тим більший її визиск.

безліч доказів. Які сильні коріння цієї етики, видно найкраще на конкретному прикладі московських большевиків, коли ця партія велико-державного пануючого народу, захопила в свої руки політичну владу в бувшій царській імперії. Національна політика цієї партії, що вважає себе єдиним виразником інтересів російського пролетаріату, це точна копія французьких Якобінців з часів великої французької революції супроти поневолених Францією народів, ведена тільки більш рафіновано, більш ціннично і по азіатськи. В цій політиці, сміло можна сказати, перевищила вона національну політику царату.

Як національне панування і визиск обумовлюють етику народу і його класу, так само і національна неволя.

Національна неволя — це в суті річі, як ми вже зазначили, класова неволя. Вона знає різні форми, про які не місце тут і говорити. Коли національна територія, себ то земля, на якій живе нарід і яку обробляють його працюючі маси, коли цей засіб існування і продукції народу, переходить з усім живим і мертвим інвентаром під суверенну владу завойовницького народу, себто під його панування і експлоатацію, тоді поневолений нарід без огляду на його соціальну структуру попадає в становище поневоленої і експлоатованої класи у відношенню до пануючого народу. Що воно так, пригадаймо собі історію рабства. Приклад Спарти й Ілотів — класичний. Одно племя підбило під свою владу друге і зіпхнуло його до становища своїх рабів. Правда, сучасна національна неволя знає інші форми рабства, але по суті воно не змінилось. Приклад новочасних ілотів цьому теж класичним доказом. Хто вдумався в сучасну національну неволю українського народу, якого землю і живе тіло розшматували сусідні народи - гнобителі і паразіти, той зрозуміє суть національної неволі, як класової неволі. Цього ніяк не може ослабити цей факт, що і поневолений нарід в умовах капіталістичного розвитку є теж більше або менше соціально здиференційований, що і він має свої посідаючі і визискуючі класи, що і його класи мають свою етику. Але класова суть національної неволі тим більш очевидна, коли зважиться, що вона всім своїм тягарем спадає іменно на працюючі верстви поневоленого народу та що класовий гніт є звичайно рівночасно і національним, бо вищі верстви пануючого народу (поміщики, фабриканти, купці) звичайно як колонізатори безпосередньо експлоатують працюючі верстви (селян і робітників) поневоленого народу. Коли до цього додамо, що пануючий нарід в інтересі економічної експлоатації старається нищити духове життя і розвиток поневоленого народу через нищення його мови — мова є не тільки засобом порозуміння і соціального співжиття членів народу, але й органом думання — через нищення його національно-культурного життя і розвитку, щоби звести поневолений нарід до бездумної і аморфної маси рабів, нездатної до політичної боротьби за своє визволення а сьідомість цього є найсильнішим мотором національної солідарности всіх верств поневоленого народу в боротьбі проти пануючого, то класова суть національної неволі стає перед нами в усій своїй наготі.

Таким чином етика поневоленого народу, це етика поне-

воленої класи. Все отже, що ми сказали про етику робітничої класи треба сказати в більшій або меншій мірі і про національну етику поневоленого народу. Інтереси самозбереження, матеріального і духового розвитку та визволення його — це головні елементи цієї етики. Все, що поєдбує цим інтересам, є добрим; все, що їм шкодить, є злим *).

* * *

Насувається питання: котра із сучасних класових етик є об'єктивно оправданою?

Само поставлення цього питання заставляє нас, пізнати основну і найглибшу різницю між буржуазною і пролетарською етикою.

Щоби дати відповідь на це питання треба спитати: чиї класові інтереси, буржуазії чи робітничої класи, інтереси бруталного буржуазного індивідуалізму, інтереси війни всіх проти всіх чи інтереси самозбереження людини і колективізму, себто інтереси визволення людини від фурій приватної власності являються виразом історичного поступу людства? Чиї інтереси є об'єктивним виразом поступу людської економіки і культури?

Поза своїми класовими інтересами буржуазія не знає інших. Хай весь світ пропаде, аби їй тільки було добре! Але класові інтереси робітничої класи зберігають у собі ще інші, висші. Інтереси праці піднесеної до найвищого соціального принципу, означають повне визволення людини і єдність людства. Етика робітничої класи має таким чином об'єктивну тенденцію розвинути в загально-людську, основу на спільності інтересів людства в боротьбі його за самозбереження та матеріальний і духовий розвиток. Цю тенденцію, а не іншу, має теж і національна етика поневоленого народу. Розвиток людської етики можливий є тільки зі здійсненням соціалізму. Носієм його є пролетаріат. Соціалізм означає знищення приватної власності на засоби продукції і знищення поділу громадянства на класи. Буржуазія консервує і укріплює всі свої індивідуальні і парткулярні інтереси як інтереси пануючої і експлуатуючої класи, пролетаріат не є заінтересований у своєму існуванні як класи. Зі здійсненням соціалізму він нищить усі свої приватні інтереси як класи. В боротьбі за визволення етика робітничої класи є егоїстичною, в тріумфі гуманістичною, загально-людською, або соціалістичною.

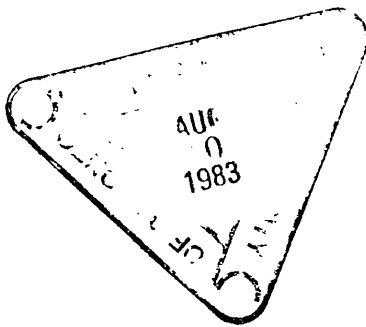
Соціалізм створює доперва економічну базу для людської етики.

Ніхто краще не висловився про цю історичну місію робітничої класи, як Ласаль: — „Цей четвертий стан, — каже він —,

*) Коли наші більшовики, між якими не всі є звичайні собі каналії, хочуть знайти об'єктивний критерій етичної оцінки їх дотеперішньої праці, хай по кількалітньому страшому досвіді спитають власне своє сумління, без ніяких свідків, щиро і чесно, чим інтересам вони об'єктивно служили, кому їх праця в результаті вийшла на користь, а кому на шкоду: большевицько-завойовницькій Москві, чи робітничо-селянській Україні, московському зажерливому націоналізмові і шовінізмові з етикеткою комунізму і інтернаціоналізму, чи українському соціалізмові і справжньому інтернаціоналізмові.

в серці якого немає ні одного зерна нового упривілейовання, є тому рівнозначним з цілим людським родом. Його справа є воістину справа цілої людскости, його воля є волею самої людскости, його панування є пануванням усіх. Хто отже відкликуюється до ідеї робітничого стану як до пануючого принципу в громадянстві, цей кричить не голосом, що розбиває і ділить громадянство на класи, але криком всепрощення, що охоплює все громадянство, криком вирівнювання всіх противенств серед соціальних груп, криком єднання, за яким повинні піти всі, що не хочуть упривілейовання і утиску народу через упривілейовані стани, криком любови, котрий, раз вирвавшись зі серця народу, назавше зістане криком народу, та по своєму змісту буде криком любови навіть тоді, коли він лунатиме, як боевий клич народу“.

Людська етика — це етика добра, правди і краси, етика радості з життя та любови ближнього-людини. Вона можлива буде тоді, коли людина буде поставлена в рівні умови матеріяльного існування як передумови найвисшого її духового розвитку та її духової індивідуальности. Соціалізм нищить економічну конкуренцію між людьми і направляє боротьбу їх проти природи і за опанування її. Але визнає і оправдує одну конкуренцію жім ними, конкуренцію духа. „Справжня людська етика — каже Енгельс — можлива тільки на тому степені розвитку громадянства, на якому не тільки знищено класові противенства але й забуто їх для практики життя“ (*Anti-Dühring*).



Ц І Н А: для Америки: — 25 цент.
„ Чехослов.: — 5 к. ч.
(для студентів и робітн. 3 к. ч.)
