

Міністерство освіти і науки України
Львівський національний університет імені Івана Франка

ПАШУК Андрій Іванович

І. ФРАНКО ПРО МАРКСИЗМ І СОЦІАЛ-ДЕМОКРАТИЗМ

Монографія

Львів

ЛНУ імені Івана Франка

2013

УДК 821.161.2.09.І.Франко:141.82

ББК Ш5(4Укр)6-4 І.Франко3

П 22

Рецензенти:

д-р філос. наук, проф. М. А. Скрипник
(Національний лісотехнічний університет України);

д-р філос. наук, проф. В. П. Мельник
(Львівський національний університет імені Івана Франка);

д-р філос. наук, проф. В. П. Ярошовець
(Київський національний університет
імені Тараса Шевченка)

*Рекомендовано до друку Вченою Радою
Львівського національного університету імені Івана Франка.*

Протокол № 115 від 30 травня 2012 р.

Пашук А. І.

П 22 І. Франко про марксизм і соціал-демократизм : монографія / А. І. Пашук. – Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2013. – 176 с.

ISBN 978-617-10-0056-8.

Проаналізовано погляди Івана Франка на ідеї марксизму, соціал-демократизму та різні вчення суспільного розвитку, які впливали на життя українського народу.

Для студентів філософського факультету та усіх, хто цікавиться філософськими вченнями І. Франка.

УДК 821.161.2.09.І.Франко:141.82
ББК Ш5(4Укр)6-4 І.Франко3

© Пашук А. І., 2013

© Львівський національний університет
імені Івана Франка, 2013

ISBN 978-617-10-0056-8

ЗМІСТ

Вступ	5
I. ОЗНАЙОМЛЕННЯ З ІДЕЯМИ МАРКСИЗМУ	6
1. Що таке капіталізм?	7
2. Дискусія з редакцією “Правди”	13
II. ОЦІНКИ СОЦІАЛ-ДЕМОКРАТИЧНИХ ЗАСАД У КРИТИЧНІЙ ДУМЦІ СУПРОТИВНИКІВ МАРКСИЗМУ	25
1. Чи справді соціалізм К. Маркса науковий?	27
2. Чи “Маніфест Комуністичної партії” – науковий твір?	66
III. I. ФРАНКО ПРО РІВНІСТЬ І СВОБОДУ ЯК СОЦІАЛЬНУ ПРОБЛЕМУ	89
1. Ідеї рівності і свободи у поглядах Ж.-Ж. Руссо та Л. Толстого	93
2. Соціал-дарвіністські погляди на рівність і свободу	96
3. Анархістські погляди на рівність і свободу	102
4. Погляди комуністів на рівність і свободу	108
5. Марксистські погляди на рівність і свободу	115
IV. I. ФРАНКО ПРО НЕПРИЙНЯТНІСТЬ СОЦІАЛ-ДЕМОКРАТИЗМУ ДЛЯ РОЗВИТКУ СУСПІЛЬСТВА ТА ВИЗВОЛЬНИХ ЗМАГАНЬ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ	135
1. Соціал-демократичні ідеї – розкладник національної свідомости українського народу	135

2. Соціал-демократизм – догматична схема суспільно-політичного життя	141
---	-----

VI. ФРАНКО ПРО САМОСТІЙНУ СУТЬ СОЦІАЛЬНО-ЕКОНОМІЧНОГО, ПОЛІТИЧНОГО ТА НАЦІОНАЛЬНОГО РОЗВИТКУ СУСПІЛЬСТВА	149
1. Питання співвідношення економіки і політики.....	149
2. Джерело та рушійні сили розвитку суспільства	154
3. Розвиток нації і заперечення марксистського інтернаціоналізму	160
Список літератури.....	174

ВСТУП

У другій половині XIX – на початку XX ст. важливе місце посідали ідеї марксизму та соціал-демократизму, як і рівно ж різні вчення суспільного розвитку, які так чи інакше чинили певний вплив на суспільне життя українського народу, захоплюючи його верстви. При цьому виникає цілком слушне питання, а чи цей вплив був справді корисний, чи більшою мірою шкідливий. Адже обійти чи уникнути його було неможливо, бо й саме життя вело до того, щоб з цими різними теоріями, що так самовпевнено розвивалися на Заході, українська громадськість повинна ознайомитися і щось для себе почерпнути, щоб пояснити і зрозуміти свої соціально-економічні, політичні та національні проблеми.

Саме тому І. Франко ґрунтовно досліджував ці вчення, а головню проаналізував їхню теоретичну вартість для зрозуміння та поліпшення долі українського народу, а точніше те, чи вони взагалі можуть виконати таку історичну місію.

Праця присвячена вивченню поглядів І. Франка на це питання.

I. ОЗНАЙОМЛЕННЯ З ІДЕЯМИ МАРКСИЗМУ

I. Франко трактує марксизм, як і рівно ж вчення та погляди, не як абстрактний теоретик, зацікавлений у з'ясуванні суті цього вчення, яке з'явилося у середині XIX ст. і встигло охопити значні верстви робітничого класу, а також певні кола інтелігенції, налаштованої на захист соціально-економічних та політичних прав та свобод робітників країн Західної Європи. Зазначимо, що I. Франко виходив із загальноукраїнської платформи в пошуках відповіді на нелегкі соціально-економічні, політичні та національні питання життя українського народу загалом, Галицького краю зокрема, тим більше, що вже в той час у суспільно-політичному житті України поширювалися марксистські, анархістські, соціалістичні погляди, які не могли не привертати уваги Франка. Саме тому вчений вже на початку свого суспільного виступу в 70-80 роках XIX ст. звернувся до європейської теоретичної та наукової думки. Він на перших порах читав праці таких учених, як: Е. Геккель "Звідкіль взялися люди на землі"; Ч.-Р. Дарвін "Походження видів"; А. Schäffle "Bau und Leben des socialen Körpers"; А. Schäffle "Kapitalismus und Socialismus"; А. Schäffle "Qnintessenz des Socialismus"; А. Schäffle "Bau der menschlichen Gesellchalt"; Г. Шелль (Schell) "Суспільно-політичні стороництва в Німеччині"; Е. Häckel "Über den Ursprung der Menschengeschichte"; А. Sange "Arbeiterfrage"; К. Маркс "Капітал"; К. Маркс і Ф. Енгельс "Маніфест комуністичної партії"; Ф. Енгельс "Початок і основи соціалізму"

тощо, а також соціалістичні журнали та газети. Значну увагу І. Франко приділив французьким просвітникам, а також працям Канта, Спенсера, Леббока, Тейлора, Моєна, Мак-Леннана та ін.

Це були перші кроки у творчих пошуках та суспільно-політичній діяльності І. Франка, спрямовані на пізнання самої суті виникнення та розвитку суспільства і в цьому процесі капіталізму, про який писали і говорили визначні історики, соціологи та економісти європейської науки. Адже питання появи капіталізму і, відповідно, антипода соціалізму не було привілеєм якогось одного вченого соціолога – це доробок багатьох учених, філософів, істориків, економістів уже від давніших часів. Проте в цих конкретних історичних умовах І. Франко звернув увагу на “Капітал” К. Маркса, який у зібраному та головно в узагальненому вигляді з’ясовував питання суті капіталізму. І. Франко не ідеалізував чи сприймав “Капітал” як єдино суцільний твір, як свого роду небом дане євангеліє, а підійшов до цього явища як до наукового твору. Як учений, що робить перші кроки у своїх наукових та суспільно-політичних пошуках, прагнув у ньому знайти ці первісні елементарні ідеї та засади, пов’язані з розвитком суспільства, капіталізму і, звісно, соціалізму. Це була далеко не проста справа достеменно збагнути та визначити сукупність проблематики в її об’єктивно історичній адекватності, але враховуючи наукову фундаментальність “Капіталу”, І. Франко як поважний науковець прислухається до його думок у цій праці.

1. Що таке капіталізм?

Прагнучи з’ясувати соціально-економічне становище “робучих людей” – робітників та селян, І. Франко ставить питання про той соціально-економічний лад, у якому живуть ті ж робітники і селяни. Справді, яким є той лад? Учений називає цей лад капіталістичним, бо його основою є капітал. “Під капі-

талом розуміємо, – пише він, – не тільки гроші, що приносять проценти, але й усі інші достатки, які власник не вживає безпосередньо сам, але які тим чи іншим способом мають принести йому прибуток. Бачимо-бо, що, аби мати капітал, не досить мати гроші, машини, фабрики, сировину і т. д., але ті предмети мусять приносити прибуток і збільшувати капітал. Словом, у країні повинні бути людини без капіталу, які для виживання мусять працювати на капіталістів і власників. Без робітників нема капіталу. Найкраща прядильна фабрика, наприклад, є капіталом тільки тоді, коли для неї в певній країні є робітники і є сировина для переробки. А коли перенести її до безлюдної пущі або закопати в землю, вона перестає бути капіталом. Так само хазяїна величезних полів у американських степах або хазяїна злитків золота на дні моря не можна назвати капіталістами” [1, с. 44].

Як виникли капітал і капіталізм? Саме тут І. Франко звертається до “Капіталу” К. Маркса як наукової праці. “В першій частині своєї великої економічної праці про “Капітал” старається Карл Маркс вияснити передовсім, як *постав капітал*? В тій цілі виказує він поперед усього, що єдиним джерелом усякої вартости є праця людська, котра з матеріалів сирих, даних природою, і при допомозі сил природи витворює предмети вжиточні для чоловіка. Коли предмети такі витворюються не для власного вжитку самого витвірця, а для заміни за інші, тоді вони звуться товарами. Капіталістична продукція полягає на витворюванні товарів, але не всяка продукція, де витворюються товари, є вже капіталістична. До того потрібно ще одної дуже важливої вимінки: *щоб сама праця стала товаром*, т. є. щоб на торзі за певний товар (гроші) можна було замінити (купити) працю людську” [2, с. 227].

І. Франко наголошує на тому, що капітал як соціально-економічне явище набирає своєї якісної повноти, коли “*купується на торзі робоча сила*”, без якої всі компоненти – знаряддя праці, сировина тощо капіталу не породять, бо мусить на ринку з’явитися *робоча сила як товар*. “Але праця людська це не є зви-

чайний товар. Це товар живий, котрий має таку властивість, що *надає вартість* другим предметам, і надає її більше, ніж скільки сам коштує. Торгова ціна праці, так як ціна кожного товару, означена звичайними економічними правилами, з котрих найважливіше – кошт витворення товару, т. є. в тім разі – кошт удержання робітника і його робочої сили. Таку ціну платить капіталіст робітникові за його працю” [3, с. 227].

Отже, робоча сила надає вартості всім іншим товарам. Проте з’являється щось таке, що містить у собі невідповідність між вартістю робочої сили і витвореною новою вартістю (товаром). “Між тим робітник в тім часі, на котрий найнявся, витворює далеко більше, ніж скільки виносить його плата. Він витворив *надвишку вартості* понад вартість своєї плати – то та надвишка, це зиск капіталіста, – вона побільшує його капітал. Значить, уся капіталістична продукція полягає на творенні надвишки, котра задарма дістається капіталістові” [3, с. 227–228].

Саме тут закладена *додаткова вартість*, яка є джерелом експлуатації робітника та збагачення капіталіста. Роботодавець платить робітникові за його роботу стільки, щоб той міг вижити. Проте робітник за робочий час творить продукцію, яку оплачує роботодавець, і ще й додаткову продукцію, яка не оплачена, а прийнята власником, і становить джерело додаткової власності. У цьому полягає суть визиску робітника. “Робітник зробить за день товарів вартістю, наприклад, 5 золотих, а отримує плату 1 золотий; це значить, що роботодавець 3 золотих його заробітку ховає до своєї кишені. Карл Маркс, відомий німецький письменник-соціаліст, якось сказав, що власне з таких тільки “надлишків” украдених у робітників, постали всі капітали” [1, с. 45].

Отже, робітник повинен одержувати повну платню, а не врізаний шматок. “Справедливість же вимагає, – зазначає І. Франко, – щоб той, хто працює, володів тим, що заробить; а коли працює чужим знаряддям, віддавав би земельному власникові лише стільки, скільки припадає за користування знаряддями. Тим часом, тепер бачимо зовсім не те” [3, с. 45].

Бо й справді, запитує І. Франко: “Чи капіталіст може платити робітникам всю вартість такого заробітку?” і відповідає: “Не може, бо в такому разі капітал його не тільки не зросте, але навпаки, в короткий час зникне цілком” [1, с. 46].

Як уже було зазначено, за умов капіталізму праця продається і наймається за її ціною на ринку. “Ціна праці робітника при нинішньому ладі обраховується так само, як ціна кожного іншого товару. Оскільки ціна кожного товару мусить відповідати принаймні витратам на вироблення того товару, то й ціна праці робітника буде залежати від затрат у цілому на підготовку виробника, тобто на його попереднє фахове навчання і на підтримання його життя під час праці” [1, с. 48]. Проте відомо, що ціна є змінною: “Вона то спадає нижче міри необхідних потреб робітника, то знову підноситься вище, але ніколи надовго” [1, с. 48]. Загальновідома динаміка робочої сили на ринку: якщо є надмір робочої сили, то її ціна падає, а якщо бракує робочої сили, то її ціна зростає. Це коливання ціни робочої сили не є випадковим, а зумовлене об’єктивними причинами: конкурентною боротьбою між самими капіталістами, конкуренцією між робітниками, кон’юктурою ринку і т. п. [1, с. 48].

І. Франко зазначає, що “вчені назвали ці постійні зміни заробітної плати “робочим законом Рікардо”, бо англійський учений Рікардо перший відкрив і довів той закон” [3, с. 49]. “Він гласить так: середня заробітна плата при нинішньому ладі не може довго перевищувати тої квоти, яка неодмінно потрібна для утримання робітника при звичайних потребах тої країни і при тих відносинах, в яких він живе” [1, с. 49]. Відомо, що необхідна потреба (квота) робітника не є однаковою у різних країнах, всюди і назавжди. “Англійський робітник жодною мірою не обійдеться без багатьох таких речей, без яких обходиться наш; а робітник китайський виживає і при такій платі, при якій наш помре з голоду” [1, с. 49].

Щоправда, деякі вчені, як зазначає І. Франко, намагалися спростувати закон Рікардо, стверджуючи, що протягом останніх ста років заробітна плата в середньому значно підвищилася.

І. Франко звертає увагу на те, що “таке підвищення плати при підвищенні цини на харчі й інші необхідні для життя речі є тільки удаваним” [1, с. 49]. До цього варто додати, що “не тільки харч став дорожчим, але з поступом освіти збільшилися й всякі потреби робітника” [1, с. 49]. Адже сто років тому книги, газети читали тільки найбільші пани, а згодом книжки та газети стали потребою майже кожного робітника, а є ще й інші потреби. Отож, як зазначає, І. Франко “за законом Рікардо, заробітна плата не підвищується взагалі в такому співвідношенні, в якому збільшуються потреби робітників” [1, с. 49].

Отже, коливання заробітної плати в єдності з конкуренцією і невидима дія додаткової вартості є джерелом визиску, бідності, злиденності робочого люду, тим пресом, який постійно притискає робітника до дна зубожілого виживання. Ось чому І. Франко шукав джерело експлуатації, гноблення, бідності робочих людей у Галицькому краї. У цьому контексті він покликається на К. Маркса і Д. Рікардо.

Наголосимо, що усі ці соціально-економічні проблеми досліджували вчені ще до К. Маркса, який лише цими науковими досягненнями скористався у своїй загальній концепції. Зокрема, це стосується теорії додаткової вартості, тобто тієї частини виробленого робітником продукту, який привласнює роботодавець (капіталіст) і за який робітник не одержує жодної плати.

Відомо, ще у XVIII ст. Адам Сміт назвав частку заробітку, яка йшла понад плату робітника і яку привласнював собі роботодавець “чистим продуктом”, що становив основу всякого багатства, який є витвором праці. Отже, справжній виробник – робітник – був позбавлений цього свого “чистого продукту”.

На початку XIX ст. С. де Сісмонді у своїй праці “Нові принципи політичної економії” (1819) показав, що в разі відокремлення коштів виробництва від ціни продукту залишиться надвишка, що йде до кишені капіталіста. Цю надвишку Сісмонді називає *surplus value*, а К. Маркс назвав додаткова вартість (*Mehrwert*).

Зазначимо, що цікавою є думка Прудона про “надмірок”, тобто надвишку в продукції. Прудон виходить з положення,

що праця є джерелом всякої вартості, а це означає, що праця мусить залишати "надмір", який є джерелом збагачення капіталіста, але водночас, за Прудоном, це є *обкрадання свого ближнього*. Проте це аж ніяк не влаштовує Прудона, який шукає виходу у своїй анархо-федеративній системі суспільно-економічного життя.

Отож, вже до К. Маркса в науці простежуються пошуки різних учених дати відповідь на питання про багатство та бідність людей. Саме тому в цьому бурхливому потоці розвитку наукової думки І. Франкові треба було багато зрозуміти, усвідомити й засвоїти. Проте зрозуміло, що молодий учений не блудив манівцями в пошуках істини, а покладався на науковий доробок людської думки, яка була збагачена у свій час поважними досягненнями. Це теж зрозумів К. Маркс, який ґрунтував свої економічні дослідження на працях попередників та сучасників, у тім числі й у розробленні теорії додаткової вартості. Цілком зрозуміло, що І. Франко звернувся до "Капіталу" К. Маркса як до наукової праці, в якій концентровано сформульовано за трудовою теорією вартості А. Сміта й Д. Рікардо теорію додаткової вартості, яку український учений використовував, щоб пояснити з її позиції соціальне становище українського "робучого люду" в Галицькому краї.

У контексті пошуків відповідей на питання бідності й багатства в сучасному йому світі І. Франко звернув пильну увагу на XXIV розділ "Капіталу" "Первісне нагромадження капіталу", в якому К. Маркс на використанні великого суспільного, історичного, економічного матеріалу з життя Англії показує і розкриває сам процес формування капіталізму як явища на ґрунті первісного нагромадження капіталу за умов феодального суспільства. "При кінці книжки, – пише І. Франко, – розбирає він (К. Маркс – А. П.) ще одно важне питання: яким способом почалася тота капіталістична продукція. Як і на яким ґрунті та при якій праці виріс той дивний порядок, оснований на щоденнім хитрим визискуванні, на крайній бідності незліченних мас

народу, а крайнім багатстві немногих щасливців? Цей важний розділ Марксової книжки – прекрасний культурно-історичний очерк – зрозумілий буде і окремо від цілої книжки, і ми хочемо познакомити з ними нашу громаду, як для самої його великої стійности наукової, так і для того, щоб захопити всіх, хто тільки владає німецькою мовою, до читання цілої Марксової книжки” [2, с. 228].

І. Франко переклав цей розділ “Капіталу” українською мовою, а 1926 р. – академік М. Возняк його надрукував. Для І. Франка цей розділ, як і “Капітал” загалом мав значення наукового дослідження, яке потрібно використовувати в наукових цілях.

2. Дискусія з редакцією “Правди”

І. Франко разом з І. Мандичевським переклав статтю німецького катедр-соціаліста Г. Шеллі “Суспільно-політичні сторонництва в Німеччині”. Переклад був надрукований у журналі “Правда” за 1879 р. № 6, 7, 10-12. І. Франко мав на меті публікацією статті Г. Шеллі ознайомити галицьку громадськість з “німецькими суспільно-політичними сторонництвами”: “Се і спокійне та, оскільки можна було, безстороннє представлення сторонництва становить, як для нас, головну вартість Шеллевої праці” [3, с. 58].

Водночас редакція “Правди” вважала за потрібне додати свої примітки, по суті, критично роз’яснюючи читачеві окремі положення цієї статті. Звичайно, І. Франко, зі свого боку, зреагував на ці примітки, прагнучи показати їхні теоретичні неточності. З’явилася своєрідна дискусія щодо поглядів І. Франка на суспільно-політичні питання цього часу. У цьому ж контексті зазначимо, що між поглядами К. Маркса і поглядами Г. Шеллі є певні відмінності, які для І. Франка свідчать лише про те, що кожний із цих діячів висвітлює своє бачення тих чи

інших явищ, проблем, суспільних процесів і т. п., що дає читачеві змогу зорієнтуватися в суспільно-політичному житті.

Насамперед, І. Франко зазначає про загальну мету приміток редакції “Правди”. “В тих примітках редакція “Правди” старалася по змозі сил своїх збивати думки висказані в програмах радикальних сторонництв або подані Шеллем як основні точки науки поєдиничних їх представників” [3, с. 58]. Тобто редакція прагне заперечити думки Шеллі, але водночас йде далі, заперечуючи програмні положення “радикальних сторонництв” та окремих їхніх представників. Саме тому І. Франко аналізує ці примітки та їхню теоретично-наукову силу в доказуванні хибних положень у статті Г. Шелля. Учений наголошує не на тому, щоб захищати погляди Шеллі, а щоб розкрити науково-теоретичну безсилість цих приміток.

У своїй *першій* примітці редакція “Правди” стверджує: “Показується, що й загальне голосування не підносить робітницького стану до такої потуги, яка потрібна для конституційного осущення робітницьких забагів” [3, с. 59]. Для І. Франка таке твердження видається наївним і невмотивованим. Адже добре відомо, що “право загального голосування ніхто ніколи не вважав універсальним ліком на всі суспільні недогоди: ніхто ніколи не думав, щоб воно відразу могло, мов ліскою чародійською, перевернути суспільність” [3, с. 59]. Тобто “загальне голосування” само собою ще нічого не дає, бо це лише теоретична, а точніше юридична вимога закону, тільки реалізація цього закону в суспільно-політичному житті дає певні наслідки. А це значить, що “для “конституційного осущення” яких-небудь “забагів” треба мати свою більшість в парламенті, чого ще соціал-демократи не мають” [3, с. 59]. Сама логіка підказує, що, окрім посідання закону “загального голосування”, потрібна велика практична робота у справі реалізації цього закону, щоб досягнути більшість у парламенті і вносити відповідні зміни у суспільно-політичному житті. Саме тому “о неможливості поправити відносин суспільних такою дорогою можна було б говорити

аж тоді, коли б така більшість була, трибунки робила і то не раз, а вони не вдалися” [3, с. 59].

Наголошуючи на тому, що закон “загального голосування” безперспективний, редакція “Правди” зазначає, що німецькі соціал-демократи також мають небагато перспектив: “Замисли соціал-демократів не можуть навіть приближаючого знайти такого відголосу і такої підмоги серед цілої суспільности, яку мали ліберальні змагання свого часу серед загалу суспільности абсолютно правленої” [3, с. 60]. Отже, ліберали за умов абсолютизму мали більше підтримки “серед загалу суспільности абсолютно правленої”, ніж соціал-демократи з їхнім законом “загального голосування”.

Як зазначає І. Франко, не все так гладко з лібералізмом, бо загальновідомо, що “ліберальні змагання і досі ще, навіть в найліберальніших краях, не прийнялися у *більшій* частини суспільности, т. є. і сільського і міського робучого люду” [3, с. 60]. Проте, якщо проаналізувати соціальну драбину на рівні середньої верстви, то й тут справи не кращі. “А й у самій середній верстві, колишнім “третім стані”, ті ліберальні змагання приймалися безмірно тяжче і поволіше, ніж соціал-демократичні думки тепер приймаються між робітниками. Треба було довгого ряду поколінь, щоб здобути ліберальним думкам хоть тільки і так гарячих прихильників, оскільки, наприклад, в Німеччині здобув для себе соціалізм в посліднім десятку літ” [3, с. 60]. Покликаючись на працю Berharda Becker-a “Seschiehte der revolutionaren Pariser Commune”, І. Франко зазначає, що “так званий ліберальний переворот завершився в дуже значній часті робітниками, котрі і тоді вже бажали зовсім чого іншого, ніж панування теперішнього лібералізму” [3, с. 60]. Отож, покликання редакції “Правди” на історичний приклад лібералізму, як зазначає І. Франко, нічого переконливого не дає для того, щоб побороти суспільно-політичну вартість закону “загального голосування”, бо й сама аргументація і покликання на лібералізм логічно розходяться із самим предметом дискусії про вартість закону “загального голосування”.

Окрім того, І. Франко звертає увагу ще й на те, що проповідь лібералізму й будь-якої теорії, ідей, поглядів ще не вирішує проблеми суспільного перевороту. “Хіба ж редакція “Правди” гадає, що переворот соціальний коли-небудь завершувався або може завершитись через агітацію, проповідь яких-небудь теорій? Всякі суспільні перевороти (редакція “Правди” зволить сама побачити на се докази у Маркса, Бокля, а нехай і у Маколя, Тена і др.) відбуваються силою законів економічних, силою попереду вже звершених змін в продукції та обміні достатків серед даної спільности” [3, с. 60]. В історії для цього є багато прикладів, які свідчать про те, що коли в реальному житті немає для цього належних об’єктивних передумов, то жодна теорія не прийметься і не зможе викликати перевороту: результатом може бути лише якесь забурення, ворохобство, заколот, як кажуть в народі “буря в склянці води”. Проте це не переворот *суспільний*. “Всякі суспільно-реформові теорії всіх часів – від Лікурга і Гракхів аж до Оуена та Маркса – були тільки висновками з даних в сучасній суспільності фактів, були тільки, немов підведенням одної суми під те, що було, були виразом довершеної вже зміни економічної і жаданням змін *формальних*, відповідаючи тим змінам *реальним*” [3, с. 60]. Реформи в суспільно-політичному, економічному житті виводяться і відбуваються не просто з голови реформатора на потреби і вимоги, які визріли і ставляться у реальному житті. Звичайно, можуть бути всякого роду фантастичні та утопічні ідеї, але якщо для них немає ґрунту в реальному житті, то вони будуть відкинуті. Коли брати Гракхи намагались провести реформи, то вони виходили зі становища малоземельних селян, намагаючись полегшити їхню нелегку долю.

Цікавою є *друга* примітка стосовно “залізного закону” робочої плати Рікардо, який редакція “Правди” заперечувала.

Йдеться про те, що редакція “Правди” визначала закон Рікардо про заробітну плату у формулюванні Лассалля, що міститься у його брошурі “Offenes Antwortschreiben”, і вважала, що Лассаль “популяризував тільки думку Давида Рікардо про робіт-

ницьку плату" [3, с. 61]. Спираючись на авторитет "Augsburger Allgemeine Zeitung", редакція "Правди" дійшла висновку, що "Рікардо не так думав, як се сказав Лассаль" [3, с. 61]. Ось і взялася редакція очистити думку Рікардо від Лассаля.

І. Франко зазначає, що в такій операції варто було звернутися до формулювання самого Рікардо, або, принаймні, до російського перекладу закону Рікардо у праці М. Зібера "Основы политической экономии", де дуже виразно і зовсім не двозначно сказано: "Плата робітницька *держиться завжди* на мінімумі кінцевих для пожитку знадіб" [3, с. 61]. Також формулювання висуває і Лассаль. Проте редакція "Правди" приймає формулу Лассаля як *нісенітницю*, не розуміючи її змістовного зв'язку з думкою Рікардо, чим, по суті, заперечує "залізний закон" робітничої плати Рікардо. Це відбувається так.

Вважаючи засадничу формулу закону нісенітницею, що, за твердженням І. Франка, є вигадкою самої редакції, редакція ж наводить "передовсім слова того ж самого Лассаля, котрий ніби суперечить сам собі, кажучи, що це мінімум має бути залежним від даних привичок народних" [3, с. 61]. Ніби виходить, що Лассаль, в одному випадку, зазначає про "мінімум кінцевих для прожитку знадіб", а в іншому – про залежність мінімуму від "даних привичок народних". Усуваючи цю "суперечність" у поглядах Лассаля, надуману редакцією "Правди", І. Франко наголошує, що "не тільки дві нерозлучні часті одного речення, се іменно сформулювання того "закону робітничої плати" [3, с. 61]. На жаль, редакція "Правди" цього не побачила і закидає Лассалю, що він ніби звів мінімум заробітної плати до мінімуму, обмеженого народними привичками, а цей "мінімум, про котрий говорить Лассаль, мінімум, обмежений народними привичками, – се нонсенс" [3, с. 61]. Редакція роз'яснює, що мінімум поживи, тобто вимоги фізіології, і мінімум, пов'язаний з привичками народними, – це різні речі. Перший мінімум сталий і незмінний, другий у різних краях різний і мінливий.

І. Франко відповідає: "Значить, одержуючи той з двох боків обмежений мінімум плати, робітник, властиво дістає сталий

мінімум біологічний + надзвишку, обусловлену народними привичками. Значить, не можучи зі своєї плати утворити капіталу і розбагатіти, робітник повинен нарікати не на капіталіста, не на плату, а на погані привички народні, котрі кажуть йому розмітувати лишню надзвишку грошей. Значить – робітник повинен свій прожиток обмежити на “мінімум біологічний”, т. є. жити в яскинях та норах, як первісний чоловік, живитися корінцями, саранчею та кропивою, вбиратися в шкіри або фігове листя, а з надвишки плати збивати капітал, бо для більшої плати він *немає права!* Ось куди при допомозі божій заїхали!” [3, с. 61–62]. Отож, і вийшла справжня нісенітниця у трактуванні закону заробітної плати робітників, пов’язана з недостатнім розумінням цієї проблеми, як її трактували Рікардо, Маркс і Лассаль.

Уважаючи справу з питання критики “лассалівського мінімуму” закінченою, редакція “Правди” “при допомозі Шеффле” ставить “здоровий економічний закон”, який формулює так: “При теперішнім устрою економічним остається головною нормою регуляції плати: подаж і попит за роботою, а властиво стосунок між подажею роботи і попитом” [3, с. 62]. Новина тут невелика, бо “редакція “Правди” могла се знайти у Рікардо, і у Маркса, і у Лассалья, іменно з тої самої норми вони й виводять сей закон” [3, с. 62].

Що ж виводить з цієї норми – “стосунку між подажею роботи і попитом” – редакція “Правди”? Як показує І. Франко: “Буває так, що часом з’являється якась “надпродукція сил робучих” і тоді – редакція “Правди” признає се – плата сходить справді на той іно що опрокинений мінімум” [3, с. 62]. Проте, цитуючи слова редакції “Правди”, Франко показує, що, за її визнанням, плата робітників може за певних обставин опускатися нижче мінімуму. Отож, виникає питання: а коли може? А що то є “тота над продукція сил робочих?” [3, с. 62]. Редакція на ці питання відповідей не дає. Ось чому І. Франко й пише: “Звісна-бо річ, що в “здорових” економічних порядках, де спільність ціла вважається одним робучим фондом, немов од-

ним поборовим робітником, там і не може бути забагато сил робочих. Чим більше їх, тим ліпше, тим більше суспільність натворить витворів, тим багатшою стане. Але звісно також, що при “нездорових” економічних порядках не так робиться, а так, що чи то наука, чи які другі обставини заганяють маси людей в одно місце, наприклад, до одної фабрики, до одного заняття і пр., так що всім їм в *тій місці* ніщо робити. Се у нас називається над продукцією робочих сил. Кождий видить, що це зовсім не значить, немовбито суспільність мала забагато робочих рук, поки що ніде їх дівати, – такої суспільности досі ще не було на світі” [3, с. 62]. Власне тут і закладено питання виникнення заробітної плати. “А при таких обставинах і сама редакція “Правди” признає, що плата може зійти до мінімуму удержання або нижче його” [3, с. 63]. Усі критичні змагання редакції не дають належного результату, бо “то само говорять (тільки ясніше і логічніше, ніж редакція “Правди” враз і Шеффле) також і Рікардо, Маркс і Лассаль” [3, с. 63]. “Вони кажуть, що понижче мінімуму ані навіть на мінімум життя не може довго вдержатися, бо при корисніших обставинах знов напливає більше по сторонніх або множується більше місцевих робітників і знов починається дивна історія знижування. Се називають вони хитанням (Qscilliren) робочої плати довкола мінімуму” [3, с. 63]. Хитання робочої плати навколо мінімуму не є якась випадковість чи виняток, про це свідчать загальні промислові кризи, які від 1825 р. повторяються майже кожні десять років. “Кризи – то крайні вершки тої хвилі, того хитання робочої плати” [3, с. 63].

Аналізуючи цей аспект мінімуму плати робітників, І. Франко робить продумане і змістовне застереження з приводу суджень редакції “Правди”: “Розуміється, говорячи о капіталістичній продукції, треба завсіди мати на оці ті краї, де вона панує, бо там, де її нема або де вона доперва починається, то й закони її не можуть вповні виразно проявлятися. А редакція “Правди” і сього не знає і дуже часто міняє прояви ладу капіталістичного з проявами зовсім інших ладів” [3, с. 63].

Водночас редакція “Правди” робить спробу заперечити ще й ту засаду Лассалья, що “дохід (плата) робітника не стоїть у справедливій пропорції до його виложеної праці в порівнянні з тою частиною добутків, які присвоює собі капіталіст” [3, с. 63]. Заперечення цієї засади редакція “Правди” висловлює у такій тезі: “Зарплата робітника є розмірна до якості і кількості роботи, з одного боку, і до якості і кількості матеріалу, вкладеного підприємцем, з другого боку” [3, с. 64]. Йдеться про те, що Лассаль сказав, що “не відповідно до кількості і якості праці та матеріалу платиться робітникові, а що на плату його впливають інші обставини” [3, с. 64].

Важливим є те, що редакція “Правди” намагалася заперечити теорію вартості К. Маркса. Як зазначає І. Франко, “редакція “Правди” твердо переконана, що всі соціалісти із своїм Марксом не знають і азбуки з теорії вартості” [3, с. 64–65]. Редакція наполягає, що вони держаться “престарілої теорії Адама Сміта” [3, с. 65]. А. Смітові, К. Марксові і соціалістам здається, що “вартість товару рівняється кількості роботи, вложеної в сей витвір” [3, с. 65]. На противагу теорії вартості К. Маркса редакція “Правди” висуває таку формулу вартості: “Щоденний досвід показує, що та сама кількість роботи, вложена в різні витвори, має різну, а не однакову вартість, – значить, вартість витвору не йде тільки за кількістю роботи” [3, с. 65].

І. Франко ґрунтовно розглядає це питання, розкриваючи на елементарному прикладі з економічного життя. Отож, наприклад, кравець купив сукна та всіх інших додатків за 10 ринських, а за вироблений з цього сукна сурдут бере 15 р. Значить до вартості сукна додана вартість сурдута завдяки праці кравця, що коштує 5 р., а в сумі 15 р. Сума 5 р. виражає “підбільшку вартості товару”, а це і є ціна праці кравця. Проте, чи щось зміниться, коли кравець купить матеріалів на 100 р. і више десять сурдутів, вкладаючи десять разів по рівній кількості праці? “Очевидна річ, що стосунок не зміниться, доки загальний стан продукційної техніки в суспільності не зміниться. Значить, доки того нема, доти вартість товару пересічно (розуміємо тут

нормальні умовини обміну, монополі ані шахрайство) рівна кількості вложеної в нього праці” [3, с. 65]. І. Франко застерігає, вживаючи слово “пересічно”, даючи до розуміння, що на *ринку* є свої закони обміну, в силу чого ціна товару коливається навколо його вартости. “Се така річ, котру всі, оскільки-небудь чесні економісти зовсім ясно розуміють і признають” [3, с. 65].

Редакція “Правди” робить закид ще з іншого боку, щоб таки за всяку ціну заперечити теорію вартости. Що ж робити в тому випадку, коли “прецінь же діамант, знайдений случайно на смітнику, має без міри більшу вартість, ніж праця на його знайдення виложена?” [3, с. 65]. Звичайно, такі випадки бувають, але це *винятки* і це не основне джерело добування діамантів, а “головна їх маса добувається в копальнях, при чім статистика вказує нам, що праця, виложена на їх здобування, коштує більше, ніж варті ті діаманти, і що, значить, вони тепер продаються пересічно нижче своєї вартости, а се знов можливе тільки при тім стані невільництва та безграничної нужди, в яким держаться люди, здобуваючі діаманти” [3, с. 65]. Що ж стосується знайденого діаманта, то його продають за ринковими цінами, а той щасливець, що його випадково знайшов, цим випадком скористався, що зовсім не заперечує теорію вартости.

Редакція “Правди” наводить ще один приклад, яким хоче довести, що “рівна кількість праці витворює нерівну кількість вартости” [3, с. 65]. Зі свого боку, І. Франко наводить приклади, коли “велика кількість праці потрафить не витворити взагалі ніякої вартости, т. є. коли тота праця буде потрачена на предмети непожиточні”, а приклади, коли “велика праця витворить меншу вартість ніж менша праця, коли велика праця ужита була незручно, неекономно” [3, с. 65–66]. Це заперечує теорію вартости. Проте редакція “Правди” це не бере до уваги, покликаючись на працю хлібороба – “пересічно зручну і дуже вжиточну працю”.

Отож, І. Франко для об’єктивного з’ясування питання наводить такі слова редакції: “Однак корець пшениці обіймає в собі певну кількість праці і інших коштів. Коли ж жнива

випали злі і грозить голод, тоді збільшується ужиткова вартість цього кірця пшениці..., через те ціна його йде вгору” [3, с. 66]. Щоб зрозуміти суть справи, І. Франко роз’яснює категорії ужиткової (споживчої) вартості і змінної (мінної) вартості, які не потрібно плутати. Бо кожний товар має *ужиткову* вартість для задоволення потреб людини і *змінну* вартість, яку визначають кількістю робочої праці і кладуть в основу ціни товару на ринку. “Ужиткова вартість кірця пшениці, така, що з нього можна, напр., спекти стільки а стільки хліба, а тим самим нагодувати стільки а стільки людей. Чи під час врожаю з того самого кірця пшениці спечеться більше хліба, чи тим більше буде людей ситих? Очевидно, що ні. Ужиткова вартість кірця пшениці незалежно від доброго чи злого врожаю остає однакою, а змінюється тільки його змінна вартість, і треба було вже крайнього незнання самих елементарних понять економічних, щоб помішати ті дві речі до купи” [3, с. 66]. Оскільки в цьому випадку потрібно зазначати про “змінну вартість”, то виникає питання: “Чи той сам корець пшениці по добрих, а по злих жнивах представляє тут саму кількість праці? Простого застановлення досить, щоб се розібрати. Коли в добрий рік 100 одиниць праці витворить 1000 кірців пшениці, а в злий рік тих самих 100 одиниць праці витворить тільки 500 кірців, то очевидна річ, що в першій разі вартість кірця буде $1/10$, а в другій разі вже $1/5$, т. є. в 2 рази більша. Бачимо затим, що й тут вартість прямо пропорціональна кількості вложеної праці” [3, с. 66].

У дальшому розвитку своїх зусиль заперечити теорію вартості редакція “Правди” оголошує її *застарілою*, протиставляючи їй *новішу економічну науку*. У чому ж полягає суть нової теорії вартості? Заперечуючи “застарілу смітівську теорію”, редакція “Правди” у своїй примітці стверджує: *Корисний stosunek ужитковості до коштів товару становить його вартість* [3, с. 67]. Наголошуючи на тому, що ця дефініція змішує міннову і споживчу вартість, І. Франко зауважує, що ця дефініція “*вводить до економічної науки замість одної – три вартості*” [3,

с. 67]. Відбувається плутанина. Бо й справді, якщо відношенням ужитковості (споживчої вартості) до коштів товару (мінова вартість) є його вартість, то це щось *третє* і те третє само по собі якась нісенітниця. “Бо коли порівняємо кошти витворення товару з його ужитковістю, то побачимо, що деякі товари, не перестаючи бути товарами, потягають більше коштів, ніж виносить їх вартість *ужиткова*” [3, с. 67]. Прикладом можуть послужити ті ж діаманти чи взагалі клейноти. “Коли *тільки ті* предмети мають вартість, котрі більше приносять пожитку, ніж потягають коштів, то діаманти або не будуть мати ніякої вартості, або, властиво, будуть супроти вартості оставатися ще в довзі, т. є. будуть мати вартість. Багато знов товарів справді відповідає вимогам редакції “Правди” і таких вартість буде +. Але дуже багато товарів може в певних хвилях тільки якраз оплачувати кошти витворення, так що з порівняння вжиточності їх з коштами одержимо 0, так що й вартість їх, хоть би на ділі й як велика, після нової дефініції буде 0” [3, с. 67]. З цього виходить, що “нова” дефініція – це еклектична плутанина, яка не може не тільки заперечити теорію вартості А. Сміта і К. Маркса, а й узагалі що-небудь пояснити в системі економічного життя.

Розгляд цих заміток редакції “Правда”, написаних з приводу статті Шеллі, має на меті не просто захищати теорію вартості і взагалі вчення К. Маркса, а показати, що теорія вартості, теорія заробітної плати, теорія додаткової вартості – це доробок багатьох учених – А. Сміта, Д. Рікардо, К. Маркса, Ф. Лассаля, які, як вважає І. Франко, внесли свій внесок у розвиток економічної теорії. Як учений І. Франко справді звертається до цих теорій, не роблячи з них жодних ідолів. Про теорію вартості, теорію заробітної плати, теорію додаткової вартості і т. п. можна знайти цінні думки багатьох учених, зокрема, зазначених економістів, до яких і звертається І. Франко в своїх пошуках знайти науково-теоретичне пояснення соціально-економічного стану трудового люду в Галицькому краї. Критичні примітки редакції “Правди” самі по собі не внесли належної ясности

в тлумачення економічної теорії, і тому І. Франко змушений був виявити ті помилки, неясності тощо, які редакція “Правди” протиставляла поглядам А. Сміта, Д. Рікардо, К. Маркса, Ф. Лассаля. “А ми боронили тут, – писав І. Франко, – властиво, супротив вас не тої “застарілої теорії”, а тільки логіки і здорового розуму” [3, с. 67]. І. Франко як учений дотримується логіки, об’єктивності та принциповості в наукових дослідженнях і виступає в цій ситуації не як апологет теорії К. Маркса чи інших економістів, а як дослідник, який ставиться з повагою до їхніх поглядів.

Цей розділ присвячений розкриттю перших спроб І. Франка ознайомитись з деякими ідеями марксизму та соціалізму і стати на захист цих ідей від перекирвань, які зовсім не вносять ясности, а навіть заплутують поставлені питання. Йдеться не про те, що І. Франко виступає в ролі адепта марксизму, намагаючись його захистити, він перебував у пошуках правдивого розуміння суті розвитку суспільно-економічного життя та капіталістичних відносин і став на захист *правди*, яку не можна спотворювати, бо інакше взагалі перестанемо розуміти саму суспільну реальність. Отже, марксистські принципи дають змогу розкрити соціально-економічні процеси в житті суспільства, тим більше, що ці ідеї були опрацьовані й до К. Маркса, зокрема, А. Смітом і Д. Рікардо, а К. Маркс їх використав, у чому він сам зізнався. Це добре розумів і знав І. Франко.

II. ОЦІНКИ СОЦІАЛ-ДЕМОКРАТИЧНИХ ЗАСАД У КРИТИЧНІЙ ДУМЦІ СУПРОТИВНИКІВ МАРКСИЗМУ

I. Франко не лише досліджував марксистські ідеї, а й уважно стежив за критичною думкою, спрямованою проти марксизму. Відомо, що далеко не всі діячі, соціалісти та соціально-політична думка загалом у Західній Європі сприймали однозначно ідеї К. Маркса та Ф. Енгельса, критично оцінювали їхній теоретичний доробок, шукаючи тої оригінальності, теоретичної новизни та самостійності в соціалістичній концепції, яку вони та їхні прибічники оголосили винятковим спасінням усього трудового люду.

Проте з огляду на ці наміри К. Маркса та Ф. Енгельса виявлено деякі слабкі сторони їхнього соціалістичного вчення, що не могло не стати предметом критики. I. Франко, який знав погляди К. Маркса і Ф. Енгельса з їхніх творів, зокрема, це “Капітал”, “Розвиток соціалізму від утопії до науки”, “Маніфест Комуністичної партії” тощо, наголосив на тому, що тут йдеться про критику цих поглядів людьми із середовища соціалістичного, щоправда супротивників марксизму.

I. Франко звернув увагу на дві праці анархіста В. Черкезова “Соціалізм і соціал-демократизм” і “До історії соціалістичного руху”, в яких автор піддав беззастережній критиці погляди К. Маркса, Ф. Енгельса та їхніх послідовників. Ця критична репрезентація марксизму відомого анархіста власне з погляду I. Франка має важливе значення для показу публіці, українсь-

кому читачеві та громадянину трактування марксизму його критиками-анархістами.

Загальновідомо, що між поглядами анархістів та поглядами марксистів є непримиренна протилежність. Анархісти виступали за безначалля, проти влади, проти держави, політики, які лягають на плечі трудового люду, підтримують капіталістичну власність, соціальний гніт, експлуатацію, панування сильного, а головню панування цілої зграї чиновників над простими громадянами, накидають податки і всякі здирства, обмежують свободу й права громадян тощо. Отож, скасування всякої влади над людьми дасть змогу свободніше зітхнути трудовому людові: оскільки влада в руках панівних елементів, то ліквідація влади приведе до ліквідації панівних паразитів. Це буде, за поняттями анархістів, свободою громадянина й народу, а якщо й буде певний орган правління, то він буде служити народові. На думку анархістів, вся біда коріниться в державі, владі, політиці.

З тих позицій анархісти критикують погляди К. Маркса і Ф. Енгельса, які, зберігаючи державу, зокрема, й ідею диктатури пролетаріату, на місце буржуазного гніту несуть свій марксистський гніт. Проте причина не тільки в цих засадах, хибність яких намагаються показати не лише одні анархісти, а й інші супротивники марксизму.

Праці анархістів, спрямовані проти марксизму, потребують окремого й уважного розгляду. Це добре розумів І. Франко, який, розглядаючи зазначені праці В. Черкезова, врахував три моменти: по-перше, саму теорію анархістів, по-друге, ставлення анархістів до марксизму і по-третє, теорію марксизму. І. Франко розглядає цю проблематику не в стилі *terra incognita*, а з глибоким знанням справи, на найвищому рівні її теоретичного усвідомлення. Цим для нас і для української філософської та суспільно-політичної думки цей аналіз праць Черкезова має виняткове значення, як і рівно ж для розкриття філософського світогляду самого І. Франка. Отже, проаналізуємо ці праці в кожному окремому випадку.

1. Чи справді соціалізм К. Маркса науковий?

Цю працю Черкезова І. Франко починає аналізувати з трактування соціалізму як явища. Що собою являє соціалізм: чи це явище шкідливе, чи воно випадкове, чи воно несе щось добре для людини? І. Франко пише: "Соціалізм – велике культурне надбання новіших часів. Хоча його провідні думки такі ж давні, як людські думання над суспільним устроєм взагалі, проте тільки в найновіших часах інтелігенція людська і розмір опанування сил природи привели до того, що люди могли поважно подумати про те, щоб самим узятися свідомо за впорядкування свого суспільного стану і щоб той суспільний стан відповідав найвищим ідеалам справедливості і братерства. Значна нерівність між людьми, визискування і неволення одних другими, все те чимраз більше обурює і ворухить уже не рідкі одиниці (пригадаємо, як неспіло, і як рідкі одиниці колись виступали проти палення чарівниць та проти тортур в судовім поступуванні!), але цілі маси інтелігенції; явних і цинічних оборонців нерівності та визискування робиться чимраз менше. Все ж вказує на непересічний факт, що ідеальний напрям розростається чимраз ширше в масах, підноситься чимраз вище в найкращих одиницях, що є, як і завжди були, дороговказами на шляху поступу. Пристрасне, безоглядне шукання правди зробилося окликом науки, замість строєння заокруглених та пустих систем; шукання правди, безпосередности виразу зробилося окликом новочасної штуки" [4, с. 29].

І. Франко зазначає, що в житті людини сталася велика зміна: людина почала шукати відповіді на питання про своє важливе соціальне становище в земних умовах реального існування. Людина піднялася до усвідомлення того, що вона стала мірою свого власного буття, як і рівно ж мірою всього. "Стара Протагорова думка: "антропос метрон пантон" (чоловік є мірою всього), засміяна ідеалістами, зробилася підвалиною новочасної цивілізації. Чоловік перестав шукати знання поза обсягом своїх змислів, загострених критикою та великими ко-

рективами, опертими на багатовіковий досвід, перестав шукати собі мети поза границями свого земного життя, зробився скромніший у всіх претензіях, та зате в тих нібито затіснених границями свого буття знайшов безмірно широке поле для взаємної любови, праці для добра загалу, дбання про поступ і досконалення нових поколінь. Із отого новочасного змагання вплив і соціалізм, т. є. думка про таку зміну суспільних порядків, яка б зносячи всякі привілеї, всяке поневолення і всякий визиск, позволяла одиницям і цілим народам якнайкраще розвиватися” [4, с. 29–30]. На історичній арені з’являються визначні представники в особах Р. Оуна, Сен-Сімона, Фур’є та ін. Особливо з’являються спілкові рухи в Англії, Франції, Америці та інших країнах а також англійські Trades-Unions, французька революція 1848 р. і Паризька комуна 1871 р., робітничі страйки і т. п. Ця соціалістична думка “виплодить обширну наукову і популярну літературу, що становить майже один з найхарактерніших проявів духовного життя ХІХ віку” [4, с. 30].

Далі І. Франко наголошує, що соціалістична думка у своєму розвитку та поширенні набула різних проявів, інтенсивности, впливів на суспільне життя. “Розвій соціалістичних думок і змагань в різних освічених країнах був не однаковий. В Англії зроблено найбільше практичних реформ для освіти й економічного піддвиження робучого люду; у Франції боротьба соціалістів оберталася головно проти державної централізації і бюрократичної всевладности” [4, с. 30–31]. Своєрідним шляхом, як зазначає І. Франко, пішов соціалістичний рух у східноєвропейських країнах. “Для інших, східноєвропейських країв, в тім числі і для нас, оті рухи були заслонені тим рухом, що піднявся в Німеччині на основі теоретичних праць Маркса і Енгельса, агітаційної діяльності Лассаля, Лібкнехта, Бебеля і т. д., і називає себе соціал-демократичним” [4, с. 31]. Зазначимо, що стосовно назви цього руху І. Франко має серйозні застереження. “Сама та назва неясна, бо соціально-демократичний рух ще не конче мусить бути соціалістичним, а може бути змаганням до зміни суспільного ладу в якимсь неозначенім ближче демок-

ратичним напрямі” [4, с. 31]. Проте, взявши таку назву, “цей рух вважає себе соціалістичним і в останніх часах навіть присвоює собі характер одинокого раг excellence соціалістичного руху” [4, с. 31]. Як наголошує вчений, цей рух, назвавши себе соціалістичним, не зміг усунути певні щодо нього застереження, зокрема, “в теоретичних основах і в самій практиці сего руху є дещо таке, що з різних боків викликає поважну критику і то не тільки з боку людей із ворожих експлуаторських таборів, але також з боку щирих соціалістів” [4, с. 31].

Ще раніше І. Франко у своїх статтях під назвою “Фабіанці і фабіанізм” показав “деякі замітки англійських соціалістів проти соціал-демократичних доктрин” [4, с. 31]. Тепер же вчений звертає увагу на гостру критику соціал-демократизму вже з іншого боку, – французьких соціал-федералістів, прозваних анархістами. “Рух соціально-федералістичний не віднині бореться з соціал-демократичним; противно, він давніший від соціал-демократичного і становить продовження старого французького соціалізму Сен-Сімона і Фур’є з додатком Прудона та Бакуніна. Обидва ті рухи зразу йшли рука в руку і знайшли собі спільний вираз в “Міжнародній Робітницькій Асоціації”; та в році 1872 на конгресі в Гей виключено федералістів з Асоціації, почім сама Асоціація швидко впала. В меншій розмірі те саме повторилося й на торішнім конгресі у Лондоні, де виключено з конгресу всіх тих соціалістів, “що не признають парламентарної боротьби”, на ділі ж знов таки федералістів голляндських, французьких та російських” [4, с. 32].

Отож, не можна було сподіватися з боку соціально-федералістів якоїсь толеранції щодо німецької соціал-демократії, вони пустили всю силу своєї критики на викриття теоретичної суті соціал-демократизму. І. Франко не вдається в історію та подробиці цієї боротьби, бо це доволі сумна картина в історії тогочасного соціалістичного руху. “Нам цікаво, – наголошує вчений, – тільки пізнати ті критичні уваги, які підносять соціалісти-федералісти проти наукових основ соціал-демократії” [4, с. 32].

Після цих своїх зауваг І. Франко переходить до аналізу брошури В. Черкезова, назву якої подає французькою мовою: W. Tcherkesoff Pagos d'histoire socialiste. I. Doctrines et actes de la social-démocratie. Paris, 1896, зазначаючи, що "наукові докази і цифри зведені в цій брошурі видаються нам гідними пильної уваги всякого соціаліста, навіть лишаючи на боці все те, що автор приводить про тактику соціал-демократів і їх проводирів і до того може з часом будемо мати нагоду повернути" [4, с. 32–33]. Зі свого боку зазначимо, що І. Франко ґрунтовно переповідає головні думки В. Черкезова. Проте тут є небезпека прийняти слова В. Черкезова за Франкові. Цієї небезпеки потрібно уникати.

І. Франко починає аналіз змісту та самого матеріалу брошури В. Черкезова з опису розвитку соціалізму від 1839 р. до 1848 р. у Франції, репрезентованого працями таких діячів, як Прудон, П. Леру, В. Консідеран, Ж. Санд, О. Конт, Ляменнь, Барбе, Бланкі і Л. Блан. Хоч їхні погляди були неоднаковими, проте їх сприймали робітники. Особливо були популярними погляди Луї Блана, зокрема, його проект Організації праці. "В своїм журналі "Revue du Progres", основанім в 1839 р., – зазначає І. Франко, – Люї Блан розпочав публікацію своєї системи державного соціалізму, вчення зовсім нового в тім часі. Він голосив, що тільки демократична держава може розв'язати соціальне питання, що народ поперед усього повинен здобути власть політичну, взяти в свої власні руки законодавчу силу, *але політична боротьба мусить стояти на другім місці супроти економічної та соціальної емансипації народу. Се останнє – то мета; те перше, то тільки шлях, що веде до мети.* Раз здобувши власть державну, треба знести всякі привілеї, всяку капіталістичну організацію соціяльну, а замість них здвигнути організацію національних робітень та безплатний кредит для автономних організацій. Коли робітники підуть в рух і "кредит для бідних" станеться ділом практики, держава не буде мати права вмішуватися в самостійне життя асоціацій, котрі повинні організуватися на комуністичній основі під покликом: від усякого

вимагається в міру його спосібности, всякому дається в міру його потреб. (De chascun selon ses capacates, a chascun selon ses besoins). (Отже, в кількох словах Луї Бланове вчення)” [4, с. 33–34].

Зазначимо, що кілька місяців перед революцією 24 лютого 1848 р. німецька комуністична Ліга опублікувала “Комуністичний маніфест” К. Маркса і Ф. Енгельса з такими практичними вимогами:

1. Вивласнення землі і забрання ренти на користь держави.
2. Грубий прогресивний податок доходний.
3. Скасування права спадкоємства.
4. Конфіскація маєтків усіх емігрантів і бунтівників.
5. Скуплення всього кредиту в руках правительства через заснування одного банку і через заведення виключного монополію.
6. Скуплення средств комунікаційних в руках держави.
7. Збільшення числа державних фабрик і приладів до праці; управа і поліпшування ґрунту після одного загального плану.
8. Праця обов’язкова для всіх; організація армії праці, особливо для рільництва” [4, с. 34].

Як наголошує І. Франко, В. Черкезов показує дві лінії – Л. Блана і К. Маркса разом з Ф. Енгельсом, які подані у програмних документах цих діячів. Отож, І. Франко і передає погляд В. Черкезова: “Нехай судять безсторонні люди, у кого скоріше поставлено гуманітарні та суспільні ідеї: чи у Луї Блана з його покликом: від кожного жадати в міру його спосібности, а кожному дати в міру його потреби, чи у Маркса і Енгельса з їх “виключним монополем”, з “управою землі після одного загального пляну” і з “організацією армії праці, особливо для рільництва” [4, с. 34–35].

На думку М. Черкезова, це вже один із показів “оригінальності” теорії соціалізму, принципи якої викладені у “Маніфесті комуністичної партії”.

Крім того, В. Черкезов зазначає про щось більше – “науковість” теорії соціалізму К. Маркса і Ф. Енгельса – “науковий

соціалізм”. І. Франко звертає увагу на критичні зауваження В. Черкезова, за словами якого, “соціал-демократи дуже багато говорять про свій “науковий соціалізм”, немов би був надто ще соціалізм неуків – таких неуків як Сен-Сімон, Оуен, Прудон і Чернишевський” [4, с. 35]. Вся ця “науковість” з’явилася просто для того, щоб відрізнити свій соціалізм від “соціалістів з катедри” (Katheder - Sozialisten) та інших реформаторів, надаючи при тому наукової ваги теорії. “Треба було конечно відрізнити себе від тих соціальних учених, і ось серед соціал-демократів почала творитися легенда про якусь науку для них, винятково для них, і оперту на соціальних відкриттях, зроблених основниками соціал-демократії” [4, с. 35]. У поняттях В. Черкезова, за словами І. Франка, соціал-демократи зайнялися самохвальством, “вони забажали приписати собі заслугу якоїсь спеціальної науки науки соціал-демократичної” [4, с. 35].

В. Черкезов аналізує деякі важливі моменти, про які стверджує І. Франко. Насамперед, В. Черкезов зазначає, як соціал-демократи підносять відкриття К. Маркса до незаперечних висот: “Закони капіталістичної продукції, відкриті К. Марксом, так само постійні, як закони руху в сонячній системі, відкриті Ньютоном і Кеплером” [4, с. 36]. Ці слова не видумані, а взяті з життєпису Енгельса (Neue Zeit, IX чи 8). Далі наводить слова Ф. Енгельса, який вважає, що “Марксові завдячуємо два великі відкриття, а то 1) відслонення капіталістичної продукції через вияснення робучої надвишки (Mehrwert) і 2) матеріалістичне розуміння історії” [4, с. 36].

І. Франко спеціально наголошує на тих теоретичних положеннях К. Маркса і Ф. Енгельса, які наводить В. Черкезов і які є основоположними в марксизмі. Саме тому В. Черкезов розглядає їх критично, про що й наголошує І. Франко. Адже К. Маркс є творцем матеріалістичного розуміння історії, відкривачем законів розвитку капіталізму, творцем теорії додаткової вартості, вчення марксизму загалом. В. Черкезов сприймає всі ці теоретичні установлення марксизму критично. “Нехай і так, що Маркс і Енгельс відкрили віковічні закони суспільного

життя” [4, с. 37]. Адже на елементарне питання, чи ніхто до цього часу не аналізував цих питань, соціал-демократи відповідали “ніхто”. Проте історична правда свідчить про інше.

Йдеться про те, що самохвальство і самовпевненість німецьких соціал-демократів не мають меж. Про це ще, крім усього іншого, свідчать слова А. Бебеля, наведені в брошурі В. Черкезова. “Німеччина, – стверджує Бебель, – обняла роль провідника в величезній боротьбі будучини. Вона навіть призначена для сеї ролі своїм розвоєм і своїм географічним положенням. Се не був простий припадок, що німці відкрили динаміку розвою сучасної суспільности і поклали наукові основи для соціалізму. Поміж німцями перше місце належить Марксові й Енгельсові; по них іде Лессаль, як організатор робітничої верстви” [4, с. 37]. Отож, Німеччині належить провідна роль у боротьбі за велике майбутнє, самим розвитком та географічним положенням німці висунені на передній план розвитку людства, їм належить історичне відкриття наукових засад соціалізму. Звідси виникає месіанська роль німецької соціал-демократії, а для Маркса й Енгельса – роль месій. У цьому полягає логічна конструкція для освячення марксизму як єдино наукового вчення для спасіння людства. Саме тому В. Черкезов мав усі підстави, як показує І. Франко, критично сприйняти ці слова А. Бебеля: “Сі дивоглядні слова, такі характерно соціал-демократичні через своє самохвальство, показують нарешті, на чім основували Маркс і Енгельс свою претенсію до всесвітньої диктатури: Німеччина, то голова всієї людськості, обидва вони найвищі світила свого краю, значить, найвищі світила понад усю нетямучу людськість” [4, с. 37].

Таке самохвальство і самовпевненість німецьких соціал-демократів викликали спротив та критику з боку соціалістів-федералістів, зокрема В. Черкезова, який наголосив, що й до К. Маркса вже знали і про діалектичний метод, про тайну “надвишки вартости” (додаткової вартости) та дещо інше. “Чи Віко, Вольней й енциклопедисти, Огюстен Т’єррі, Бокль, О. Блянк,

Кетле і много других так таки нічогосінько не знали про вплив економічних чинників на історію людськості?” [4, с. 37].

Як зазначає І. Франко, В. Черкезов розглядає за порядком ті “великі відкриття” К. Маркса і Ф. Енгельса, які він ставить під сумнів, і навіть заперечує.

1. Першим пунктом є діалектичний метод, а точніше доповнення діалектичного методу дослідженням соціологічного. В. Черкезов намагається довести, що діалектичний метод взагалі не є засобом наукових досліджень. “Наука, ота велика наука природознавства за своїми поглядами про еволюцію, трансформізм і моністичний матеріалізм постала і розвинулася по індуктивному методу і всі великі робітники на полі науки відкидали діалектичний метод, а то й виразно осуджувала його” [4, с. 38]. Ніхто з соціал-демократів не зможе назвати хоч би одного ученого, який би в ХІХ віці дотримувався діалектичного методу в своїх дослідженнях “хіба що се був би німецький метафізик” [4, с. 38]. Хіба такі вчені, як Ламарк, Жоффруа Сент-Уллер, Лаель, Дарвін, Геккель, Гельтольц, Гекслі та ін. “випрацювали великий еволюційний світогляд при помочі діалектичного методу?” [4, с. 38]. Зокрема, Кете, Джон Стюарт Міль, Морбан, Букль, Мон, Тайлор, Спенсер Гюйо і Бен “довершили своїх висновків у соціології, логіці, етиці і сучасній філософії інакше як тільки індуктивним методом?” [4, с. 38]. Історія розвитку сучасної науки підтверджує, що “всі великі вчені відкидали діалектичний метод” [4, с. 38]. В. Черкезов наполягає на тому, що вчені завжди користувалися індуктивним методом, оскільки йшли від вчення, дослідження та аналізу фактичного емпіричного матеріалу до узагальнення, синтезу ідей, учень.

У брошурі В. Черкезова наведено слова В. Вундта: “Діалектичний метод генералізації, вживаний філософами метафізиками, на яким вони опирали необхідність свого вчення, видається нам штучною і міцною шкаралупцею, що калічить усяку ідею” [4, с. 39]. Також наведено слова й Гете, який, не сприймаючи діалектичного методу, вважав, що “сим методом

однаково легко доказати і *pro* і *contra* (і за і проти) всякої речі” [4, с. 39] і визнавав тільки один метод – індуктивний.

Діалектичний метод зовсім не є новим явищем, бо й сам Ф. Енгельс стверджує, що Декарт і Спіноза, Руссо і Дідро, Гегель і Фур'є послуговувалися ним дуже добре. Проте вся дивина полягає у тому, “як же воно дійшло до того, що Маркс, Енгельс і німецький робітник Діцген мусять наново відкривати сей метод” [4, с. 39].

Завваги В. Черкезова мали б довести дві речі: а) діалектичний метод не можна розглядати як метод наукового пізнання; б) безпідставною є претензія К. Маркса про відкриття ним діалектики як методу наукового пізнання і як методу знання.

Проте, на нашу думку, незважаючи на деяку неясність та самохвальство соціал-демократів загалом, у частині трактування про діалектичний метод треба звернути увагу на деякі моменти.

По-перше, не можна беззастережно стверджувати, що К. Маркс не зважав на все, що було написане до нього з питань діалектики, коли Ф. Енгельс зазначав про Дідро, Фур'є та ін., які так чи інакше обговорювали діалектичні ідеї, то це свідчить про те, що К. Маркс і Ф. Енгельс це визнавали як історичний факт, що передавав їхнє вчення, на яке вони також мали право. Окрім того, варто пам'ятати й про таку потугу у філософії, як Гегель з його діалектичним методом, який К. Маркс і Ф. Енгельс сприйняли, поставили його на матеріалістичний ґрунт, тобто застосували його до розуміння та пояснення матеріального світу, суспільства та духовного розвитку людей. У цьому К. Маркс і Ф. Енгельс не претендували на першовідкривачів діалектики, яку давні успішно розвивали в античній Греції. Щодо цього, К. Маркс і Ф. Енгельс сформулювали матеріалістичну діалектику на відміну від ідеалістичної діалектики Гегеля, то це їх наукове право, хоч за відповідним бажанням можна це визнавати або не визнавати.

По-друге, в контексті попередніх спостережень вже можна звернути увагу на те, що К. Маркс і Ф. Енгельс не відкривали

заново діалектичного методу, оскільки цей метод перейшов сотні років у своїй історії, починаючи від стародавньої Греції. За досягненнями науки, філософії та усвідомлення самої діалектики в XIX ст. К. Маркс і Ф. Енгельс *не створили і не відкрили* заново діалектики, а лише сформулювали її в новій іпостасі як матеріалістичну діалектику. Якщо б К. Маркс і Ф. Енгельс приписали собі такими витвір, – це справді був би серйозний предмет для ґрунтовної критики.

По-третє, загальновідомо, що визначні вчені не дали доказів застосування діалектичного методу в своїх наукових дослідженнях, хоч в окремих випадках у деякого з них можна знайти деякі елементи чи натяки на діалектику. Звісно, були й такі вчені, які відкрито відкидали діалектику, і якщо В. Черкезов на це звернув увагу, то діалектичний метод не став загальновизнаним у наукових дослідженнях, у науковому світі. Відомо, що це є факт незаперечний, хоч К. Маркс і Ф. Енгельс користувалися діалектичним методом і бажали, щоб цей метод використовували всі інші учені та діячі.

2. Другим пунктом є “надвишка вартості” (додаткова вартість) або “відкриття надвишки вартості, про що перед ними не знала наука”. З цього приводу в брошурі В. Черкезова написано: “Озброєні отим методом, відкинутим наукою, ті ученики реакційної і метафізичної школи Гегеля відкрили надвишку вартості” [4, с. 39]. Це вихідна теза.

Щоб з’ясувати питання – “що се таке надвишка вартості”, “Маркс виказав нам, як зазначає Енгельс, що основною формою капіталістичної продукції і визиску робітника є присвоєння не заплаченої праці. Се значить, що робітник дістає за свою працю менше, ніж дістає його наємець, продаючи його виріб” [4, с. 40]. Теза Ф. Енгельса спричинила таке запитання В. Черкезова: “Поглянемо ж, чи се правда, що соціалісти і вся суспільна економія аж до появи Марксового “Капіталу” 1867 р. не знали, що багатство капіталістів пливе з неоплаченої робітницької праці?” [4, с. 40].

У цьому разі питання стоїть не про істинність теорії додаткової вартости, а про те, чи вона справді є пріоритетним здобутком наукової творчості тільки К. Маркса. В. Черкезов вважає, що до появи “Капіталу” в 1867 р. про “надвишку вартости” знали багато вчених та економістів. Отже, питання полягає не в запереченні “надвишки вартости” як явища, а навпаки, в її визнанні. Йдеться лише про те, чи К. Маркс *перший* її відкрив, а чи вона вже була відома й до К. Маркса іншим ученим-економістам, це вже питання наукової етики.

В. Черкезов вдається до наведення фактів, які мають показати, що ще до К. Маркса економісти чітко формулювали ідею “надвишки вартости” (додаткової вартости). Усі вони одностайно вважають, що капіталісти експлуатують робітників і з цього нагромаджують капітал, а це означає, що не всю працю вони оплачують – неоплачене загортають до своєї кишені.

Як зазначає І. Франко, В. Черкезов відсилає читача до XVIII ст., де “знаходимо дуже докладні дефініції тої частини заробітку, яка лишається понад плату робітника і йде до кишені наємця” [4, с. 40]. Саме тут у пригоді стають фізіократи, на яких покликається В. Черкезов, використовуючи працю Г. Дені “Історія соціалістичних вчень”, де йдеться: “Фізіократи дуже виразно означували ту частину зарібку, яку ховав собі наємець, властитель і всякі визискувачі. Вони називали її, за Аламом Смітом, “чистий продукт” (*produit net*)” [4, с. 40]. В. Черкезов продовжує, що А. Сміт “показує без порівняння краще від Маркса, що всяке багатство є витвором праці, і з погляду морального він ніколи не похваляє того, щоб властивий продуцент був отак позбавлений свого чистого продукту” [4, с. 40].

Покликається В. Черкезов і на працю С. Сісмонді “Нові принципи політичної економії” (1819), де автор “вказав, що коли від шибнути кошти продукції від ціни продукту, лишається надвишка, що йде до кишені капіталіста. Сісмонді називає сю надвишку праці *surplus value*, що переклавши на німецьке дістанемо Марксів *Mehrwert*” [4, с. 40–41]. При тому вчений

виходить із тези, що *праця є джерелом багатства*, і цю ідею визнає і К. Маркс. Це означає, що праця і є джерелом багатства капіталістів, джерелом капіталу. Йдеться тільки про те – чия праця?

В. Черкезов наводить приклад праці В. Томпсона “Соціальна наука. Дослідження” (1824), у якій автор розвиває “поняття надлишкової вартості”. Підтверджуючи думку, що “багатство є витвором праці робітника”, В. Томпсон далі запитує: “Чому ж то робітник не посідає в цілості і без ніякого ущербку всього продукту своєї праці? Тому, що в формі “ренти”, “зиску” і т. п. йому забрано надвишку вартості” [4, с. 44]. Цей стан робітників він називає грабіжництвом (*spoliation*), яке накинuli силою: “Брутальна сила завсіди вживалася на те, щоб видирати бідним здобуток їх праці: ціла історія підтверджує нам сю правду” [4, с. 44]. Також “без уживання сили не міг би існувати ніякий монопол””, а це значить, що “доки буде тривати капіталізм, суспільність не вийде з патологічного стану” [4, с. 44–45]. В. Черкезов дійшов такого висновку: “Відкрити в 1845 р. “надвишку вартості” так ясно виложено Томпсоном ще в 1824 р., се не було так трудно, особливо коли Маркс знав Томпсонову книгу, котру цитує в своїм “Капіталі” [4, с. 45].

В. Черкезов наводить думку Прудона, “з котрим Маркс і його вельми наукові ученики поводяться як з неуком і софістом” [4, с. 45]. Цей “неук”, за А. Смітом, вважає, що джерелом всякої вартості є праця, що “після розуміння суспільної економії правило, що *всяка праця мусить лишати надмірок*, не є нічим іншим, як тільки усвяченням конституційного права, яке ми всі набули через революцію, а *то права обкрадати свого ближнього*” [4, с. 45]. Прудон виходить з твердження, що джерелом всякої вартості є праця, а це дає підставу розглядати додаткову вартість як продукт праці робітників, який привласнюють капіталісти, а, за словами Прудона, обкрадають робітників, а це обкрадання держава уконституює, узаконює. Тому Прудон і робить висновок, що оскільки “надмірок”, “надвишка вар-

тості”, є обкраданням робітників, то справедливість вимагає її повернути цим ж робітникам.

З наведених думок про “надвишку вартості” (додаткову вартість) випливають деякі висновки:

По-перше, усі автори так чи інакше стверджують, що все багатство має своїм джерелом працю, а отже, “надвишка вартості” є продуктом праці робітників.

По-друге, всі погоджуються, що привласнення “надвишки вартості” капіталістом є його збагаченням.

По-третє, справедливість вимагає, щоб робітникові віддати в цілості та без ущербку весь продукт його праці.

Йдеться про те, що В. Черкезов прагне довести, що ідею “надвишки вартості” (додаткової вартості) відкрив не К. Маркс.

Згідно з наведеними матеріалами справді, до К. Маркса учені зазначали про “надвишку вартості”, “надмірок”, і всі ці знання були відомі К. Марксу. Крім того, К. Маркс і виходить з трудової теорії Д. Рікардо та А. Сміта як підстави вчення для своєї економічної теорії, у тім числі теорії додаткової вартості. У такому загальному розумінні К. Маркс *перший* не відкрив теорії додаткової вартості, бо про “надвишку вартості” писали й до нього. Щоправда, це була загальна постановка проблеми, а К. Маркс розкрив внутрішній механізм творення “додаткової вартості” (надвишки вартості).

Йдеться про те, що для функції виробництва капіталіст повинен мати постійний і змінний капітал, а за наявності цих компонентів мусить мати робочу силу, а для цього треба наймати робітника. Робоча сила – це особливий товар, який, з одного боку, творить *споживчу вартість* (даний конкретний продукт), а, з другого, *мінову вартість*, що є основою для додаткової вартості.

Уявімо, що на прядильній фабриці один робітник у середньому за 8-годинний робочий день виробляє 100 кг пряжі, для чого потрібно сировини, матеріалів, електроенергії на 100 дол. Амортизація засобів праці (машина, устаткування, приміщень)

під час вироблення цієї кількості пряжі становить 4 дол. Усього витрачається засобів виробництва на 104 дол. Окрім того, витрата на купування робочої сили виносить 3 дол. Припустимо, що робітник за перших 4 год праці повністю виконує денну вартість своєї робочої сили (3 дол.), а в наступні 4 год створює вже додаткову вартість (3 дол.), яку привласнює капіталіст. Ось і виходить, що на виробництво 100 кг пряжі капіталіст витратив 107 (104+3) дол., а одержав реально продукт вартістю 110 (104+6) дол. або 110 (104+3+3) дол.

Додаткова вартість *творюється* у сфері виробництва, а не у сфері ринку і *створить* її робітник. На ринку додаткова вартість *реалізується*. Це означає, що капітал *створиться* у виробництві, в основі якого лежить праця як джерело багатства, яку *творює* робітник своєю додатковою вартістю. Як би капітал *творився* у сфері ринку, то виходило би так, що капіталіст продав дорожче свій товар і ніби заробив, але свій же мусив би за таким принципом купувати (чи платити) дорожче за потрібний йому товар (матеріали і т. п.) і тим самим втрачати: в одному випадку виграв, в іншому – програв, а де ж зарібок, капітал? Втім капітал має стабільне джерело – додаткову вартість, яка *творюється* у сфері виробництва, тобто там, де праця *творює* багатство.

Окрім того, чи може робітник одержати весь ним вироблений продукт, тобто оті 6 дол. Ні! Якщо б це так було, то капіталіст не мав би жодного зиску, бо все віддав би робітникові, а тому не міг би не лише продовжувати розширене виробництво, а навіть підтримувати просте виробництво. Капіталіст став би повним банкрутом.

Звичайно, В. Черкезов слушно зауважує, що вже до К. Маркса про ідею “надвишки вартості” стверджували учені економісти, проте вони говорили та писали про неї досить загально, тоді як К. Маркс намагався проникнути в її суть, розкриваючи суть механізму експлуатації робітників, суть технології творення додаткової вартості, тобто капіталу в сфері виробництва силою праці робітників. Це те, що належить К. Марксу.

3. Третім пунктом є концентрація капіталу або закон концентрації капіталу, тобто вивласнення великого числа дрібних капіталів малим числом великих.

Концентрація капіталу – одна з важливих проблем економічної теорії К. Маркса. Саме В. Черкезов звернув на неї увагу, намагаючись знайти в її суті слабкі місця, чим прагнув показати теоретичну слабкість економічного вчення К. Маркса. Самокритично В. Черкезов наголошує: “І ми всі соціалісти без різниці школи або фракцій, сліпо вірили в одну таку формулу, в один такий закон. Маю тут на думці закон концентрації капіталу, зформульований Марксом і прийнятий усіми соціалістичними писателями і бесідниками” [4, с. 46]. Всі беззастережно вірили, що “по невідлучному закону капіталу цей капітал акумулюється в руках чимраз меншого числа капіталістів, що великі капітали постають коштом малих, що великий капітал росте через вивласнювання малих” [4, с. 46]. Власне ця формула, висунута в “Капіталі” К. Маркса, поширена серед “соціалістів державників”, тобто соціал-демократів, і служить теоретичною основою дуже простого вирішення соціалістичного питання. З іронією В. Черкезов зазначає: “Не треба щоденної економічної боротьби між експлуатором і експлуатованим, не треба солідарности між людьми, не треба нічого такого! Досить буде, коли робітники будуть голосувати на послів, що називають себе соціалістами, коли число тих послів побільшить ся так, що зробиться більшість в парламенті, а тоді парламент задекретує колективізм чи там комунізм державний, і всі експлуататори спокійнісінько піддадуться ухвалі парламенту. Вони не посміють рватися навіть до найменшого супротивлення, бо їх число, по закону капіталістичної концентрації, зменшиться безконечно” [4, с. 47]. Як наголошує В. Черкезов, “без зусилля, без посвячень з нашого боку фатальний закон приготовляє для нас щасливу будуччину” [4, с. 47]. Створюється в душі приємної ілюзії “глибоке переконання, що сама наука, сама сучасна філософія віщує ним необхідну побіду” [4, с. 47]. Та й ця приємна ілюзія полонила “концентрацію

капіталу”: “І справді сей ніби то закон у Марксовім викладі являється з усіма признаками абсолютної правди, основаної на сучасній науці і філософії” [4, с. 47].

Як наголошує В. Черкезов, К. Маркс вивів цей закон на підставі Гегелівської тріади, і це виглядає ось як: “Капіталістичне присвоєння, подібне до способу капіталістичної продукції, становить першу негацію приватної власности, що є рівноважником індивідуальної і незалежної праці. Та капіталістична продукція сама виплоджує свою власну негацію в *спосіб так само фатальний, з яким dokonуються переміни в природі. Се негація негації...* Вивласнення dokonується через діяльність зродженого (immanent) закону капіталістичної продукції, що *йде до концентрації капіталів*, а ся концентрація dokonується через вивласнення великого числа капіталістів малим числом. Один капіталіст пожирає много капіталістів. А в міру того, як зменшується число багатирів капіталістичних, що захоплюють у свої руки і монополізують всі користі сеї доби соціальної еволюції, змагається (збільшується) також нужда (Marx, Das Kapital II)” [4, с. 47–48].

До цього викладу методологічної позиції К. Маркса І. Франко додає критичне пояснення Г. Пасманіка, що з’явилося рік пізніше від появи брошури В. Черкезова, а саме: “Се Гегелівська т. зв. тріада – логічна форма, в якій він виображував собі розвій. В кожному розвою – після Гегеля і Маркса – є три ступні: 1) первісний стан – thesis, 2) негація сего первісного стану – antithesis, 3) негація сеї негації і поворот до первісного стану, тільки на вищий ступінь – synthesis””. Гегель узяв сей свій закон розвою, – стверджує найповніший критик соціал-демократичних доктрин, д-р Г. Пасманік (Die Zeit, 1897, Т. IX, ч. 141, стор. 163), – не з докладної обсервації появ дійсної природи, а з досліду законів логіки. Се ж звісний факт, що Гегель увесь свій вік мучився, підганяючи реальні явища під закони своєї діалектики і сам ніколи не міг задовольнитися здобутками своїх дуже хитромудрих зусиль. Та в усякім разі ясно, що Гегелева діалектика і теорія еволюційна, яка тепер є основою природ-

ничих наук, се дві речі абсолютно різні. Природничі науки не признають ніякої троїстости, а також не признають, буцім то розвій іде шляхом негацій і контрастів. А се дві характерні прикмети діалектики; коли їх відкинемо, паде весь будинок. А соціалісти утожсамлюють Гегелеву діалектику, прийняту в цілості Марксом і Енгельсом, з еволюцією в значенню природописним. Конечним наслідком сего діалектичного способу задивлювання є фаталізм: усе прийде і мусить прийти в свій час; нічого не можна викликати, заки об'єктивний хід явищ до того не дійде. Особа не має в історії ніякого самостійного значення. Власне сей оптимістичний фаталізм – оптимістичний, бо в будучині бачить щастя всієї людськості, – є характерним признаком Марксівського розуміння історії” [4, с. 48–49].

Цитата Г. Пасманіка, яку навів І. Франко, свідчить про те, що вже у другій половині XIX ст. йшла розгорнута боротьба проти німецьких соціал-демократів і марксизму загалом, як і рівно ж проти філософії Гегеля, в якій К. Маркс шукав філософську підпорку для своєї теорії, в тім числі в тріаді для умотивування як закону концентрації капіталу, так пояснення розвитку історії людства.

Головне полягає в тому, що цитата Г. Пасманіка показує, що самі теоретико-філософські основи марксизму значно підірвані, оскільки гегелівська філософія, діалектика, на яку спирається Карл Маркс, є нічим іншим як логічною конструкцією, яка не може нічого змінити в суспільному житті і якою не можна нічого пояснити в розвитку суспільства. Звідси й сама теорія К. Маркса, яка спирається на логічній спекуляції Гегеля (якщо навіть перероблений), по суті, повисає у повітрі, не можучи навіть доторкнутися до реалій земного життя суспільства.

І. Франко й запитує: “Що змінилося у суспільно-економічному житті згідно з цим законом концентрації капіталу? Адже К. Маркс наголошував у своєму “Капіталі”, що це закон “мусить проявити себе в спосіб такий же фатальний, з яким dokonуються переміни в природі” [4, с. 49]. Така рішуча впевненість К. Маркса повинна б якось підтвердитися самим жит-

тям. “Очевидно, що сей закон повинен би був проявити себе бодай яким-небудь економічним явищем” [4, с. 49].

Насправді ж “в тім часі продукція і обмін піднеслися в нечуваний спосіб, постали величезні приватні маєтки, що числять на мільярди, розвинулися колосальні спілки” [4, с. 49]. Що ж діється з дрібними капіталістами? “По Марксовому законі повинно би зменшитися число дрібних капіталістів, а що найменше їх число від 50 літ не повинно б рости” [4, с. 49]. У разі зростання приватних маєтків не тільки не зменшилося число дрібних, й також їхня кількість зростала.

Отож, закон концентрації капіталу не витримує критики з теоретичного боку; але він не тільки не підтверджується, а заперечується самим розвитком суспільства. У брошурі В. Черкезова подано статистику Англії з огляду на те, що “Маркс опер свої діалектичні спекуляції на аналізі економічного життя Англії, незважаючи на решту світу” [4, с. 49].

Аналіз статистичних даних розглядає ріст капіталу, збільшення підприємств, торговельних фірм, розподілу багатств серед суспільности і багато інших моментів економічного розвитку та руху капіталу в Англії. Не будемо передавати цього аналізу статистичних даних, які подані у брошурі В. Черкезова, а лише наголосимо на тих кінцевих узагальненнях та висновках, які випливають з аналізу статистики різних ділянок економічного життя Англії. В усіх випадках видно, що число великих акул не зменшувало число дрібних капіталістів. Крім того, зростала кількість одних та інших, притому число дрібних капіталістів зростало значно швидше, ніж капіталістичних “вельмож”. На підставі цікавого та ґрунтовного аналізу статистики Англії за ХІХ ст. зроблено такий висновок: “З якого-будь боку поглянемо на сю справу, все і всюди виходить, що число експлуататорів побільшилося. Відколи соціал-демократи вколисують народ, співаючи йому, що число його ворогів мусить зменшитися, на ділі се число росте так, що *потроїлося* від р. 1850 до наших днів. Де ж подівся закон, той метафізичний німецький закон, що “мале число великих капіталістів вивлас-

нело велике число малих”? Як се сталося, що закон, котрий проявляє себе “в спосіб так само фатальний, з яким dokonуються переміни в природі”, в реальному житті проявив себе результатами зовсім противними його приписам? Проста річ, ніякого такого закону нема й не було. Марксова похибка спричинена впливом гегелівської метафізики та діалектичним методом. Треба бути більше ніж наївним, щоб ще й тепер повторяти ту нісенітницю, що число посідачів капіталу зменшується через вплив якогось фаталістичного закону, а коли те число дійде до дуже дрібної меншости, то буржуазія лагідненько піддасться ухвалі парламенту про її вивласнення [4, с. 56–57].

Заперечення В. Черкезова закону концентрації капіталу К. Маркса і критика Г. Пасманіка філософії і, зокрема, діалектики Гегеля, на якій ґрунтувалася теорія К. Маркса загалом, показали наукову неспроможність закону концентрації капіталу і вмотивовану водночас аналізом статистики Англії. І. Франко сприймає цю критику як позитивне та обґрунтоване явище в розвитку філософської та суспільно-політичної думки та заперечення закону концентрації капіталу як спекулятивної функції, що з’явилася, коли “Маркс і Енгельс почали проповідувати свій економічний фаталізм і соціальну емансипацію через всемогучу державу” [4, с. 35–36].

4. Четвертим пунктом є матеріалістичне вияснення історії. Проблему матеріалістичного вияснення (чи розуміння) історії І. Франко взяв під свою опіку, вважаючи, що В. Черкезов не з’ясував її у тій повноті як вона цього заслуговує. Він нагадує, що вже подав статтю фабіанця Бекса на цю тему, але на нашу думку, Бексова критика занадто загальна і не стосується безпосередньо того матеріалізму, який проповідували Маркс і Енгельс. І. Франко чітко виділяв специфіку матеріалістичних поглядів К. Маркса і Ф. Енгельса на пояснення суспільства. “Вони, – зазначає І. Франко, – мали на думці не те матеріалістичне вияснення, що вважає кожного чоловіка витвором клімату, раси, соціального оточення і життєвих умовин” [4, с. 57].

Суть марксистського розуміння історії І. Франко розкриває у визначенні Ф. Енгельса: “Матеріалістична концепція історії, – пише Енгельс, – ґрунтується на тім погляді, що продукція і обмін продуктів становлять основу всякої суспільної організації. В кожній людській суспільності розділ багатств і творення верств або станів суспільних є впливом способу продукції і обміну в тій суспільності” [4, с. 57].

Як зазначає І. Франко, В. Черкезов знає і цитує ці слова Ф. Енгельса, але не вникає в їхню суть. “Д. Черкезов хоч цитує оце речення, ограничує свою полеміку на виказання, що матеріалістичне розуміння історії зазначене вже у Віко, що знамениті праці Нібура, Момзена і інших німецьких істориків сперті на таке розуміння, що Адам Сміт ще в 18 в. проголосив думку, буцім то суспільна економія повинна вияснювати причини історичних подій, що в Франції Огюстен Тьєррі, в Англії Бокль і Роджерс основували свої праці на тій самій ідеї” [4, с. 57]. З цього виходить, що В. Черкезов нічого не має проти концепції К. Маркса і Ф. Енгельса, а йдеться про те, що “ту саму ідею” вже висловили учені та економісти ще до К. Маркса, тобто вся справа зводиться до пріоритету авторства ідеї.

І. Франко розглядає це питання ґрунтовніше, і тому знову звертається до ним же цитованої статті Г. Пасманіка (Die Zeit, 1897, Т. XI, ч. 141), в якій “далеко глибше в суть діла сягає критика д-ра Пасманіка” [4, с. 57].

Передусім, Г. Пасманік закидає основоположникам “наукового соціалізму”, що вони, незважаючи на відчутну претензійність їхніх теоретичних аспірацій, так і не змогли створити загальної, всеохопної, цілісної концепції розвитку історії, тобто не представити все людство в його закономірній цілісності історичного процесу, а лише охопити якісь невеличкі фрагменти різних часів людської історії, екстраполюючи їх на цілість. “Поперед усього дивно, – пише Г. Пасманік, – що ані Маркс, ні Енгельс, ані ніхто з їх учеників не дали нам суспільного представлення історії з сего становища. В цілій соціал-демократичній літературі знаходимо міркування про сі або ті історичні

події, та міркування ті без вартости, бо не мають зв'язку між собою. Адже ж се диво: хочуть люди дати нову теорію історії, а не випроводжувати її на реальних фактах. А хоча б навіть ся теорія справдилася на історії одного або кількох віків, то що се значить? Сим іще зовсім не доказано, що вона правдива на всім протягу людської історії” [4, с. 58].

І. Франко звертає увагу на твердження Г. Пасманіка про те, що будь-який ряд фактів можна пов'язати та вияснити на ґрунті “первісного” принципу, який далі не є розкладний, а найпростіший, елементарний, а втім засади К. Маркса і його дослідження є складними і тим самим не можуть служити принципами для вияснення фактів, бо й ці принципи треба розкласти і шукати “первісного”. Г. Пасманік пояснює: “Коли якийсь ряд фактів має бути вияснений якимсь принципом, то сей принцип має бути “первісний”, не підпадаючий дальшому розложенню, т. зн. Се мусить бути явище просте й загальне. Щоб вияснити хемічні явища, мусіла наука дійти до найпервіснішого явища, до атому. Чим дальше поступає наука, тим простіші елементи притягає пояснення фактів. Як же ж маєтсья з того погляду Марксова теорія? “Ціла історія є впливом форм продукції і обміну”. Добре. А ті форми відки виплили? Відки вони взялися і що їх викликало? Чи вони властиві всякому звірячому світові, чи тільки людям? А коли тільки людям, то чому? Все те питання, на котрі треба відповісти і вони показують, що Марксів принцип не є простий, але дуже, дуже зложений. Хіба ж мають перечити, що форми продукції і обміну – дуже зложене явище суспільне? Треба б, значить, поперед усього розібрати їх, звести на їх первісні складники, а тоді вже шукати принципу, від якого залежить уся людська історія. Адже ж неможна незнану кількість X пояснювати другою Y , що сама складається з многих компонентів!” [4, с. 58–59]. Тут йдеться про методологічну слабкість матеріалістичної концепції розвитку історії.

Г. Пасманік зазначає про ще іншу дефініцію розвитку історії, що ж є досить незрозумілою і заплутаною. “Енгельс дав

раз іншу дефініцію (Engels, *Ursprung der Familie*, IV). “Після матеріалістичного світогляду основним моментом у історії є продукція і репродукція безпосереднього життя. А вона є двояка: з одного боку, продукція средств до життя, а з другого боку, плодження самих людей, продовжування людського роду”. Ба та се ж те саме “дбання про життя”, яке голосять соціологи в роді Ліпперта! Тільки хіба ж се принцип історичний, суспільний? “Продукція і репродукція безпосереднього життя” – се закон загально біологічний, важний для цілого органічного світу, не тільки для звірів, а й для рослин. А про те ані рослини, ані звірі не дійшли до витворення цивілізації, тільки люди. Чому ж так? Значить “продукція і репродукція безпосереднього життя” сама для себе не є ще “основним моментом історії”. Тут мусить діяти якийсь новий елемент; загальний біологічний закон боротьби за існування людськості підлягає якійсь модифікації” [4, с. 59]. Відомо, що К. Маркс і Ф. Енгельс рішуче відкидали закон боротьби за існування і його якусь модифікацію, вважаючи це соціал-дарвінізмом.

У поглядах К. Маркса Г. Пасманік звернув увагу на незавершеність його теоретичних висновків, яка впливає із відмінності між діями тварин і людей. “Цікава річ, – пише Г. Пасманік, – Маркс, в усякім разі чоловік геніальний, дуже добре розумів різницю між продукцією звірів і продукцією людей. У “Капіталі” (I, 140–142) він зазначає про різницю між працею людей і працею найбільш соціальної серед людей – бджоли: “Найгірший будівничий тим різниться від найліпшої бджоли, що dokonує змін у формах природи відповідно до мети, згори наміченої; він знає ту мету і піддає їй свою волю. Одним словом: чоловік робить свідомо, змагаючи до виразно поміченої мети, а бджола інстинктивно”. Шкода, що Маркс історико-філософ не був такий глибокий, як економіст! Бо виходячи, від тої різниці при дальшій аналізі він мусів би дійти до того висновку, що історія людськості не залежить від самої тільки “продукції і репродукції безпосереднього життя, але від спеціального способу людської продукції” [4, с. 59–60]. З цієї

цитатою Г. Пасманіка пов'язані два моменти: а) стверджуючи про те, що людина діє свідомо, а бджола інстинктивно, Г. Пасманік зазначає, що К. Маркс повинен подумати про спеціальний спосіб людської продукції, а не говорити про залежність історії людства від продукції і репродукції безпосереднього життя; б) з огляду на те І. Франко вважає: "Слово "інстинктивно" нічого не пояснює. Знов треба запитати: що таке інстинкт і звідки він узявся, а тоді вийде, що й бджола, хоч в певній мірі робить свідомо" [4, с. 60].

Г. Пасманік наголошує на тому, що історія людства не залежить тільки від біологічних законів, тобто від самої продукції і репродукції безпосереднього життя, бо ж ці закони видозмінюються у людському суспільстві, де діє спеціальний спосіб людської продукції. "Так ось, коли заберемося до основних принципів, то зараз бачимо, що життя людськості не керується самим тільки загальним біологічним законом, згідно, що цей закон серед людськості якось перемінюється" [4, с. 60].

Проте Г. Пасманік зазначає про питання марксистської теорії пояснення історії людства, а саме про те, що ця теорія неспроможна охопити та пояснити *цілісність* історії людства від початку появи людини аж до сьогодення. "Безпідставність Марксової історичної теорії, – пише Г. Пасманік, – показується ще ось із чого. Правдива теорія історії мусить вияснити *цілу історію* людськості від першої хвилини появи чоловіка аж до нинішнього дня. Вона не може обмежитися на саму *писану історію*, бо що ще нині не входить у її обсяг, може пізніше через нові відкриття, розкопи, відцифрування незнаних досі писем і т. д. статися її здобутком. Власне діалектично-еволюціоністичне становище, на якому стоять марксисты, змушує нас до розширення поняття історії, бо ж власне еволюційний погляд змушує нас пізнавати приготовляючи фази всякого явища. З того погляду належать до історії всі ті ступені розвою, які пройшов чоловік від хвилини, коли він виступав як "товариська істота" т. є відколи зробився істотою не тільки біологічною, але й соціологічною" [4, с. 60–61]. Це означає, що історію людства

(людини) треба розглядати ширше і починати її не зі способу продукції, а ще з періоду до способу продукції, коли людськість, будучи ще в біологічному стані, стала “товариською істотою”, розвивалася від біологічного до соціологічного стану. “Розуміючи історію в такому значенні – а інакше її й не можна розуміти – ми бачимо, що вона починається далеко вчасніше, ніж які-небудь форми продукції і обміни. Адже ж годі говорити про особливі форми продукції там, де чоловік заспокоював голод, зриваючи готові овочі; він не продукував тоді не то що вартостей обмінних, але навіть вартостей ужиткових. Сей період, коли чоловік не дбав навіть про найближчий день, тривав в усякім разі дуже довго і в ньому знаходяться найважливіші приготавляючі моменти для дальшого розвою людства” [4, с. 61]. Справді, цей період тривав довго, і він вивчений досить слабо. Щоправда Ф. Енгельс зазначав, що цей час характеризується наявністю родових зв’язків, родових відносин. Родові відносини, на думку Г. Пасманіка, не багато в такому поданні могли щось принципово пояснити. “Коли Енгельс думає, що в тім часі “суспільний лад був опанований зв’язками родовими”, то вільно нам запитати, що ж властиво доведено до витворення тих родових зв’язків, бо половий потяг розвинутий так само і у звірів” [4, с. 61]. Отож, родові зв’язки є, але ще треба пояснити причини їхнього витворення.

Отже, Ф. Енгельс розумів, що існує період у розвитку людства без способу продукції та обміну, який передуює періодові, де панує спосіб продукції та обміну як засіб забезпечення існування людини, людства загалом, і в цьому періоді бачив “родові відносини”. Водночас Ф. Енгельс визнавав, що форми способу продукції та обміну не всюди були основою розвитку суспільства. Проте ці міркування він не розвинув. Власне Г. Пасманік на цьому наголошує: “Надто Енгельс через те сам признає, що форми продукції і обміну, згідно економічна структура не все була основою розвою суспільності. Так ось бачимо: коли вважатимемо принципом історії форми продукції і обміну, то треба ще дати їх аналізу і приходить ся обмежити

їх вплив на одну означену епоху людської історії. А коли матеріалісти вказують на продукцію і репродукцію безпосереднього життя або попросту дбання про життя, то повинні ще вияснити, для чого сей біологічний закон тільки серед людей витворив соціологічний результат” [4, с. 61–62].

Отож, із критики матеріалістичного вчення випливають такі висновки:

а) Г. Пасманік звернув увагу на те, що теорія пояснення історії людства повинна бути *всеохопною*, тобто охоплювати всі країни, а не лише одну, нехай найрозвиненішу (Англію), залишаючи на узбіччі, без уваги, всі інші країни, і водночас наголосив на тому, що така теорія повинна бути ще *цілісною*, тобто охоплювати людство від часу його виникнення і в подальшому процесі його розвитку протягом усієї його історії. Справжня теорія пояснення історії людства є *всеохопною по горизонталі і по вертикалі* його розвитку. *Такою теорією не є матеріалістичне пояснення історії;*

б) Г. Пасманік наголошує на важливому елементі у поясненні історії людства, якого нема у матеріалістичному поясненні. Йдеться про те, що спосіб продукції та обміну стосується лише певного періоду розвитку суспільства, залишаючи без уваги значний період розвитку людства, який не знає, що таке спосіб продукції та обміну. Якщо взяти до уваги, що жива істота, яка у своєму розвитку породжує людину, але людиною ще не стала і виступає як біологічне єство, то це означає, що у житті людини був її біологічний період розвитку, коли не було жодного способу виробництва, бо ця біологічна істота жила готовими плодами природи й навіть не знала про завтрашній день, виробництво ж появилось значно пізніше. Проте з'являється у подальшому розвитку “товариська істота”, а це вже не лише біологічне єство, а соціологічне. Ось тут і виникло питання про те, які ступені розвитку пройшов чоловік від хвилини, коли він став “товариською істотою” – “істотою соціологічною”? Будучи “товариською істотою”, чоловік не знав способу продукції та обміну, а отже, яка ж то форма діяль-

ности була в тому періоді існування “істоти товариської”? Як завважує Г. Пасманік, К. Маркс відповіді не дає. Хоч, правда, зазначає про первісну працю людини, зокрема за допомогою неї виготовлених знарядь праці – крем’яних, мідних, бронзових, залізних. Проте все це загально. Слушність завваження Г. Пасманіка в тому, що цей період в історії людства вивчений надто слабо, а пояснити його схемою способу виробництва неможливо. Якщо ж і можна характеризувати спосіб виробництва, то *яким* він був? Про це нічого не сказано в теорії К. Маркса, яка залишилася не всеохопною, а фрагментарною і нездатною пояснити цілісність історії людства. Проте власне еволюційний погляд вимагає пізнати “приготовляючі фази всякого явища”, а тому треба вивчити і той період, який тривав тисячі років і в якому “знаходяться найважливіші приготовляючі моменти для дальшого розвою людства”. Саме цей первісний період розвитку людства не вивчений і не достатньо пояснити його “зв’язками родовими”, бо вони теж потребують пояснення.

5. *П’ятим пунктом*, за В. Черкезовим, є “всєвладство держави”. Як зазначає І. Франко, В. Черкезов використовує досить важливий матеріал – “уваги і цифри” – “проти Марксівського величання державної всемогучости і соціал-демократичного державного центрризму” [4, с. 62]. Нагадаємо, що анархісти, в тім числі В. Черкезов, категорично виступали проти держави, яка є головним чинником гніту, експлуатації, насильства і т. п. Ось тому деякі зміни в теорії німецьких соціал-демократів, зокрема, відхід від пролетарської революції і зміщення акцентів на використання держави й права виборів, щоб завоювати пролетарську більшість у парламенті й таким шляхом змінити соціально-економічну та політичну ситуацію на користь пролетаріату, викликали рішучу незгоду й критику з боку В. Черкезова.

З цього приводу В. Черкезов зазначав: “Коли закон капіталістичної концентрації відвернув багато соціалістів від економічної боротьби і попер маси виключно до виборчої агітації, то

се було лихо, та часткове лихо, напр., у Німеччині, де соціал-демократична партія величається надзвичайним поводженням, обставини робітницької праці далеко гірші не тільки від англійських, де маса завсіди веде боротьбу на ґрунті економічнім, але навіть від французьких. Та все таки це лихо часткове, бо більшість робітників інстинктивно держиться економічної боротьби при допомозі страйків. Та коли в наших днях ми бачимо страшенний розвій всемогучої держави, що все централізує, обезвладнює продуктивні сили й інтелектуальне життя, спутує всю європейську людність і пожирає народи своїми постійними арміями, а особливо коли народна маса піддається деспотизмові бозна якого авторитету, то одвічальність за те і значній мірі спадає на німецьку метафізично-державну соціал-демократичну школу" [4, с. 62]. Соціал-демократи сприяють виплодженню того монстра-держави, проти якого борються анархісти. Відвертаючи робітників від економічної боротьби і повертаючись до виборчої агітації, німецькі соціал-демократи своїми діями призводять до нестримного розвитку "всемогучої держави", яка централізує все у своїх руках, пригноблює розвиток продуктивних сил та інтелектуального життя, розплоджує мільйони функціонерів і постійні армії, насаджує деспотизм та авторитаризм, всі інші тягарі та здирства, які неймовірним тягарем лягають на плечі трудового люду.

Аналізуючи соціал-демократичну "всемогучу державу", В. Черкезов покликається на попередній історичний досвід, коли централізм не приймала суспільна думка і популярністю користувався авторитаризм та федералізм. "Давніше, коли ще соціал-демократична доктрина не була так сильно розповсюджена, всі незалежні люди з буржуазії чи з-посеред народу силкувалися зменшити вплив держави на суспільне життя, зредувати число їх функціонерів і загострити її фінансову одвічальність. Під впливом революції в Північній Америці і заснування Сполучених Держав думки про автономію і федералізм почали здобувати собі симпатію мас. Ліберальні політики так

само, як і соціалісти перед 1848 роком, усі були прихильники повної автономії і продуктивних груп” [4, с. 62–63]. Проте, коли соціал-демократія збільшила свій вплив та стала проповідувати державний централізм, справа змінилася на гірше. “Та коли соціальна демократія почала проповідувати, що треба дати державі все пожерти, все сцентралізувати, бо колись замість Гогенцеллернів і Бісмарків на чолі держави стануть Лібкнехти, Енгельси і Бебелі, спетрі на робітницькій армії, і зорганізують нам рай на землі, то всяку думку про автономію зведено на сміх, федералізм виключено з “Інтернаціоналу”, а Лібкнехт з смішною гордістю заявив, “dass ich Gegner jeder Faederati-Republik bin” (Volkslaut, März 1872)” [4, с. 63].

В. Черкезов наголошує на тому, що автономізм і федералізм соціал-демократи відкинули головню тому, що, як зазначає І. Франко, “чи їх любов до держави є ліпше угрунтована, ніж їх економічний фаталізм” [4, с. 63]. Ось і виходить, що соціал-демократи дали простір для державного централізму, що аж ніяк не пов’язано із соціалізмом. Державний централізм й економічний фаталізм стають суттєвими характеристиками німецького соціал-демократизму, а держава – це той Левіяфан, який пожирає народ податками і всякими здирствами. “В часах наших батьків, коли німецька метафізика зі своїми фантастичними законами ще не заповонила соціалізму, всі поставали проти непожиточних видатків державних, проти пригнітаючого зросту податків” [4, с. 63–64]. “Але то було колись і давно, а тепер з 1750–1889 податки зросли у Німеччині – 22 рази, у Франції – 9 разів, у Росії – 55 разів, в Італії – 55 разів. А про що це мало би свідчити – про ріст добробуту, чи злидні народу? Які ж то недотепи були ті мужі великої революції, що повставали проти видатків державних! “Науковий соціалізм” навчає народи радісно зносити видатки 22, 48 і 55 разів більше ніж давніше” [4, с. 64]. До цього додамо ще й те, що величезні суми з бюджету йдуть у кишені буржуазії (проценти від публічного довгу, за адміністрування фінансів, вибирання податків, справування урядів, за доставки армії) витрати на військ

і дуже “скромні суми” на освіту. “Звичайно соціал-демократи багато декларують проти експлуатації, dokonувані дрібними приватними підприємствами, а рівночасно оспівують славу і добродійства держави, посвячуючи їй людську особу, добробут, свободу і честь усіх. Та сей фетиш накладає свої особливі умовини і потреби на поневолені маси” [4, с. 65–66]. У поняттях анархістів держава – найстрашніший експлуататор та гнобитель.

Соціал-демократи покланяються державі. Проте питання полягає у тому, чим пояснити таке ідолопоклонство? “Яким способом соціал-демократи дійшли до поклонів перед державою” [4, с. 67]. В. Черкезов намагається пояснити, шукаючи відповідь у розкритті коріння у самій німецькій філософії. “Ми бачили, що попередником їх в тім погляді був їх учитель Гегель, а що вони перейняли його від нього, сему причиною був їх ненауковий матеріалістичний світогляд, що змушував їх усі явища пояснювати чисто економічними причинами” [4, с. 67]. Ось ті “економічні причини” – уся сіль марксистських, а отже соціал-демократичних мотивів пояснення джерела розвитку суспільства. “Очевидно, що й постанови держави, невольництва, приватної власності вони пояснили собі тим способом, а пояснивши їх так, побачили в них речі конечні і навіть благодотворні” [4, с. 67].

Вивівши всі ці явища – державу, невольництво, приватну власність – з економічних причин, К. Маркс, Ф. Енгельс, соціал-демократи прийняли їх як об’єктивно зумовлені, закономірні, необхідні. Теорії економічного матеріалізму В. Черкезов протиставляє теорію насильства: не економічними причинами, які діють самі собою, а насильством треба пояснити всі вище наведені явища. Якщо їх пояснювати економічним розвитком і тим самим приймати як об’єктивно закономірні і необхідні, то тоді їх треба прийняти як *належність*, проти якої всяка боротьба втрачає будь-який сенс, бо варто надалі чекати змін, які визначають економічний розвиток. Проте теорія насильства, пояснюючи виникнення, наприклад, приватної власності,

збуджує людину до боротьби, щоб знищити це суспільне зло, породжене насильством. Виходить, що насильство треба поборювати насильством.

На цьому теоретичному ґрунті В. Черкезов і виступив з критикою поглядів Ф. Енгельса, які він висловив у своїй праці “Анти-Дюрінг” з приводу теорії насильства.

По-перше, В. Черкезов рішуче не згідний з Ф. Енгельсом, який виводить приватну власність не від насильства, а з економічного розвитку. Він наводить слова Ф. Енгельса: “Загалом приватна власність не була в історії здобутком грабунку, ані насильства... Вона пішла з причин економічних. Насильство зовсім не причинилося до її витворення. Вся історія постановки приватної власності опирається на причинах виключно економічних, і при її поясненню нема потреби ані разу вдаватися до насильства, до держави, ані до жодної політичної інтервенції. Власність мусить бути витворена працею, заки її можна присвоїти силою. Продукція і первісний поділ багатств мусіли вже існувати, заки зробилося можливим невільництво” [4, с. 67–68]. Адже всяке багатство твориться працею, праця (виробництво) є джерелом багатства. Ф. Енгельс і виходить з цього положення, наголошуючи, що одним насильством, грабунками і тим подібними діями не можна створити багатства, його творить праця, і тільки створене багатство стає предметом грабунку чи насильства. Звідси виходить, що насильством не можна витворити *приватної власності*, яку навіть у XVII–XVIII ст. просвітники вважали природженим правом усього живого і, насамперед, людини. Проте право власності і реальна власність – не одне і те саме. Власність не падає з неба, вона твориться людьми і як продукт творчості має свою цінність. Тільки після усвідомлення продукту як приватної власності, що має свою цінність, може зародитися в іншій людині спокуса її відібрати силою, пограбувати, вкрасти і т. п., тобто шляхом насильства оволодіти цим предметом, багатством, чияюсь власністю. Насильство ні матеріальні, ні духовні цінності не творить, а лише як готову реальність захоплює. Звичайно,

Ф. Енгельс не заперечує можливості насильства як незаконного способу оволодіння готовим багатством, але заперечує насильство як чинник витворення багатства. Рівно ж приватною власністю може стати витворений працею людини певний предмет: приватна власність твориться у сфері виробництва, має своє економічне підґрунтя.

По-друге, захищаючи теорію насильства, В. Черкезов ставить категоричне питання: "Отже ж, без насильства, без перемоги і держава сама продукція виплодила нерівність, притиск і невольництво. Цікаво тільки, на якій теорії спиралися ті дикі люди і якого капіталу було їм потрібно, коли вбивали одні одних, щоб прогодувати себе людським м'ясом?" [4, с. 68]. Отже, приватна власність з'явилася як продукт насильства і дій держави. В. Черкезов наголошує, що без насильства і держави нерівність, гніт і рабство не могли появитися, а продукція тут нічого не могла змінити. Для іронії автор запитує Ф. Енгельса, на які теорії і на який капітал спиралися "дикі люди", які вели між собою війни? Само собою зрозуміло, що ці "дикі люди" своїми війнами, насильством капіталу не творили, не творили приватної власності, а лише в боротьбі за існування намагались вижити без будь-яких теорій. Йдеться про те, що сам В. Черкезов лише ставить риторичні запитання, але відповіді, по суті, не дає. Безсумнівно, що Ф. Енгельс настільки знав і розумів історію, що не міг такі періоди дикого та природно-біологічного стану племен пов'язувати з творенням приватної власності чи капіталу, бо це була звичайна боротьба за існування "диких людей". Якщо ж стверджувати про приватну власність, багатство, то вони творяться не насильством, а працею людини і не в період дикости.

У цьому контексті В. Черкезов, обстоюючи теорію насильства і поборюючи економічну теорію, наводить приклади, які свідчать на користь насильства. "Чи Менелік й абісинці побили італійців через те, що були дужчі? А варвари, що знищили греко-римську цивілізацію, чи були більше розвиті, більше промислові, більше цивілізовані? Ні, вони перемогли силою,

брутальністю і насильством” [4, с. 68]. В. Черкезов ставить так питання тому, що в Ф. Енгельса (“Анти-Дюрінг”) знайшов такий вислів: “Продуценти досконалішого оружжя завжди тріумфують над продуцентами плохішого” [4, с. 68]. Таке формулювання питання не має прямого відношення до питання про роль насильства у творенні приватної вартости. У цьому випадку йдеться про міждержавні відносини і роль насильства в їхньому полагожденню. Якщо готи, вандали та інші варвари в різні часи нападали на Римську імперію і таки її поконали, то до цього ще варто додати, що Римська імперія внутрішньо руйнувалася й ослаблювалася, а це створювало добре поле для руйнівних нападів варварів. Цивілізація Риму була вищою, ніж цивілізація нападників, але це не має істотного значення, бо цивілізація варварів також стояла на належному рівні, це також були держави. Немає сумніву в тому, що у відносинах між державами роль відіграє як мир, так війна, насильство. Відомо, що перський цар Кір знищив державу Вавилон, але Персія і Вавилон рівноцінні цивілізації, а згодом упала Персія від зброї Македонії. Сама ж Македонія як держава після смерти царя Александра також розпалася на окремі держави та зникла. Звісно, насильство, війни, міжнародні розбої і т. п. були і є в історії людства і перемагає той, хто сильніший, і програє той, хто слабший, в силу низки суб’єктивних та об’єктивних причин у кожному конкретному випадку. Не можна абстрактно абсолютизувати насильство і підносити його до рівня незаперечного самодостатнього чинника, який діє як фатум. Такий підхід до проблеми насильства є доволі поверхневим, без належного аналізу історичних фактів і подій не лише на рівні *явища*, а й, передусім, на глибокому рівні *суті*, тобто варто йти від поверхні явища до глибини суті, щоб розкрити невидиме і невідчутне, але реально існуюче і діюче.

По-третє, В. Черкезов піддає критиці погляди Ф. Енгельса на роль рабства в історії суспільства. “Він навчає німецьких робітників, що ...без невольництва стародавня Греція не була б могла розвиватися ані сама, ані її штука та наука і що...”

“невільництво в ту пору було великим поступовим кроком” [4, с. 68]. В. Черкезов виділяє думку Ф. Енгельса про те, що рабство було чинником розвитку науки, мистецтва, а водночас – прогресивне явище у Греції. Цю думку Ф. Енгельса він заперечує такими аргументами: “Коли так, то чому ж та сама Греція попала в стан варварства під турецьким пануванням? Адже ж невільництво цвіло там аж до початку нашого віку. Як же ж се сталося, що через 20 століть той сам народ з тим самим невільництвом, замість поступати своєю незрівнянною цивілізаційною стежкою, спадав щораз нижче, аж до стану дикости?” [4, с. 68–69]. Ця аргументація ґрунтується на формалістиці та змішуванні понять. Ф. Енгельс стверджує про те, що рабство як новий ступінь у розвитку суспільного життя було історично зумовлене суспільно-економічним розвитком різних країн Азії, Африки та Європи і в різних країнах по-різному проявлялося. Адже коли стало вигідно полонених використовувати як робочу силу у виробництві, а не їх вбивати чи відпускати, бо тоді цей полонений стає рабом. Це може статися тільки тоді, коли з’явилося виробництво й економіка піднялася до рівня, на якому виникла потреба в робочій силі. Окрім того, не варто забувати, що в Греції чи в Римі не всі люди були рабами чи рабовласниками, тобто суспільство складалося з *вільних* громадян, куди входили рабовласники і нерабовласники, і рабів. Така ситуація настільки ввійшла в життя, що з часом рабство стали вважати природним явищем (Арістотель та ін.), хоч були й такі, які відкидали цю ідею, вважаючи, що людина за своєю природою родиться вільною, а рабом стає в силу суспільних відносин.

Що ж до питання про завоювання Греції турками та про тогочасне рабство, то це зовсім не спростовує думки Ф. Енгельса з приводу появи рабства в первісні часи та його ролі в тогочасному житті: рабство в античній Греції і завоювання Греції турками та насадження рабства – це різні речі, різні часи і їх не можна змішувати та підтасовувати. Турки підтримували рабство, не-вільників купували і продавали. Значну кількість не-вільників

продали лише з України і не тільки захоплених в бою полонених, а вільних людей – чоловіків, жінок, дітей, захоплених у полон?! Чому ж то греки не пішли цивілізаційною дорогою за наявності свого невільництва, як це було в античності? Це відбулося тому, що Грецію завоювали турки і нав'язали там свій державно-політичний режим, що став чинником руйнування грецької культури і заведення греків “до стану дикости”. Це вже інший час, ніж той, коли в Греції первісно складався рабовласницький лад. У первісні часи цей лад складався силою суспільно-економічного життя, а в часи турецької неволі – насильством завойовника. Саме тут проявляється реальна сила – насильство, чого Ф. Енгельс не заперечує.

В. Черкезов хоче заперечити думку Ф. Енгельса про те, що “продуценти досконалішого оружжя завсіди тріумфують над продуцентами пліхішого”. Абстрактно заперечити все можна, але найсильніше заперечення конкретне. Звісно, ліпша й досконаліша зброя діє сильніше, ніж “пліхіша” зброя, і поза всяким сумнівом “продуцент досконалішого оружжя” має явні переваги “над продуцентами пліхішого”. Це також незаперечний факт, ніби все зрозуміло, але В. Черкезов пов'язує цей елементарний факт з вищою культурою і, відповідно, з нижчою, і в цьому комплексі шукає доказу не для вищої культури чи нижчої культури, а для насильства, називаючи при тому Ф. Енгельса “правдивим софістом”.

Йдеться про те, що Робінзон врятував П'ятницю завдяки тому, що “був представником вищої культури і мав ліпше оружжя”. Проте, яка ситуація була в П'ятниці, коли його Робінзон врятував? “Тільки ж Робінзон вирятував П'ятка від не дуже приємної перспективи – з'їдження через власних чесних земляків. І ті земляки перед Робінзоном тріумфували над П'ятком. Чи вони перемогли його вищою культурою, чи силою?” [4, с. 68]. З тверджень В. Черкезова випливає потреба звернути увагу на два моменти: а) Робінзон врятував П'ятницю своєю вищою культурою, згідно з якою він не міг допустити, щоб люди їли людину, і, звісно, досконалістю своєї зброї, що також свідчить

про вищу культуру Робінзона, і має бути зрозумілим; б) чи намагання земляків П'ятниці його з'їсти було справді проявом їхнього насильства, від якого врятував П'ятницю Робінзон? Не забуваймо, що культура П'ятниці і культура його земляків – та ж сама культура, яка дозволяла його з'їсти, тобто з'їдати за певних обставин із цього племені. Виходить, що сам принцип з'їдання земляка земляком є нормальним звичаєвим явищем і, між іншим, ніхто з них не думав, що це погано, не по-людськи, негуманно, бо це з'їдження і було елементом їх культури, а не насильством. Як насильство цю дію визнають з висоти вищої культури Робінзона, який відповідно діє, щоб врятувати П'ятницю від несправедливості, насильства, людоїдства, з висоти анархіста ХІХ ст., як і кожної людини загалом. Адже Робінзон як представник вищої культури, ніж культура П'ятниці, разом з його земляками володів вищим рівнем розуміння буття людини. Тому він виступив на захист П'ятниці згідно з гуманними законами свого світогляду і культури. Той факт, що П'ятниця намагався втекти спричинений не вищою культурою чи культурою загалом, а інстинктом самозахисту. Як представник вищої культури і володар її здобутків у вигляді зброї Робінзон зумів цією зброєю захистити П'ятницю, над яким у поняттях Робінзона нависла небезпека насильства, який цього дійства не усвідомлював як насильство, а як звичаєве явище, від якого інстинктивно захищався. Насильство могло простежуватися у поглядах Робінзона, а не у П'ятниці та його земляків.

Що ж стосується нападу турків на Грецію, то перемога турків також спиралася не на другорядну зброю, а ще більше на переважну чисельність турецького війська. Немає сумніву, що в цьому випадку справді здійснено насильство турків над греками. У міждержавних відносинах насильство було, є і ще довго буде як принцип хижака.

По-четверте, взявши до уваги еволюційне пояснення рабства та заперечивши теорію насильництва в його походженні, виділивши його історично позитивне значення як певний

етап розвитку суспільства, німецькі соціал-демократи, на думку В. Черкезова, ніби споконвіку тяжіють до невільництва, що ґрунтовно заклали у своїй теорії будівництва соціалізму, маючи добрий зразок у минувшині. В. Черкезов зазначає: "І се не випадковий скок у минувшину; отак прихильність до невільництва у соціал-демократів належить до основ будуччини" [4, с. 69].

У цій постановці питання є якась своєрідна метаморфоза. В. Черкезов вважає, що єдино правильним поясненням виникнення рабовласництва є *теорія насильства*, а хто її не визнає, той вже програє боротьбу, не почавши її. Оскільки Ф. Енгельс зазначав про соціально-економічні причини виникнення рабства та вбачав у ньому ще щось позитивне, то він вже прирік себе на непоправну поразку. Проте найважливіше, що це *щось позитивне* в рабстві потягнуло німецьких соціал-демократів аж до соціалізму. На думку В. Черкезова, німецькі соціал-демократи пов'язують соціалізм з поглядами на рабство, зокрема, античне рабство, в якому знаходять економічні підвалини для соціалістичного суспільства.

Зазначимо, що тут відбувається змішування різних епох та підтасування понять. Визнання в античному рабстві на певному етапі його розвитку позитивних досягнень є лише констатацією певних історичних фактів, бо якось треба пояснити розвиток літератури, мистецтва, філософії, науки тощо, тобто на той час високої матеріальної духовної культури. Проте це зовсім не означає того, що німецькі соціал-демократи пов'язують свій соціалізм з античним рабством і внаслідок такої тягlosti включають у свою теорію соціалізму явні елементи рабських відносин.

Наголосимо, що це різні історичні епохи, і їх не можна штучно змішувати в якійсь теоретичній схемі. Адже після рабовласництва був феодалізм з панщиною та кріпацтвом, капіталізм з буржуазією та пролетаріатом. Для анархістів мало б бути зрозумілим, що всі ці форми відносин, їхнє виникнення

і розвиток неможливо пояснити теорією насильства – мусять бути якісь інші наукові можливості та методи їхнього пояснення.

В. Черкезов слушно зазначає, що в теорії соціалізму німецьких соціал-демократів є елементи рабського сковування й обмеження робітників, навіть вилучення тих їхніх свобод, які вони мають за капіталізму. “Бо погляньмо, як виображують собі соціал-демократи будучий устрій” [4, с. 69].

Щоб переконати читача, В. Черкезов покликається на працю К. Кавтського “Основи соціал-демократії”, яка була офіційним виясненням партійної програми. У розділі X “Соціалізм і свобода” К. Кавтський пише: “Соціалістична продукція не згоджується з свободою праці, т. зн. з тим, щоб робітникові було вільно працювати, коли, де і як захоче. Правда, під пануванням капіталізму робітник до певної міри користується ще сею свободою. Коли йому не сподобається в одній робітні, він можна пошукати собі праці в іншій. В соціалістичній (соціал-демократичній) суспільності всі средства продукції будуть сконцентровані в руках держави і держава буде одним підприємцем, тож робітник не буде мати вибору. Робітник наших днів має більше свободи, ніж її буде мати в соціал-демократичній суспільності. Се не соціал-демократія касує право вибору праці і чину, але сам розвій продукції” [4, с. 69]. Із слів К. Кавтського випливає, що той соціалістичний лад, як його собі уявляють соціал-демократи, вже не може бути “не випадковим скоком у минувщину”, а він необхідно породжується самим розвитком виробництва за соціалізму, і цей економічний розвиток усуває ті свободи, які мав робітник за капіталізму. Отже, не античне рабство є еталоном для соціалістичного устрою соціал-демократів, а сам спосіб виробництва, в основі якого лежить концентрація всіх засобів у руках соціалістичної держави, тобто соціалістична держава буде єдиним підприємцем. З огляду на це робітникові важко боротися з підприємцем-державою страйками, протестами та іншими методами за свої права. Держава-підприємець стає всевладним господарем, паном,

диктатором, а робітник підвласним рабом, тяглом. Отож, не насильство, а продукція, виробництво, економічний розвиток породив античне рабство, що вже заповів Каутський.

В. Черкезов справедливо нагадує Ф. Енгельсові, який учив, що “продукція, а не насильство, була джерелом усіх кривд і пригніту в минувшині”, але закидає й те, що та сама продукція витворить нове невільництво в соціал-демократичній суспільності” [4, с. 69]. Звичайно, не “та сама продукція”, а продукція соціалістична, яка ґрунтується на державній власності, і саме вона стане джерелом насильства, нової експлуатації, гніту тощо. “І для якого ж то добра, – запитує В. Черкезов, – ті люди, котрих ідеалом є казарма, армія праці, дисципліна і субординація, хочуть позбавити людськість свободи, ініціативи і солідарности? Адже вони думають здійснити такий комуністичний ідеал, що кожний осібник добровільно піддається наказам функціонерів державних?” [4, с. 69–70].

По-н'яте, В. Черкезов знаходить досить слабе місце в соціал-демократичній теорії соціалізму, зокрема, в питанні розподілу продуктів. У своїй праці у розділі IX “Розділ продуктів у будучій державі” К. Каутський зазначає таке: “Наші противники повинні б доказати, що рівний розділ продуктів є конечним наслідком соціалізму” [4, с. 70]. Отже, К. Каутський та усі соціал-демократи відкидають *зрівнялівку* в зарплаті: враховують лише кількість і якість роботи, а це вже вносить різницю у заробітній платі. Проте автор використовує форми плати, які простежуються в капіталізмі і які можуть бути за деякої модифікації використані за умов соціалізму. Він пише: “Всі форми теперішньої плати: плата за годинами чи за штуки, спеціальні премії за працю понад загальний наділ, різnorodні відплати за різні роди праці – всі ті форми сучасної плати, де в чому змодифіковані, буде можна цілковито приложити і в соціалістичній спільності” [4, с. 70]. Саме тут В. Черкезов закидає К. Каутському, що той, по суті, не бачить різниці між капіталізмом і соціалізмом, оскільки він переносить ті форми плати, властиві для капіталізму, на умови соціалізму. “Перепрошуємо пана філософа

“наукового соціалізму”! Система плати може бути приложена у їх соціал-демократичній державі, так як прикладається в теперішній державі експлуаторській і капіталістичній, але ніколи в суспільності соціалістичній [4, с. 70]. На думку В. Черкезова, К. Кавтський та його соціал-демократичні однодумці підтримують позиції, які відводять їх від соціалізму. “Автор і його приятель дурять себе й других, твердячи, що їх держава демократична, по-воєнному зорганізована, з захованою системою плати має ще якийсь зв’язок з соціалізмом” [4, с. 70].

Як висновок, В. Черкезов протиставляє німецьким соціал-демократам соціалізм “перших його апостолів”: “Соціалізм продукції перших його апостолів кладе своєю основою право кожної людини до свободи без обмежень, до повного і гармонійного розвитку; він противиться всякому визискуві чоловіка чоловіком, суспільністю, державою; він противиться особливо системі плати за роботу. Плата є основою капіталізму. Допускаючи її до своєї держави ви, панове, зфальшували основну думку соціалізму: замість емансипації ви бажаєте завести дисципліну і субординацію, замість солідарності – порядок і тісноту казарми, замість економічної рівності – привілегії, і через се ви зрадили справу народів, домагання терплячої людськості” [4, с. 70–71].

На цьому І. Франко закінчив виписки з брошури В. Черкезова, яка має винятково полемічний характер і містить критичний аналіз поглядів німецьких соціал-демократів. Хоч у деяких випадках можна спостерігати, що В. Черкезов дещо неточно передає думки Ф. Енгельса, зокрема, про рабство, роль насильства, економічний чинник, можливо тому, що репрезентує їх узагальнено і неконкретно, проте цілісний аналіз поглядів соціал-демократів подає критично, що важко спростувати.

Аналізуючи брошуру В. Черкезова об’єктивно і без будь-яких тенденційних натяжок, І. Франко наголошує, що “у всякім разі, коли приведені в брошурі цифри і цитати з питань соціал-демократичних не виссані з пальця, а правдиві (сего ми в отсій хвилині не можемо сконтролювати), то нею нанесено соціал-демократизмові тяжкий удар” [4, с. 71]. І. Франко сприймає

брошуру В. Черкезова не прямолінійно та беззастережно, а як науковець, з розумінням того, що незалежно, чи це погляди соціал-демократів, чи їхніх противників федералістів, у тім числі В. Черкезова, – їх треба розглядати уважно та об'єктивно, розкриваючи їхню наукову й теоретичну вартість у світлі вимог історичного розвитку суспільства. Далекий від того, щоб сприймати брошуру В. Черкезова за чисту монету, І. Франко все ж віддає належне його критиці соціал-демократів як не безпідставній і не єдиній. “Такі удари від людей прихильних соціалізму йдуть тепер чимраз частіше, і нам здається се об'явом вельми корисним: правдивий соціалізм, ідея будучого братерства людського може виграти на тім, коли люди позбудуться ілюзій і хибних доктрин” [4, с. 71].

2. Чи “Маніфест Комуністичної партії” – науковий твір?

Варто наголосити на праці І. Франка “До історії соціалістичного руху”, яка була першим кроком на шляху реалізації задуму дати інформацію про соціальні теорії, соціалізм, соціал-демократизм для читачів Літературно-наукового вісника і для галицького громадянина загалом. “Розпочинаючи в Літературно-Науковому Віснику ряд розвідок та рефератів про поодинокі питання з обсягу суспільного життя та соціальної політики, ми зазначаємо відразу, що не думаємо давати ніякого систематичного курсу тих питань і не бажаємо робити пропаганди чи то для соціалізму, чи проти нього. Ми бажали б лише зацікавити наших читачів тими переважними справами, заохотити освічених до читання основних праць на дотичні теми, а освічуючи принагідно то се, то те питання, виробляти в умах ту об'єктивність та неупереджену, але не тривожну, цікавість до досліджування правди, що повинна ціхувати освіченого чоловіка, а в справах соціальних, громадських ще більше, ніж деінде” [5, с. 123–124].

Отож, такою статтею І. Франка була праця “До історії соціалістичного руху”, надрукована в “Літературно-Науковому Віснику”, книга II, за березень 1904 р. У ній І. Франко знову проаналізував соціал-демократизм і марксизм загалом.

І. Франко починає свою статтю з огляду соціалізму як суспільного явища. “Соціалістичний рух, що з обсягу політичних та економічних теорій перейшов уперше на поле свідомої організації пролетарів у невдалій пробі Бабефа та його товаришів в часі великої французької революції 1794 р., зробився відтоді характеристичною появою, що тягнеться через усе XIX століття, раз-ураз поглиблюючися та охоплюючи ширші поля людських інтересів” [5, с. 121]. У своєму подальшому розвитку соціалістичний рух посилюється, розгортається, стає могутньою силою, викликаючи різні, часто суперечливі почуття: надію і страх. “Проклямований зразу як філянтропія, як постулат християнської любови і справедливости супроти бідних і покривджених, він у XIX віці робиться філософією найлівішого крила гегеліанців, світоглядом цілих поколінь учених, релігією мільйонних мас, робиться могутнім двигачем політичного та соціального розвою, окликом боротьби, для одних найвищим ідеалом, метою поступу, з якої осягненням кінчиться історія, а для інших грізною небезпекою, синонімом перевороту та побіди варварства й нового деспотизму, найбільшим ворогом індивідуальної свободи та загального поступу” [5, с. 121].

І. Франко далекий від того, щоб дивитися на соціалізм як на якусь панацею від усіх суспільних бід, як і рівно ж на якесь пекельне зло, бо й у цих теоріях можна знайти якісь елементи життєвих вимог трудового люду, викриття насильств, експлуатації та гніту, а тому обов'язком ученого є об'єктивне висвітлення цих учень з їхніми здобутками та утопічністю.

Як зазначає І. Франко, з плином часу самі соціалістичні напрями розросталися і ділилися, виникали різні дрібні секти та угруповання, що створювало нездорову атмосферу в стосунках між ними, боротьбу за впливи в суспільному житті, а головне полягало в тому, що намагання піднятися на вершини

суспільних рухів призводило до абсолютизації тих чи інших положень соціалістичних доктрин та перетворення їх у непорушні догми, до витворення культу осіб, що явно обезцінювало й умертвлювало ці вчення. “І в самих соціалістичних таборах, – писав І. Франко, – що досі звичаєм усіх нових сект і релігій (соціалізм сьогодні, особливо для мас менше освічених його прихильників, має далеко більше характер релігії, опертої на непорушних догмах та на культі осіб, аніж характер науки) виявляли найбільшу нетолеранцію не лише супроти єретиків та гетеродоксів, – і тут починаємо завважувати цікавий зворот” [5, с. 122]. Цей зворот простежувався вже у другій половині ХІХ ст. “Під окликом “фабіянства” в Англії, посибілізму та солідаризму у Франції та ревізіонізму в Німеччині йде критична праця, що, нав’язуючи зразу до тактики соціалістичних партій, звільня йшла чимраз глибше, до самих цілей організації, до основних догм та тез самої доктрини” [5, с. 122]. Адже соціалістичні ідеї та ідеали, які б вони не були привабливі та багатообіцяючі, завжди змушені поправлятися, змінюватися і навіть здавити позиції перед історичним досвідом та здобутками науки, щоб у такий спосіб утриматися на поверхні суспільного життя, а то й звільнити місце для появи нових учень. “Статистичні дослідження над будовою й розвитком сучасної суспільності і історичні дослідження над її минулим, нові методи соціологічних пошукувань над початком та розвитком людських інституцій, нові здобутки на полі розвитку етичних та релігійних концепцій людськості, нова вмілість досліджування мандрівки та перемін певних ідей протягом століть та на обширі великих країн, – усе те збагачення нашого знання щодо кількості і якості не могло лишатися без впливу також на велику ідейну будову соціалізму, здвигнену в другій половині ХІХ віку головню завдяки працям двох німецьких жидів, Карла Маркса і Ф. Енгельса¹, і покладеного в основу великого масового руху в Німеччині головню заходами третього німецького жида Фердінанда Лассаля. Праця цих

¹ Ф. Енгельс був німцем, а не гебреєм.

трьох визначних людей надає важливе історичне значення та обставина, що вони сталися угольним каменем великої організації, звісної під назвою *німецької соціал-демократичної партії*” [5, с. 122–123]. Ця партія настільки зміцніла, що стала своєрідним центром соціалістичного руху в світі.

Проте головне полягає в тому, що ця партія охоплює своїми впливами соціалістичний рух на теренах України – в московській та австрійській займанщині. І. Франко й наголошує: “Ся партія стоїть сьогодні, можна сказати, як центральна організація в соціалістичнім руху всього світу, і своїм австрійським крилом, до якого належать також соціалістичні організації австрійських провінцій, захоплює потрохи й нашу країну, коли тим часом друге її крило, російське, грає тепер визначну роль в революційнім русі також на російській Україні” [5, с. 123]. Вже це є підставою серйозного вивчення соціал-демократичного руху. “Отим-то зрозуміла річ, – наголошує І. Франко, – що соціалізм і соціалістичні організації заслуговують на пильну увагу кожного освіченого українця, який цікавиться громадськими справами і не хотів би блудити напوماцки в сутолоці нових фактів та суперечних змагань і теорій” [5, с. 123].

У цьому контексті варто пригадати, що вже була нагода познайомитися зі ставленням І. Франка до соціал-демократів у його статті “Соціалізм і соціал-демократизм”. У своїй же статті “До історії соціалістичного руху” (1904) І. Франко знову розглядає це питання у зв’язку з виявом критичних оцінок “Комуністичного маніфесту”, написаного К. Марксом і Ф. Енгельсом. Приводом до розгляду “Комуністичного маніфесту” по-служила критична стаття відомого В. Черкезова “Un plagiat tres scientifique” (“Вельми науковий плагіат”), опублікована в паризькій часописі “Le Temps nouveau” за квітень-травень 1900 р. У ній ішлося про плагіат К. Маркса та Ф. Енгельса під час написання “Комуністичного маніфесту”. Проте І. Франко поширив питання, підготувавши низку статей з обсягу суспільного життя, соціальної політики, соціалістичного руху. Для реалізації цього плану І. Франко й написав цю статтю,

яку започаткував загальною характеристикою соціалістичного руху в Європі, про що вже було зазначено.

І. Франко зосередив свою увагу на аналізі “Комуністичного маніфесту”, даючи короткий виклад його змісту, підготовки й видання. Він наголосив, що самі соціал-демократи трактують “Комуністичний маніфест” вище, як Євангеліє. Учений почав зі слів Ф. Енгельса: “Коли вірити Енгельсові і всім іншим історикам соціалізму з соціал-демократичного табору, то лютий 1848 року був моментом мало що не так важним у історії людськості, як уродження Христа або як виступлення Лютера в Німеччині. В тім місяці був написаний у Лондоні спільно Марксом і Енгельсом “Комуністичний маніфест” і разом з ним народився на світ новочасний “науковий або історичний” соціалізм” [5, с. 124]. За поглядами самих марксистів, це мав би бути епохальний твір, який возвіщав досі небачені ідеї спасіння пролетаріату, всіх трудових людей, нове вчення – “науковий соціалізм”. “Те, що було досі, до кінця 1847 р., то були соціалістичні фантазії, соціалістичний сентименталізм, соціалістичні утопії або радше *утопійний соціалізм*. “Комуністичний маніфест” Маркса і Енгельса відразу поставив справу соціалізму на твердий науковий ґрунт, показав соціалістичний лад не як якийсь неосяжний ідеал, а як неминучу дієву конечність, як необхідний вплив непоборного історичного розвитку” [5, с. 124]. Йдеться не лише про те, що соціалізм репрезентований як неохибний вплив непоборного історичного розвитку, а соціалізм породжують самі історичні закони, відкриті в маніфесті. “Сей маніфест відразу відкрив перед людством непохитні історичні закони, що елементарною силою пруть до здійснення соціалізму” [5, с. 124–125].

Проаналізуємо ці історичні закони, які так неминуче і непохитно ведуть людство до соціалізму. І. Франко їх формулює у головному викладі. Подамо їх так, як І. Франко, бо цим об’єктивним викладом він показує, власне, історичну обмеженість цих марксистських поглядів.

“Сі закони в головному такі:

1. Вся дотеперішня історія людства, се боротьба клас, боротьба поневолених, кривджених, стіснених проти тиранів, кривдників та гнобителів.

2. Вся дотеперішня культура се властиво розвій продукції матеріальних дібр; від сеї продукції залежить форма правління й поділ суспільности на верстви, залежить наука і штука, ідеали й релігії.

3. Таким робом не люди творять історію по своїй волі, але елементарна сила кожночасової продукції уробляє їх по своїй уподобі і пре їх туди, куди їй хочеться.

4. Розвій теперішньої суспільности йде від капіталізму до соціалізму; се видно з того, що великі капітали ростуть, пожирають менші і скуплюються в руках чимраз меншого числа капіталістів; натомість чимраз більші маси народа опиняються в стані пролетарів, позбавлених усякої власности крім своєї робочої сили, яку вони мусять продавати капіталістам. Працюючи для них, вони силою незламного економічного закона заробляють пересічно все лише стільки, щоб могли вижити, не більше; надвишка вартости того, що вони зроблять, іде до кишені капіталістів і збільшує їх капітал. Але ж капіталістичний устрій, зводячи маси народа до стану пролетарів, фабричних робітників, рівночасно здружує, гуртує, організує їх. З хвилиною, коли робітники пізнають, що в їх величезнім числі сила і протягнуть руку до захоплення в свої руки політичної власти, виб'є остання година капіталістичного ладу. Суспільність, себто пролетаріят перейде в нову фазу історії, в соціалізм, при якому люди вперше почнуть справді робити історію, при якому дотеперішні закони історичного розвитку втратять свою силу. І далі автори маніфесту передають цілий ряд постанов, які по їх думці в разі побіди пролетаріату можна буде поступово вводити в життя, зразу в краях економічно найбільше розвинутих, а дедалі, то й у інших” [5, с. 125–126].

Ось і готова формула соціалізму, відкриті закони, які приводять до упадку капіталізму і ствердження соціалізму, розроб-

лені заходи, яких треба вжити, щоб закріпити новий суспільно-економічний лад. Все це вміщено в маленькій книжечці за принципом “все геніальне – просте”. Справді все це просте, але водночас поверхнєве й утопічне, розраховане на те, що людина – це звичайнісінький робот, якийсь ускладнений механізм, без волі, розвиненого розуму, почуттів, усвідомлення інтересів тощо, і нею можна управляти за цими “законами”. І. Франко вже раніше критично сприймав ці положення марксизму, і про це вже йшлося: у його трактуванні і ці закони, мов чарівна палочка, що в душі економічного фаталізму призводять до упадку капіталізму й утвердження соціалізму, необґрунтована концентрація капіталу та руйнування головно середніх і дрібних підприємств, містифікація продукції як вирішального чинника суспільного розвитку і знищення волі, думки і суб’єктивної дії людини, якесь фантастичне захоплення пролетаріатом політичної влади, що відкриває шлях до соціалізму, сам “науковий соціалізм” як вияв утопізму – все це основні складові елементи схеми, яка своїм змістом відірвана від суті реального життя і є чистим утопічним утворенням, що дуже легко й спрощено обіцяє людству “рай” на землі.

У статті І. Франко зазначає, що К. Маркс і Ф. Енгельс розглядають усю дотеперішню історію людства як боротьбу класів. Проте, як же бути з тим періодом історії людства, коли класів не було, це – первісно-общинний лад, який визнають також К. Маркс і Ф. Енгельс. Вони враховують цей випадок, вносячи поправку, але тоді не “вся дотеперішня історія людства” є боротьбою класів.

І. Франко завважує, що в “Маніфесті” наголошено на визначальній ролі “продукції матеріальних дібр”, бо, власне, ця продукція визначає форми правління і поділ на класи, від неї залежить наука і мистецтво, ідеали і релігії. Де ж людина? Де її дія? Людину відсунуто на маргінес історії, над людиною навис фатум продукції. Людина підневільна цьому фатуму продукції, не має ніякої дії, ініціативи, творчості і т. п. Людина є цілковито пасивною істотою, на свідомість якої діє продукція

матеріальних дібр, так само як діє сонце, вітер тощо. Саме на цьому ґрунтується матеріалістичне розуміння історії, тобто “економічний фаталізм”.

У “Маніфесті”, як зазначає І. Франко, зроблено спробу довести закономірний розвиток суспільства від капіталізму до соціалізму: сам економічний розвиток неминуче приводить до падіння капіталізму утвердження соціалізму. Знову все відбувається фаталістично: концентрація капіталу, організування робітників і захоплення влади. Автори “Маніфесту” згадали людей, які за умов соціалізму зможуть творити історію, а всі дотеперішні закони історичного розвитку втратять свою силу. Отже, за соціалізму продукція матеріальних дібр вже не буде відігравати попередньої ролі – тепер вже вся повнота дії належатиме людині. Де ж поділося матеріалістичне розуміння історії, яке залежить від продукції, тобто економічного чинника за соціалізму? За умов соціалізму буде торжествувати воля людини? Справді, щось зовсім незрозуміле діється з концепцією матеріалістичного розуміння історії. Чи справді К. Маркс створив науково обґрунтовану та логічно вмотивовану концепцію розвитку історії людства?

Усі ці уявлення К. Маркса і Ф. Енгельса справді подібні на якісь позасвітові побажання, відірвані від реального життя людини і суспільства. Вони страждають фантастичністю, утопічністю, фаталізмом і навіть якоюсь невиразною містичністю, хоч претендують на історичний матеріалізм.

З’ясувавши головні питання самого змісту “Комуністичного маніфесту”, І. Франко переходить до питання, як він з’явився, за яких обставин був виданий і як сталося те, що новий “історичний” соціалізм виступив відразу готовий, в такій заокругленій, категоричній, необхідній формі, вискочив мов Мінерва в повній зброї з Зевсової голови?” [5, с. 126]. З огляду на це І. Франко наводить такий парадокс. У 1893 р. на Цюрихському конгресі соціал-демократії Ф. Енгельс, зазначаючи про першопричини соціалістичного руху, заявив, що “в тих часах (1843–1845) соціалізму держаться лише невеликі секти”

[5, с. 126]. У 1843–1845 роках сталося якесь незрозуміле чудо, про яке раптом йдеться в “Комуністичному маніфесті”. “Та сам “Комуністичний маніфест” представляє річ зовсім не так скромно, бо зараз на початку в ньому зазначено: “Вже тепер (1848 р. перед революцією) всі європейські держави признають комунізм як велику силу”” [5, с. 126]. За кілька років сталася фантастична метаморфоза: появилвся могутній комунізм – “велика сила”. Це могло статися, але в головах непоправних фантазерів.

Окрім цих фантасмагорій, І. Франко звертає увагу на елементарну фальшивку, яка стосується діяльності К. Маркса в часі французької революції 1848 р. І. Франко покликається на слова соціал-демократа Вільгельма Коншtedта, який також звеличує К. Маркса і “Комуністичний маніфест”, але й наводить на деякі неправдиві приклади. “Маркс, – пише В. Коншtedт, – уложив сей маніфест іменем “Зв’язку комуністів”. У маніфесті передбачено близьку революцію, справді, заки перші примірники були надруковані і розіслані, вибухла в Парижі буря, впав Луї Філіпп, оголошено республіку. Комуністам настала пора явно виступити перед народом і перемінити слово маніфесту на діло. Нова центральна влада у Парижі стояла під проводом і під пануючим впливом Маркса” [5, с. 126–127]. Зазначаючи про велику історичну вагу “Комуністичного маніфесту”, В. Коншtedт наголосив на пророцтві маніфесту про “близьку революцію”, якою нібито була революція, що відбулася у Франції 1848 р., а ще більше на тому, що нова центральна влада в Парижі стояла “під проводом і під пануючим впливом Маркса”. “Як бачимо, – зазначає І. Франко, – слова маніфесту про признання комунізму всіма європейськими державам яко рівнорядної сили були або пророцтвом натхненного візйонера, або словами політика, який стояв у центрі конспірації і дуже добре знав, що й для кого говорить. Певна річ, се знання показалося ілюзією, революція впала, а Марксові теорії не знайшли в Німеччині ніякого відгмону ані зрозуміння” [5, с. 127].

Окрім того, висловлена думка В. Коншtedтом, що революція 1848 р. у Франції, яка відбувалася під проводом і панівним впливом К. Маркса, не відповідає дійсності. Ні К. Маркс разом з Ф. Енгельсом, ні їхній “Комуністичний маніфест” не мали жодного стосунку до революції у Франції 1848 р. Та й сам К. Маркс і Ф. Енгельс це добре розуміли, бо мали надію, що їх ідеали здійсняться не відразу, а в далекому майбутньому. “Та, як сказано, Маркс, пишучи з Енгельсом свій маніфест, заявляв, хоч і не дуже виразно, що його постулати і проекти можливі до здійснення аж *по перемозі пролетаріату* (такої перемоги надіявся він у Франції) і то “nach und nach”, ступнево, і то лише в краях більше розвинутих, отже очевидно в Англії і Франції, а щойно опісля в краях більше запізнених, до яких тоді належала Німеччина” [5, с. 127].

З'ясовуючи питання написання “Комуністичного маніфесту”, І. Франко звертає увагу на суб'єктивні можливості його авторів. “Цікаво, отже, звідки Маркс, молодий тоді емігрант, не економіст з фаху, не живши довго ані в Франції, ані в Англії, міг виробити собі таке глибоке знання про економічний стан тих країн і такий широкий погляд на хід їх економічного розвитку? На се питання німецькі соціал-демократи звичайно не дають відповіді. Для них Комуністичний маніфест – перший і блискучий доказ Марксової геніальності, безпохибне євангеліє, об'явлене вибраним пророком, хоча, приміром, і сам Енгельс признавав, що позитивні постулати того маніфесту тепер уже перестаріли” [5, с. 127–128]. А це значить, що ореол євангельської непомилковості та пророцтва маніфесту поступово спадав вже за життя його творців.

Якщо неабияка ерудиція К. Маркса на час написання маніфесту вже тоді викликали запитання, а то й сумнів, то, щоб врятувати ситуацію, почали з'являтися певні думки – тихо й несліливо – у німецьких соціал-демократів про те, що К. Маркс міг використати якісь матеріали. “Щоправда, – пише І. Франко, – в останніх часах, під впливом нововіднайдених документів деякі німецькі соціалісти-демократи признають несліло, що

Маркс міг також запозичувати свої ідеї у інших, але, мовляв, і сам він не робив із того секрету” [5, с. 128]. Зазначимо, що йдеться не про те, що К. Маркс запозичав чийсь ідеї, а про те, чи він, запозичивши їх, покликався на їхнього автора, чи видав їх за свої, а автора замовчував. І. Франко звернув увагу на цей бік справи, коли цитував слова В. Конштедта: “Чи письменник украв свої думки в кого іншого, – пише цитований уже нами Конштедт, – і в кого украв їх се для історика може бути зовсім байдуже. Вплив тих думок – се головне цікавить його. Я вважаю такі докори зовсім фальшивими та несправедливими; але опрокидати їх не думаю. Напевно, Маркс узяв до своєї системи не одно від своїх попередників. Але ж здобутки науки не на те нагромаджені, щоб їх знаходити, а щоб їх прикладати в діло. Розуміється само собою, що Маркс усієї своєї системи не висав собі з пальця. Він стояв на ґрунті науки свого часу і на тім ґрунті будував далі” [5, с. 128]. В. Конштедт не заперечує, що К. Маркс запозичав в інших дослідників ідеї, і це нормально. Нормальним є і те, що він на них не покликався, бо це для науки і самої справи не має значення – головне їхній вплив на розвиток подій. Така постановка питання вразила І. Франка. “За вашим ласкавим дозволом, пане д-ре Конштедт! Історикові при оцінюванні заслуг і значення якогось діяча зовсім не байдуже, чи сей діяч дійшов до певних ідей своєю власною інтуїцією та розумовою працею, чи взяв їх звідки інде. На те він і історик, щоб слідити зв’язки суспільні й ідейні, які в’яжуть кожне людське діло з його попередниками, сучасниками й наступниками. Певна річ, се не приносить нікому почеси, коли він переймає наукові здобутки своїх попередників і далі розвиває їх, але буває ж певна границя між таким науковим перейманням і плягіятом. Коли, приміром, Маркс переймає Рікардову теорію ґрунтової ренти, вказуючи при тім на Рікардо, як на творця, і перетворює сю теорію відповідно до цілості своєї системи, дає їй почасти різне мотивування, а почасти інший обсяг, то це зовсім у порядку, і ніхто не може йому за те робити найменшого докору” [5, с. 128–129]. Запозичення ідей і відповідне покликання на їхніх

джерело – цілком нормальне явище, тому нічого оправдовувати плягіят, що так заповзято робить В. Конштедт. З огляду на це І. Франко й наводив приклад плягіяту, запозичення без покликання на автора. “Та коли Енгельс в увазі до Марксової брошури “Das Elend der Philosophie” (“Злидні філософії”, вид. – 1885, с. 26–27) пише про закон робітницької плати: “Цей закон “нормальної” плати, яка все вагається довкола *minimum* потрібного для піддержання життя робітника та для продовження його роду, *установлений був мною* вже в 1844 р. в моїх “Umrise zu einer Kritik der National ökonomie”, Paris, 1844, значить, Маркс уже тоді знав той закон”, то се вже не будування, на ґрунті сучасної науки, а просте присвоювання собі відкриття, яке ще 1819 р. зробив Рікардо, та й то розвиваючи і докладніше формулюючи давніші погляди Тюрго” [5, с. 129]. Отже, Рікардо відкрив закон заробітньої плати у 1819 р., а Марксові тоді був один рік, бо народився в 1818 р., а Енгельс ще не народився, бо народився 1820 р. То як Енгельс зробив відкриття цього закону в 1844 р., коли відкриття Рікардо тоді зовсім не був секрет в науці?

Звісно, І. Франко таких парадоксів на міг замовчувати, тим більше, що явні плягіяти в Маркса й Енгельса були відомі соціал-демократам, а ті їх або замовчували, або намагалися оправдати доволі дивними, властиво ненауковими методами.

Щоб показати наукову вартість соціалізму, В. Конштедт звертається за науковими доказами до праці Енгельса “Розвиток соціалізму від утопії до науки”. Які ж це докази? І. Франко зазначає, що Ф. Енгельс “признає Марксові два епохальні відкриття, що зробилися основою історичного, наукового соціалізму. Сі відкриття се *матеріалістичне розуміння історії* і вияснення тайни капіталістичної продукції через устанвлення поняття надвишки вартости (Mehrwerth), тобто тої вартости, яку продукує робітник і яка лишається в руках капіталіста” [5, с. 130]. Власне В. Конштедт і покликається на відкриття К. Маркса як такі, що, на його переконання, науково обґрунтовують соціалізм. “Дякуючи тим відкриттям, – пише В. Конш-

тедт, – соціалізм зробився тепер наукою, яку треба лише опрацювати у всіх її деталях і в обільнім зв'язку її окремих частей” [5, с. 130]. Соціалізм став наукою, але як бути з плягіятом, про який заговорив В. Конштедт, оскільки він не заперечив його наявності у К. Маркса і не спростував.

Варто також наголосити на плягіяті у вченні К. Маркса, який розкрив у В. Черкезову праці “Вельми науковий плягіят” (часопис *Le Temps nouveau*, 1900 р.), у якій подано широкий і детальний порівняльний аналіз “Комуністичного маніфесту” з твором “Принципи соціалізму. Маніфест демократії дев'ятнадцятого сторіччя” Віктора Консідерана написаний 1843 р.

У попередній статті “Соціалізм і соціал-демократизм” І. Франко вже репрезентував критичні зауваги В. Черкезова проти соціал-демократії. Цікаво, що І. Франко зазначив, що ця стаття В. Черкезова відіграла важливу роль у критиці соціал-демократизму. І. Франко наголосив: “Ся стаття разом з паралельними працями бельгійського соціаліста Домелі Ньювенгуйса була попередницею писань Бернштейна і німецьких ревізіоністів” [5, с. 131]. У статті “Вельми наукових плягіят” В. Черкезов продовжує цю тему: “Тепер д. Черкезов вертається до тої самої теми – критики соціал-демократизму – з іншого боку і береться доказувати, що найбільша частина думок Комуністичного маніфесту Маркса й Енгельса запозичена без подання джерел, а по думці В. Черкезова навіть перепсована та баламутно передана з іншого маніфесту, написаного в 1843 ученим фур'єристом Віктором Консідераном п. з. “*Principes du socialisme. Manifeste de la Democratie au dix-neuvieme siecle*” (“Принципи соціалізму. Маніфест демократії дев'ятнадцятого сторіччя”)” [5, с. 131]. Маніфест В. Консідерана був написаний і виданий у 1843 р., і вдруге виданий 1847 р.

В. Черкезов наголосив, що “Віктор Консідеран викладає ясно по-своєму звичаю всі підстави марксизму, того “наукового соціалізму”, який парламентаристи хочуть накинути цілому світові”, що “славетний фур'єрист справді по-майстерськи подає

нам стільки загальних поглядів, ясних і блискучих, що лиш малесенька частина його ідей містить у собі вповні всі закони й теорії марксистів, не виключаючи й уславленої концепції капіталу та цілого “Маніфесту партії комуністів”, що Комуністичний маніфест, марксистська Біблія “се тільки неглибока (*médiocre*) парафраза чисельних уступів маніфесту В. Консідерана, але навіть форму, титули розділів” [5, с. 133].

І. Франко застережливо заважив, що, не маючи під рукою брошури В. Консідерана, “ми не можемо сконтролювати всіх отих тверджень і дійти, наскільки оправданий гострий суд Черкезова про маніфест Маркса і Енгельса” [5, с. 133]. Учений бере до уваги порівняння обох маніфестів у брошурі В. Черкезова, що мають доказувати плягіят Маркса і Енгельса, і то плягіят *plena roga*, бо обидва німецькі соціалісти видають ідеї, зачерпнені з чужої книжки не за здобутки сучасної науки, але за власні відкриття...” І. Франко обмежився найважливішими паралелями, як “дотикають фундаментальних теорій Марксової системи” [5, с. 134].

Він навів такі паралелі:

“По-перше, порівнюються “паралельні уступи про історію верств суспільности від найдавніших часів” [5, с. 134]. Проаналізувавши ці уступи, І. Франко пише: “Хоча хід думок у цих уступах без сумніву однаковий, а найважливіші характеристики згідні майже до слова (К. М. вони зрештою визначаються більшою прецизією), то все таки на основі сеї першої паралелі ще не можна би говорити про плягіят, бо є мова тут про речі загалом звісні, про які Маркс і Енгельс не потребували довідуватися аж із Консідеранової брошури” [5, с. 136].

По-друге, І. Франко розглядає уступи з Комуністичного маніфесту і Маніфесту Консідерана, які стосуються подальшого розвитку суспільства: феодальних відносин та капіталізму. Учений узагальнює: “Як бачимо хід думок в обох паралелях однаковий, а у Консідерана знаходимо навіть такі речення, які досі вважалися спеціально марксистськими, приміром, анархія капіталістичної продукції, заступлення людей машинами,

пожирання майстів їх власними машинами і т. ін. Розуміється, що виклад у Консідерана ширший, детальніший; ілюструванню деяких тем, порушених у Комуністичному маніфесті кількома реченнями, він присвячує цілі розділи, приміром § 10 “Поділ суспільности на дві верстви: мале число таких, що посідають усе, і велике таких, що позбавлені всього”. Консідеран загалом не менший від Маркса майстер оперувати контрастами, та й загалом се майстерство було витвором більше французького, ніж німецького духа” [5, с. 138].

По-третє, І. Франко в наведених паралелях шукає характеристики буржуазії, її заслуг та здобутих впливів, її ненастанні пошуки ринків збуту та джерел сировини тощо. Висновок: “Хоча, д. Черкезов, поставивши побіч ті виписки, бачить у Комуністичному маніфесті “тісноту думок” та побіжність, все таки мені здається, що переворот не лише в самій економічній будові нової суспільности, але також у всіх її змаганнях та вподобаннях, доконаний буржуазією (“вона творить новий світ, відповідний до її поглядів і думок”) виправлено в К. М. з далеко більшою прецизією та консеквенцією, з далеко яснішим поглядом на консеквенції того перевороту, ніж се бачимо у Консідерана. Се й не диво адже Маркс і Енгельс стояли, так сказати, на його плечах, тому й могли бачити далше й ясніше, внести до економічної аналізи спеціально німецьку і спеціально Гегелівську діалектику та філософію історії. Та, з другого боку, не можна заперечити, що в зароді, в загальних контурах думки Комуністичного маніфесту містяться вже в маніфесті Консідерана, й історик соціалістичного руху 40-х років XIX віку ні в яким разі не буде міг минати фур’єризму та його чільних представників так легко, з етикеткою “утопізму”, наданою їм Енгельсом, як се чинено досі. Навпаки, він буде мусити завсіднати на увазі, що окрім утопічних плянів, фаланстерів і. т. д., мислителі тої школи дуже бистро і глибоко дивлялися до хиб сучасної їм суспільности і що їх критикою в дуже значній мірі покористувалися автори К. М., хоча й дали тій критиці подекуди розкішну форму та ширший обсяг” [5, с. 140–141].

По-четверте, І. Франко зазначає про наявність у Консідерана основної теорії Марксового соціалізму, теорії боротьби класів економічних криз у тогочасному суспільстві, що знайшло своє відображення в теорії К. Маркса. І. Франко пише: “Щоправда, Консідеран не посувається так далеко, як Маркс і Енгельс, не прокламує загальної аксіоми, що вся дотеперішня історія людства та історія класової боротьби; можливо, що таке узагальнення він разом з многими теперішніми істориками узяв би невірним, але класовий антагонізм, як основне явище свого часу, він бачить дуже ясно і характеризує проречистими словами. Так само й щодо значення економічних криз ми не бачимо у нього глибшого розуміння, крім простого констатування факту; навіть періодичність тих криз не бачить досить ясно; вони для нього “ендемічна” себто ненастанна хвороба. Але ж бо й Маркс і Енгельс висловлюють тут про кризи погляд далеко не непомильний і далеке ще від того розуміння, яке пізніше було висловлене в Марксовім “Капіталі” і по якому кризи се не періодичні атаки, що грозять знищити буржуазію, але періодичні потрясення, що прискорюють власне розвій капіталістичної системи, нівечачи решти цехових порядків та дрібної продукції і концентруючи чим раз більше редукційні засоби в руках нечисленних магнатів капіталізму” [5, с. 142].

По-п’яте, І. Франко звертає увагу на характеристики пролетаріату як економічного класу й політичної сили, зазначаючи, що “автори К. М. мали в Консідерановім маніфесті готові думки, готові контрасти, як слід було, як казав один старий журналіст, “скоротити й украсти”. Поперед усього зазначено тут, мабуть, за голосом Рікардо, той самий “залізний” закон про тахштит робітницької плати, що рівняється пересічному мінімуму життєвих потреб робітника, той самий закон, який пізніше Енгельс присвоював собі і який у простій логічній консеквенції містить у собі й саме епохальне відкриття Маркса, його теорію “Mehrwert” [5, с. 142–143]. Проаналізувавши порівняння паралелей Маркса і Консідерана з цього питання, І. Франко дійшов такого висновку: “Як бачимо, вмів Консиде-

ран доводити речі до крайньої консеквенції, хоча ся крайня консеквенція висловлена у нього не досить ясним економічним язиком. Перекладена на економічний язик вона значить, що доведена до крайности дешева продукція дійде до того, що робітник діставатиме за свою працю менше, ніж йому треба на життя; в такім разі він очевидно швидше чи пізніше згине, а бодай не лишить потомства; а в такім разі загальне число робітників зменшиться, а наслідком сього силою тої самої конкуренції, тепер уже між капіталістами, що потребують робочих рук, побільшить ся робітницька плата – ми матимемо той “залізний” закон періодичного надання і зростання плати, який 20 літ пізніше з такою прецизією сформулював Лассаль” [5, с. 144–145].

По-шосте, І. Франко завважує, що в Комуністичному маніфесті йдеться про ненастанний зріст пролетаріату і про джерело того зросту, але про це ж зазначено і в маніфесті Консідерана. У “Комуністичному маніфесті” наголошено на сходженні до лав пролетаріату дрібної буржуазії, дрібних промисловців, купців, рентовиків, ремісників, рільників-власників. Конкуренція і кризи роблять непевними закон самої буржуазії, а вдосконалення машин роблять становище робітників чимраз нужденнішим. Тому цілі відлами наукової класи потрапляють у пролетаріат, вносячи туди елементи поступу. У “Маніфесті” Консідерана ті самі ідеї: поступове руйнування середньої і дрібної власности, дрібного і середнього промислу, середньої і дрібної торгівлі, занепад середньої і дрібної земельної власности, конкуренція фабрикантів і її вплив на зменшення плати робітників (не більше мінімуму) тощо. У цих двох уступах чітко простежується не то що подільність, а просто явна ідентичність: як би там не було К. Маркс “запозичив” ці ідеї у Консідерана. Власне І. Франко аналізує ці паралельні уступи, показуючи кожного з них як за змістом, так і за формою.

Передусім І. Франко проаналізував позицію “Комуністичного маніфесту”. “Видержуючи консеквентно свою матеріялістичну лінію, Комуністичний Маніфест не допускає у членів

буржуазії ніякого такого діяння, що не було б подиктоване матеріальним інтересом. Звідси іде останнє речення в повищій цитаті, що силкується в'яснити факт, чому деякі члени буржуазії, от хоч би самі автори К. М., стають по стороні робітників. Та чуючи, що таке пояснення чисто ідеального змагання економічним інтересам чи радше непевністю економічного становища деяких частин буржуазії таки не зовсім вірне, автори К. М. додають: "Так, як колись частина аристократії перейшла до буржуазії, так тепер переходить частина буржуазії до пролетаріату, а власне частина буржуазних ідеологів, що змогли дійти до теоретичного зрозуміння цілого історичного руху". Розуміється, вказівка на аристократів, що перейшли були в XVIII в. в табір буржуазії, нічого не додає до пояснення факту, чому в XIX в. деякі члени буржуазії ставали в рядах (а властиво на чолі) робітників; замість одного факту маємо два факти, що їх нелегко втиснути в рамки щирого матеріалізму" [5, с. 145].

І. Франко також проаналізував погляд на це питання В. Консідерана: "У ідеаліста Консідерана се явище зовсім натурально випливає з його світогляду. Ми читаємо на стор. 20 його маніфесту: "Інтелігентні сили (серед буржуазії) прокидаються; відчуття матеріальної і моральної нужди робітницької класи і неминучі потреби зарадити їй проривається на світ... самі буржуазні верстви зрештою починають бачити, що вони не менше від пролетарів мають інтерес у тім, щоб завести в промисловій системі певні гарантії та відпорність проти наскоків фінансової аристократії". І далі на стор. 32 читаємо: "Поле соціальних ідей засівається, покривається ростками, робиться ґрунтом, на якому з кожним днем громадніше та живіше зустрічаються сильні розуми, гарячі серця, нові покоління, одним словом, усі ті, у кого в грудях живо б'ються серця любов'ю до людськості, і яких непохитне почуття призначення народів веде на славні шляхи будучини".

І. Франко показав дві діаметрально протилежні позиції – матеріаліста К. Маркса й ідеаліста В. Консідерана, проте за своїм змістом все ж таки співзвучні. "Як бачимо, тут вихід-

ні точки авторів Комуністичного Маніфесту і В. Консідерана різняться діаметрально, а проте в обох маніфестах зазначено той самий факт дуже схожими словами” [5, с. 146]. За характеристикою І. Франка світогляд В. Консідерана відзначався гуманізмом, більшою реальністю розуміння історичних та суспільних відносин, ніж це можна побачити в “Комуністичному маніфесті”. “І хоча спроба признати, що ідейний матеріал, зложений В. Консідераном у його трактаті, Маркс і Енгельс обробили зв’язкіше та логічніше, поставили на чисто розумову підвалину, то з другого боку історик соціального розвитку другої половини ХІХ в. буде мусіти признати, що ентузіаст-фур’єрист Консідеран, маючи вихідною точкою своїх розумувань чуття чи, які він каже, “вірний інстинкт”, таки ліпше вгадав будучину, ніж холодний доктринер Маркс” [5, с. 146–147].

З огляду на це він розкриває контрастні міркування К. Маркса та В. Консідерана про історичний розвиток. Що є характерним для поглядів К. Маркса? “По Марксовому розумінню розвій економічних і соціальних відносин з фатальною конечністю мусить іти до загострення суперечностей, до збільшення визиску з одного і централізації капіталів з другого боку, до чим раз більшої нужди (*Verelendung*) мас і до остаточної катастрофи” [5, с. 147]. Погляди В. Консідерана такі: “По думці Консідерана сама буржуазія матиме інтерес у тім, щоб лагодити контрасти, обмежувати анархістичну боротьбу всіх проти всіх, розвалу свобідною конкуренцією, і запобігти руйнуючим кризам та катастрофам” [5, с. 147].

Проаналізувавши погляди К. Маркса та В. Консідерана і взявши до уваги історичний досвід, І. Франко надає перевагу В. Консідерану. “Сьогодні, коли від написання Комуністичного Маніфесту минуло звиш пів століття величезного розвитку, можна сказати сміло, – наголошує І. Франко, – що правда більше по стороні Консідерана, ніж Маркса, що почуття не лише власного інтересу, але й ширшої справедливости та гуманности грало в тім розвитку далеко не більшу ролю, ніж се хотіли признати соціал-демократичні доктринери” [5, с. 147].

І. Франко звертає особливу увагу на ту обставину, що В. Консідеран в останній частині маніфесту розвиває свою програмну діяльність. “Тим часом власне в тій останній частині знаходимо уступи, які, коли хочете, ще більш рішуче переконують нас про те, що автори Комуністичного Маніфесту повними пригорщами черпали з маніфесту Консідерана” [5, с. 147].

Насамперед, І. Франко показує позицію фур’єристів і в тім числі фур’єриста В. Консідерана, які “покладали цілу свою надію на добровільні організації капіталістів і робітників і відкидали ідею насильного перевороту та державної організації нового суспільного ладу указами з гори” [5, с. 147–148]. Для підтвердження цих слів І. Франко наводить думку Консідерана: “Не ходить нам про те, щоб знівечити власність. Ходить про те, щоб винайти і надати власності досконаліші, певніші, свободніші та рухливіші форми, а рівночасно більше товариські (*sociales*), доводячи у всіх сферах до гармонії інтерес індивідуальний з інтересом загальним” [5, с. 148]. Автор далі вважає, що “замість теперішньої системи власності” покласти “принцип спілковий”, тобто *колективну власність*. “Треба виробляти власність колективну, не звалюючи все в купу, не через спільність, основу на рівності (*communaute egalitaire*), але при допомозі єрархічних спілок (*association hiérarchique*), добровільних і мудро скомбінованих з різнорідних індивідуальних власностей” [5, с. 148]. Учений зазначає, що в такій постановці питання про колективну власність “автор сих слів ясно відчув небезпеки комуністичної “*promiscuite*” (перемішання) і ясно розумів, що розвій людства обік вдосконалення громадської продукції доводить рівночасно до чим раз більшого вироблення людської індивідуальности, що ся друга сторона розвою для кожного людського осібника на певнім ступені усвідомлення робиться дорожчою навіть від громадського розвою продукції і що всякий плян суспільної реформи, що не хотів би числитися з тим глибоким нахилом людського роду до автономії особистости, бо був би так само нерозумний і нетривкий, як той абстрактний марксівський капіталізм, що спрягає в одно ярмо громадську,

колективну продукцію з системою строго проведеної приватної власності” [5, с. 148–149].

Ті ідеї про колективну власність, приватну власність, розвиток людської індивідуальності, які обстоював В. Консідеран, “запозичив” К. Маркс, відповідно пристосовувавши до свого “наукового” соціалізму. Прийнявши ці ідеї, К. Маркс не збагнув їхньої гуманної суті, соціально-економічного значення, про що й зазначив І. Франко. “Та, взявши на розвагу пізніші соціал-демократичні програми, вироблені на підставі Марксових доктрин, ми можемо сказати сміло, що соціал-демократам і досі не вдалося обплести сей підводний камінь, зазначений уже 1843 р. Консідераном. Навпаки, оброблена ними програма державного соціалізму аж надто часто пахне державним деспотизмом та уніформізмом, що проведений справді в життя міг би статися великою гальмою розвою або джерелом нових революцій” [5, с. 149]. В. Консідеран наголошує на розвитку свободи людської індивідуальності та принципі спілковості “колективної власності”, остерігаючи від того, щоб знівельовати людську індивідуальність у колективі й тим більше в державнім деспотизмі.

Навівши уступи з кінцевої частини маніфесту В. Консідерана, І. Франко далі наводить окремі вислови з Комуністичного Маніфесту, щоб показати думки, які запозичив К. Маркс і як він їх адаптував у Комуністичному Маніфесті. До таких висловлювань К. Маркса належать такі: “Нам комуністам закидали, що ми хочемо знести особисту власність”. “Ми хочемо тільки змінити характер того присвоювання, що через нього робітник живе тільки на те, щоб побільшити капітал”. “На місце старої буржуазійної суспільності з її класовими різницями настане спілка, в котрій свободний розвій кожної одиниці буде услів’ям свободного розвою всіх” [5, с. 149–150]. На цей останній уступ І. Франко звертає особливу увагу. “Сей уступ, на мою думку, найсильніше доказує залежність Комуністичного Маніфесту від маніфесту Консідерана. Бо ж мета ко-

мунізму справді знести приватну власність средств продукційних, а подруге, творення таких “вільних спілок”, про які глухо згадує Комуністичний маніфест в останнім уступі, зовсім не входило в програму комуністів ані Маркса і опинилося в маніфесті якось немов через недогляд” [5, с. 150]. Саме, цей “недогляд” і показує “запозичення” з маніфесту Консідерана, які ніби поспішно здійснювали К. Маркс і Ф. Енгельс і не доглянули, що було в них під руками, і тому вписали й те, що не було властиве їхньому світогляду і навіть суперечило йому. І. Франко зазначає: “Бо ж кілька рядків перед тим К. М., вірний своєму революційному характерові, заявляє, що “пролетаріат через революцію стане пануючою клясою і як пануюча кляса *насилъно* знесе старі відносини продукцій”. А ще вище на тій самій стороні між постулятами комуністів, як 8-ма точка, стоїть найкатегоричніше заперечення всяких вільних спілок – “однакова примусова праця для всіх, заведення примусових армій, особливо для рільництва” [5, с. 150].

“Запозичення” з маніфесту Консідерана відбулися і були відповідно адаптовані, йшлося навіть про спотворення, бо в Комуністичному Маніфесті, наприклад, зазначено про “свобідний розвиток кожної одиниці”, що “буде услів’ям свободного розвою всіх”, але тут Комуністичний Маніфест в іншому місці все це заперечує і згідно зі своєю філософією нав’язує *силу, примусову працю* і т. п. Отож, І. Франко наголошує: “Хто потрафить віднайти в так організованій суспільності якийсь “свобідний” розвій одиниці, сей докаже певно дуже великої штуки. Та й загалом всевладність комуністичної держави, зазначена у всіх 10-ти точках Комуністичного Маніфесту, в практичнім переведенню означала б тріумф нової бюрократії над суспільністю, над усім її матеріальним і духовним життям” [5, с. 150]. Цей останній розділ (8-й) “Маніфесту” В. Консідерана є показовий, на що звернув увагу І. Франко, бо тут не тільки показано контрастність поглядів К. Маркса і В. Консідерана, але чітко виділено запозичення з цього розділу В. Консідерана, які містяться

у “Маніфесті Комуністичної партії” або випадково, або непродумано, а вже подальший виклад ідей К. Маркса і Ф. Енгельса, якими заперечується все те, що видається як позитивне, але запозичене в В. Консідерана, вже зовсім не піддається логіці. Взявши все це до уваги і не маючи на меті применшити наукові заслуги Маркса і Енгельса, І. Франко зазначає: “Все те, що тут сказано, не має на цілі зменшити заслуги Маркса і Енгельса. Але для сучасних і дальших поколінь добре буде, коли буде розбита легенда про їх месіянство й непомилність, про те, що вони майже з нічого створили “науковий соціалізм” і дали в своїх писаннях нову об’яву, нове євангеліє робучому народові всього світу. Добре буде, коли всі віруючі й невіруючі в нову релігію почнуть на її творців глядіти, як на людей даного часу й оточення, що черпали свої ідеї з того оточення і переробляли їх відповідно до складу свого ума, для людей свого часу. Таке глядіння зменшить у вірних і невірних партійну заїлість і фанатизм, улегшить порозуміння, а через се й працю для досягнення великого ідеалу – соціальної справедливості на ґрунті гуманного чуття” [5, с. 150–151].

Публікуючи “Маніфест Комуністичної партії”, К. Маркс і Ф. Енгельс вважали, що вони мають дати щось небувале, епохальне, оригінальне та самобутнє, щоб виробити економічну, соціальну та політичну перспективу для робітничого класу. Це дуже нелегка і непроста річ, яка потребує глибокого знання історії, економіки, соціального життя, філософії, політичних процесів тощо. Ніхто не візьметься піддавати сумніву ерудицію К. Маркса і Ф. Енгельса загалом. Проте глибше вивчення “Маніфесту Комуністичної партії” показує, що тут простежуються запозичення, слабкості, недогляд, яких не обійшли у той час ці молоді діячі німецького соціалістичного руху.

III. І. ФРАНКО ПРО РІВНІСТЬ І СВОБОДУ ЯК СОЦІАЛЬНУ ПРОБЛЕМУ

Одним з найважливіших питань, які розглядали К. Маркс і Ф. Енгельс, було питання про розвиток соціалістичних ідей, які стали предметом подальшого їхнього розвитку в теоріях німецьких соціал-демократів, у тім числі лассальянців та айзенахівців.

Щоб зрозуміти історичну позицію К. Маркса і Ф. Енгельса та їхні погляди на соціалізм, який вони витворили й вважали цілком новим відкриттям, відмінним від усіх попередніх учень про ці ж, по суті, соціалістичні ідеали, відкриттям, що в їхньому беззастережному трактуванні претендувало на якесь своєрідне євангеліє, подароване генієм цих двох діячів для порятунку всього людства, створення суспільного раю на землі, І. Франко аналізує корінні питання про рівність, свободу, усунення експлуатації та інші вчення, які передували марксистській теорії і не меншою мірою спрямовані були на порятунок людства від злиднів та голоду, експлуатації та соціального рабства, неволі та гніту, що для свого часу це було великим досягненням суспільної думки. Ще задовго до появи марксизму ці вчення з різною силою і в різному обсязі викривали гніт та експлуатацію, намагалися знайти шляхи, засоби та способи утвердження рівності, справедливості, свободи та й братерства. Всі ідеї, вимоги, проекти і т. п., спрямовані на осуд зла та утвердження добра, вже тоді предметно випередили марксизм, який з їхнього духовного багатства, по суті, черпав для себе поживу.

Саме тому І. Франко вдається до їхнього історичного зіставлення та порівняння, щоб показати роль, місце та значення кожного з тих учень у трактуванні питань рівності, свободи, справедливості тощо. У своєму часі виділяє марксистську теорію, яка нічим надзвичайним не відрізняється від усіх попередніх учень і не тільки не є євангелієм, що возвіщає щастя та порятунок людству, а таким самим, хоч надмірно претензійним, історичним явищем на шляху соціального, економічного, політичного поступу, як усі вчення. Тому для І. Франка дивне твердження про те, що всі соціалістичні вчення до марксизму є утопічними, а соціалістична теорія К. Маркса і Ф. Енгельса – науковою. Як показав науковий аналіз І. Франка, марксистський соціалізм не менш утопічний порівняно з усіма попередніми соціалістичними вченнями, а як показав досвід Радянського Союзу, марксистський соціалізм проявив на практиці свою повну утопічність із незаперечними елементами деспотизму, тиранії, тоталітаризму, що й передбачав І. Франко.

Учений виходить з того, що кожне вчення містить у собі певну вартість, але воно є обмежене суб'єктивно й об'єктивно своїми конкретно історичними умовами і часом, і вже тому не може претендувати на *абсолютність*, на незперечну наукову завершеність. Невмотивована претензійність К. Маркса і Ф. Енгельса полягає у тому, що вони самовпевнено йменували свій соціалізм *науковим*, бо він ґрунтується на матеріалістичному вченні історії, а всі інші соціалістичні вчення – *утопічними*, тому що ґрунтувалися на мріях про ідеальний суспільний лад. Проте ще залишалася значна потреба довести науковість самого матеріалістичного пояснення історії, тим більше, що це натуралістичне вчення історії ставить людину у фатальну залежність від виробництва – одностороннього економічного матеріалізму, перетворюючи в якусь безвольну істоту, залежну винятково від фатуму економічних відносин. Це вже ставить марксистський соціалізм у ряд з усіма іншими утопіями. Проте всі вчення стосувалися питання бідності й багатства, рівності

й нерівності, свободи і неволі і т. п.; всі вони критикували вади суспільного життя, шукали виходу з тяжкого стану трудового люду.

І. Франко наголошує, що всі ці соціальні антагонізми мають свою довгу історію за умов, коли відбувався і відбувається величезний поступ науки, літератури, мистецтва, матеріальної та духовної культури, невинного росту багатства й бідності. Отож, “величезні багатства, з одного боку, зібрані в неможливіх руках, і страшенна бідність, з другого боку, що душить мільйони народу. З одного боку, неробство, що привикло жити з праці інших і навіть думати не потребує само про себе, а з другого боку, тяжка, чорна, ненастанна праця, що оглуплює чоловіка, не даючи йому думати ні про що інше, крім кавалка чорного хліба. З одного боку пишній розвій науки, штуки та промислу, що витворюють скарби і достатки нібито для всіх людей, а з другого боку мільйони бідних та темних, що живуть ось тут обік тих скарбів, не знаючи їх і не можучи користати з них. Нерівність між людьми ніколи не була більша як власне в наших часах, коли думки про рівність та демократизм неохитно запанували в головах усіх освічених людей” [6, с. 23].

Зокрема, учені, діячі, “найрозумніші і найчесніші люди нашого віку” призадумуються над долею кожного народу, над тими несправедливостями, які лягають на плечі трудової людини. “Невже ж воно так мусить бути? Невже поступ мусить йти раз у раз у парі з чиеюсь згубою, з чиеюсь кривдою? Невже люди тисячі літ мучилися, мордували себе, працювали, думали та винаходили на те тільки, щоб запевнити панування та розкошування всяким Ротшільдам, Бляйхредер, Астонам та Гіршам? І невже нема ніякого способу змінити се і зробити рівновагу між поступом багатства, знання і штуки і зростом добробуту та розвою всієї народної маси? Розуміється, всі ми віримо в те, що такий спосіб можливий, хоч, певно, не легкий” [6, с. 323–324].

Кожний здоровий глузд призадумується над цим станом людського життя, що триває цілими віками. Саме тут і виникає

питання: де корінь цього суспільного зла? Де шукати причин, щоб їх усунути і тим самим уникнути несправедливості, визиску, гніту, насильства тощо.

І. Франко звертає увагу на один поширений закид на адресу бідних, шукаючи причин їхньої бідності в них самих. “Правда, часом почуєте від різних панків та полупанків думку, що хто бідний, той сам собі винен, бо він лінивий п’яниця, не дбає про себе, не щадить” [6, с. 324]. Звичайно, неробство, пияцтво, марнотратство до добра не веде, проте це поодинокі випадки, а не основний принцип, бо несправедливо всіх бідних звинувачувати в таких гріхах. “Ті панове, що говорять про лінивість бідних, повинні би поперед усього виказати ту величезну працьовитість великих багатців, що живуть весь вік у забавах та розкошах, дбаючи про власну приємність і повірюючи не лише працю за себе, але також завідування своїм маєтком – так сказати – рахування своїх грошей чужим рукам” [6, с. 324]. Адже бідні працюють у своїй масі, не марнотратять, не пиячать, а проте бідні.

Є й інші закиди, які вже полягають у пошуках нерівності у самій природі і тим самим увіковічують нерівність. “Дехто додає ще, що нерівність межи людьми все мусить бути, бо ж сама природа не творить людей рівними; одним дає більше здоровля, сили, краси, здібності, а другим менше” [6, с. 324].

Як зазначає І. Франко, “є в тім трохи правди, але дуже небагато” [6, с. 324]. Йдеться про те, що ще треба доказати ті природні здібності, таланти одних, тобто тих, що панують, і невисокі, посередні, маловартісні здібності інших, які тяжко працюють і залишаються бідними. “А ті, хто говорять про природжену нерівність між людьми, повинні б показати, чи справді ті великі багатці та магнати, се найздібніші та найсильніші люди свого часу. І тут показалося би, що маєткова та суспільна нерівність людей у нашій часі має своє джерело зовсім не в неоднаковій пильності, робучості та запопадливості і зовсім не в неоднаковій здібності – а в чімсь іншій” [6, с. 324].

Отже, в чому полягає це питання? Відповідь намагалися дати різні вчені, філософи, економісти, історики в різні часи. Зазначимо, що вже в XVII–XVIII ст. з'явилися ідеї свободи та рівності у просвітництві.

1. Ідеї рівності і свободи у поглядах Ж.-Ж. Руссо і Л. Толстого

І. Франко звертає увагу на погляди рівності і нерівності французького філософа Ж.-Ж. Руссо, який присвятив багато зусиль розкриттю причин нерівності. “Ще в XVIII віці французький учений сказав, що людська нерівність виплила з того, що люди віддалилися від природи. Первісні люди, що жили на лоні природи і підлягали її законам, були всі собі рівні, не знали несправедливого поділу багатства ні знання” [6, с. 324]. Отож, головна причина нерівності полягає в тому, що люди як частина природи відійшли від природи, почали ділити між собою землю, а далі справи розгорнулися за принципом збагачення й обідніння. Людство було б врятовано, якщо б воно змогло повернутися до природного стану. Річ тільки в тім, яким мав би бути той природний стан і чи взагалі можливо здійснити таке повернення?

Предметом уваги І. Франка стали погляди Льва Толстого, який “в наших часах поновив цю думку” Руссо, “кажучи, що всій нерівності між людьми винен поділ праці” [6, с. 324]. Лев Толстой засуджує відхід від природи, що призвело до нерівності, і вважає, що вихід від цього стану нерівності в поверненні до простого стану. Звісно, цей стан він розумів по-своєму. “Якби люди, – зауважує І. Франко, – жили всі таким життям, як російський селянин, якби кожен сам орав землю, він робив би для себе всі знаряддя і вповні вдовольнявся тим, що заробить і збере, то не потрібно би ані грошей, ані фабрик, ані великих міст, ані великих мас урядників, ані війська, ані держави. Із цього погляду, Толстой виступає також против

високої науки і против так званого панського письменства та штуки (малярства, різьби, музики та пишних будинків), бо все те для московського мужика зовсім не потрібне і на все те мужика здирають і примушують до надсильної праці. Ось тим-то Толстой радить усім людям вернути до простого селянського життя, зректися всякого панства, міських розкошів та високих наук і за самоту науку приймати Христове Євангеліє, та й то ще очищене так, як йому видається, що його проповідував сам Христос” [6, с. 324–325].

Проте, чи повернення до природного стану справді є великим щастям, чи воно можливе і чи взагалі людина будь-коли відривалася від природи? З цього приводу І. Франко зазначає: “Нема що й говорити про те, що думки Толстого і його попередника Руссо, то властиво заперечення поступу. Вони тягнуть назад і раді би звернути людей до такого стану, який їм видається природним. Вони забувають, що й теперішній стан людей також не є нічим надприродним, ані противоприродним, що й він повстав на основі великих та незламних законів природного розвою” [6, с. 425].

Як тепер трактувати ту хвалену колишню природну рівність, як її собі уявляли Руссо та Толстой, і чи справді була та рівність? “Так само забувають ті апостоли давно минулої рівности, що та улюблена їх первісна рівність зовсім не була таким раєм, як їм видається. У дикім стані чоловік зовсім не був ані рівний з іншим, ані щасливіший, приміром, від вовка, льва або коня. Він жив у вічній страсі та вічній ворожості з цілим оточенням. У темноті, бруді та занедбанні” [6, с. 325]. Про це можна судити, беручи до уваги стан життя московських мужиків, яких так виставляє Лев Толстой як *взірець* повернення до природи. “Не о много ліпше показується життя тих московських мужиків, яких бачить довкола себе Толстой і рад би до їх стану завернути і всіх людей. Темнота, забобонність, бруд, п’янство, жорстокість та несправедливість панують у тім мужицькім світі далеко більше, ніж серед ненависних Толстому містових людей” [6, с. 325].

Погляди Руссо та Толстого є лише добрими побажаннями, мріями, утопіями. “Вони ж не опираються ні на яким законі, ні на якій природній конечності, а тільки звертаються до серця і до чуття людей, жадаючи від них відразу найтяжчого, а власне відречення того, що їм мило й дороге, до чого звикли змалечку, не даючи в заміну за те нічого виразного ані ясного” [6, с. 325]. Розраховувати на те, що знайдуться адепти й охочі прийняти такі теорії, не варто, бо вони своєю суттю відштовхують людей, не даючи ніякої ясної перспективи. “Таких людей, що повірили би таким апостолам, завжди знайдеться небагато, та й вистарчить їм одна проба, щоб отверезити їх і показати неможливість осягнення сею дорогою якогось нового, справедливішого життя” [6, с. 325].

Крім того, І. Франко, порівнюючи ідеї християнства і погляди Толстого, який на нього покликається, чітко показує явний контраст між ними, а тому, як наголошує І. Франко, християнство не допомагає ні Толстому, ні толстовцям. “Навіть християнство, на яке любить покликатися Толстой, не стає тут до помочі іншим толстовцям. Первісне християнство зовсім не тягло взад, не виступало ані проти держави, ані проти суспільних порядків, але старалося піднести всіх людей вище. Воно проповідувало загальне братерство в душі і правді, піднімало людей із їх буденних матеріальних інтересів до вищого морального життя, додавало їм твердості й сили в боротьбі з різними покусами життя і тим самим було чинником поступовим” [6, с. 325]. Погляди Толстого штовхають людину в безпросвітність, у глухе життя московського мужика, в духовну відсталість. Християнство ж дає людині духовну ясність та віру в життя, живить поступ. “Натомість наука Толстого зводиться на те, що, відсуваючи найліпших людей від діяльності і боротьби в глуху закамарки селянського життя, улегшує панування здириства та кривди і навіть виразно проповідує нібито євангельські слова “не противитися злу”. Тим часом простий розум каже, що із злом треба боротися, бо інакше воно буде рости і подужає нас” [6, с. 325–326].

Даючи загальну оцінку поглядам Руссо та Толстого, І. Франко наголосив: “Зрештою погляди такі Руссо та Толстого мають за собою те добре, що неможливість їх переведення кожному відразу кидається в очі” [6, с. 325].

2. Соціал-дарвіністські погляди на рівність і свободу

Питання походження нерівності вивчали й природодослідники. Дослідження живої природи має свою давню історію, але особливого піднесення досягло в ХІХ ст. Отож, І. Франко дав цікавий, хоч короткий, виклад дослідження рослинного і тваринного світів. Особливо наголосив на ролі Ч. Дарвіна, який своїми працями вніс багато нового, зокрема, сформулював закон *боротьби за існування та природного добору*.

Ми не будемо детально розглядати Франковий виклад науково-природничих поглядів на розвиток рослинного і тваринного світів, але звернемо увагу на думку Франка, що “Дарвінова наука, з якої тут подано найзагальніший нарис, мала величезний вплив на людське розуміння живого світу” [6, с. 328]. Живий світ розуміють, але як зрозуміти та пояснити людський світ – що ж тут може сказати “Дарвінова наука”. І. Франко звертає увагу на таку деталь: “Хоч вона не витворила поняття розвою і поступу, але подала ключ для його розуміння” [6, с. 328]. Отож дарвіністи “пробували тим ключем, здобутим із вивчення живої природи, відімкнути також велику загадку людського поступу, відповісти на докучливі питання, відки взялася та страшна нерівність між людьми, чи вона потрібна, чи мусить бути вічно або чи з неї можливий який вихід?” [6, с. 328].

Відповідь сформулював вже не Ч. Дарвін, а німецький учений дарвініст *Ернст Геккель*. І. Франко передає його відповідь так: “Чоловік, щодо свого тілесного розвою такий сам твір природи, як і всі інші, і так само підлягає законам природи,

а особливо великому, всесильному законові боротьби за існування. Вся людська історія – се ненастанна боротьба, ведена різними способами, а все для єдиної цілі, аби удежати себе і своє потомство” [6, с. 328–329]. Саме так розгортається історія людського суспільства, через боротьбу за існування гинуть тисячі і мільйони людей, тисячі й мільйони громад, племен і народів, залишаючи місце для інших, сильніших, щасливіших. З погляду дарвіністів у цьому полягає джерело поступу. Сучасний стан людей є витвором віковичної боротьби за існування. Так і буде продовжуватися. У цьому полягає джерело поступу й такий поступ.

У цьому ж руслі розглядають дарвіністи нерівність як витвір боротьби за існування. “Нерівність людей між собою – це неминучий витвір боротьби; вона не є нещастям для людей, але власне основою дальшого розвою і дальшого поступу. Навпаки, рівність, коли б яким чудом далось її зробити між людьми, була би для них найбільшим нещастям, бо довела би їх до цілковитої байдужості і закостенілості” [6, с. 329]. На думку дарвіністів, сильніший завжди ліпший і має за собою право. “Природа, говорять дарвіністи, не знає жалю ані чутливості. Вона посвячує мільйони посібників на те, аби удержати при житті якусь вищу форму. Милосердіє для слабих, покривджених та поневолених, яке проповідується між людьми, – се властиво фальшиве чуття, противно природі і шкідливе для природного розвою. Свобода боротьби, то повинна бути основа людської політики. Нехай сильний показує свою силу, нехай слабий борониться або гине, суспільність не повинна в те мішатися, а з того свободного змагання витвориться дальший чимраз кращий поступ” [6, с. 329]. Пояснюючи в такий спосіб розвиток суспільства, дарвіністи увіковічують нерівність у найжорстокіших формах її прояву.

Зазначимо, що І. Франко, критикуючи дарвіністське пояснення нерівності, відкидає штучне перенесення закону боротьби за існування в його біологічному вияві на суспільство. “На жаль, пани дарвіністи, виголошуючи такі погляди, занадто

добре придивилися життю щупаків у воді та вовків у лісі, а трохи замало продумали історію людського роду і власне те, що в ній є відмінним від історії рослинного і звірячого розвою. Придивімося ж, що воно таке і на що не хочуть звертати уваги вчені-дарвіністи при осуджуванні історії людського поступу” [6, с. 329–330].

Під час вивчення творів Е. Геккеля, Г. Спенсера та інших дарвіністів він наголошує, що виживає той, хто є найвитриваліший і найсильніший і тим самим може пристосуватися до навколишніх обставин, тобто витримати боротьбу за існування. І. Франко покликається на слова Г. Спенсера: “Між усіми творами природи тривають найдовше, удержуються і розмножуються ті, котрі в данім часі найбільше приурочені і пристосовані до окружуючих обставин” [7, с. 85].

Деякі учені доходять думки, що в реальності все мусить пристосовуватися до обставин, бо інакше не виживе, не витримає боротьби за існування. І. Франко наводить слова відомого німецького ученого астронома Карла Ді-Преля, який побачив пристосування у світі неживої природи. “В сім строго науковім означенні поняття боротьби за існування, – зазначає І. Франко, – дасть розтягнутися справді на всі твори природи, органічні й неорганічні, бо й серед неорганічних творів відбувається вічна зміна, вічне переміщення сил, вічний рух, – а серед тої зміни, звісно, триває найдовше те, що можна ставити їй найбільший опір. Сей погляд зістав уже приложений до астрономії і, надіятись, принесе для тої науки чималу вартість. Молодий німецький учений *Ді-Прель* в своїй книжці “*Kampf ums Dasein am Himmel*” дуже детально виказав, що і наш систем планетарний зразу не був таким, яким є нині, і що правильний оборот планет довкола сонця не зразу такий правильний, але витворився з часом через пристосування планет до окружуючих обставин. Деякі планети, каже Ді-Прель, не попадали зразу в правильний оборот і, звихнувшись з правої дороги, мусили швидше чи пізніше вдаритись о яку другу планету. Такий удар мусив звихнути й рух другої планети; обі ті планети або збива-

лися до купи і тільки вже іншою дорогою, або розбивалися на окремі кусники, корі й досі незлічними громадами блукають в просторі і час від часу попадають на інші, великі планети. З такої-то суміші, з такого безладу повстає те, що ми зовемо ладом небесним, а що й досі зовсім ще не таке правильне, як нам здається, бо процес руйнування недобре пристосованих тіл небесних відбувається ще й досі і, очевидно, не перестане ніколи” [7, с. 85].

Усезагальна боротьба за існування в конкретних випадках має свою специфіку. Щоб пояснити життя людини, суспільства, не можна сліпо й беззастережно переносити туди боротьбу за існування в її біологічному визначенні, бо це вже різні сфери. Звісно, людина вийшла з тваринного світу, проходячи боротьбу за існування “в одній її формі – єдиничній”, а в історичному поступі далі “в другій формі – не одиничній, а *дружній*”, що вже було здруженням одиниць (спілки, асоціації) і спільній праці (кооперації). “Тільки кооперативна боротьба за існування могла запевнити чоловікові перевагу над прочими живими і неживими творами природи; тільки здруження людей в громади, племена й держави могло розвинути в них тисячні духовні спосібності, саму основу всякої культури. Недобачення іменно тої безмірно важкої форми боротьби за існування становить великий блуд дарвіністів, бо без її узгляднення виводи Дарвінової теорії не дадуть приложитися до наук суспільних, до історії, політики, суспільної економіки та етики. Іменно для того всі до теперішні проби дарвіністів на полі наук суспільних треба вважати більш або менш хибними” [7, с. 95].

Зазначимо, що боротьба за існування у тваринному світі за своїм характером відрізняється від боротьби за існування в людському житті. І. Франко в цьому наголошує: “Всі переміни устрою суспільного, хоть безмірно важні в боротьбі за існування як кожного осібника, так і цілого людського роду, мають стосункові невеликий вплив на організацію чоловіка, а на спосіб його життя. Найголовніша сьому причина, бачиться, тота, що коли звірі до всяких нових обставин мусять приноровлюватися своїм

тілом (організмом), чоловік приноровлюється до них тисячними *приладами*, котрі й становлять головну ціху його способу життя” [7, с. 105]. Отже, асоціації, товариськість, здруження, які ґрунтуються на спільній праці за допомогою знарядь праці (приладів), запевнили успіх у боротьбі за існування.

І. Франко наголошує, що ці своєрідно людські якості не є природженими. “Арістотель називає чоловіка *ξῶον πολιτικόν* т. є. звіром суспільним; деякі з нинішніх учених також стоять на тім, що приписують чоловікові зроду товариськість (*die Geselligkeit*). Нам здається, що краще буде, разом з Кантом, відмовити первісному чоловікові тої товариськості і прийняти, що жив він, ховаючись по скалах та печерах, поєдинно, а згідно в хвилевих товариствах, оскільки сього потрібно було для розплоду. Товариськість, наклін до життя в громадах і державах виробились у чоловіка аж пізніше, конечно, під впливом такої боротьби за існування, котра досі була його прокляттям і мукою” [7, с. 103]. І. Франко зазначає: “Іменно вироблення *наклонів суспільних* (*socialinstinkte*), котрі з свого боку причинювалися чимраз більше до зросту і скріплення суспільного життя” [7, с. 105]. Наголосимо, що “наклони суспільні” в первісному стані людини і в її товариському бутті не могли бути закладені в готовому вигляді, а чекали часу, коли зможуть проявлятися і розвиватися. Вони виявляться як потреба самого розвитку боротьби за існування. “Пошанування для життя співгромадян, для їх особистої власності, почуття свого обов’язку, любов для своєї родини, – всі ті привички та чуття, що суть основою суспільного життя і тепер можуть уважатися вродженими чоловікові, виробилися аж з часом по довгій і важкій розвитку, в початках здруженого життя людей і утвердилися відтак в людській натурі природним добром” [7, с. 105].

У контексті такого погляду на “наклони суспільні” – здруження, товариськість, людяність, які історично з’явилися з одночасною появою громад, об’єднаних та здружених працею за допомогою знарядь, виготовлених тими ж людьми-умільцями.

Отже, змінюється сам характер і зміст боротьби за існування, бо то вже діє не одна окрема істота, а громада. “Чоловік хіба на найнижчій ступені дикости задовольнявся такою вовчою боротьбою за єствування, та й то ще хто знає, чи так; у деяких мавп ми бачимо вже життя в більших або менших громадах, серед яких видно початки певного порядку й дружності. А ціла історія людського роду, то властиво історія здруження людей, зливання одиниць і дрібних родин у громади, племена та держави. Первісна, вовча боротьба за єствування приймає в такому громадському житті зовсім інші форми, вироджує інші почуття та цілі, а поперед усього почуття єдності та дружності людського роду супроти всієї решти природи. От тим-то думка дарвіністів, що люди повинні боротися за своє єствування без огляду на *людяність*, по-вовчому, по засаді: хто дужчий, той ліпший, є властиво запереченням поступу в тій формі, в якій він самотньо можливий між людьми, і значила би властиво цофнення чоловіка на становище вовка або дикуна” [8, с. 348].

Отож, беззастережне перенесення дарвіністами біологічної форми боротьби за існування на людину як суспільний феномен не може пояснити об’єктивного розвитку людського суспільства, а тим самим не може розкрити причини нерівності між людьми, увіковічуючи її як біологічне явище. Їхня спроба пояснити цю нерівність покликання на природну нерівність людей також нічого не додає. Тут відбувається змішування природної та суспільної нерівності. “Абсолютна нерівність – це такий абсурд, якого й збивати нема потреби; адже ж уже сама природа творить нас абсолютно нерівними, бо ж нема двох людей абсолютно однакових. Але ж нерівність буває двояка: природна і суспільна. І коли природної нерівності ми не в силі вирівняти, ба навіть вона в значній мірі являється добром для людей, то з суспільними нерівностями діло стоїть інакше; тут розвій, з одного боку, витворює і побільшує, а з другого – вирівнює та влагоджує їх. Феодальний устрій зніс суспільну нерівність між паном і невольником і поклав натомість нерівність між феодалом і васалом, між паном і підданим. Капіталізм

зніс ту нерівність, але витворив нову – між капіталістом і пролетарієм” [8, с. 398]. Отож, соціальні нерівності не є вічними, вони міняються; кожна епоха має соціальні нерівності, а завдання полягає у тому, щоб їх якнайбільше згладжувати, хоч зробити соціальну рівність абсолютною – це є лише ідеал, який ніколи і ніде не буде досягнутий. Усі змагання людей ставлять за мету “тільки усунення соціальних нерівностей, нерівних шанс праці та заробкування, зовсім не стояли на тім, щоб і результати праці кожного чоловіка, значить і його здобутки та заслуги, були однакові” [8, с. 399]. Це означає, що не треба змішувати природних нерівностей із суспільними, а їхнє джерело зводити до біологічної боротьби за існування.

На думку І. Франка, дарвіністи не дали позитивної теорії вирішення питання усунення нерівності й утвердження рівності. Вони абсолютизували нерівність як відношення сильнішого і слабшого, переможця і переможеного в душі біологічної боротьби за існування, тобто біологізації суспільного життя. У їхніх поняттях – це постійний природний стан суспільства, в якому ніхто не вилучений із системи зоологічної боротьби за існування, бо сильніший може натрапити на ще сильнішого: нині він пан, а завтра пропав. У тій постійній зоологічній метушні ніхто не певний за свій завтрашній день, нерівність є своєрідним фатумом, який тяжіє над кожним і кожного може зіпхати з позицій сильного на позиції слабого, або й зовсім знищити. У цьому котлі, де панує принцип нерівності, немає нічого постійного, окрім нерівності.

3. Анархістські погляди на рівність і свободу

Важливе місце в дослідженні І. Франка посідає *анархізм*, який вважає головним питанням рівність і свободу. Анархізм викликав різні почуття у різних людей у різні часи. До анархістів належали французький географ Елізе Реклю, російський

князь П. О. Кропоткін, а головним засновником анархізму був Петро Прудон – відомий французький письменник.

Анархісти вбачають зло у владі, в тім, що “один чоловік старшує над іншими і може його всилувати зробити те, чого йому не хочеться” [6, с. 330]. Передаючи основні положення анархізму, І. Франко пише: “Власть робить чоловіка жорстоким, немилосердним, завзятим, сліпим на нужду і глухим на плач мільйонів. Вона обмежує свободу і права громад на користь повітів, свободу повітів на користь країв, свободу країв на користь держав, а свободу і права тих держав на користь невеликої горстки виробранків, що чи то з уродження, чи з щасливого випадку дісталися на верховодне становище” [6, с. 330–331]. Анархісти вважають суспільними бідами нерівність, гніт людини, визиск, обмеження свободи, нівечення людської особи, спотворення душі, обмеження політичних прав і т. п. Це все заслуга влади.

Як зазначає І. Франко, анархісти справді прагнуть поліпшити долю людей, і вибір засобу не потребує значних зусиль. Логіка анархіста проста: оскільки влада – джерело всіх несправедливостей, її треба скасувати, і все буде добре, позбутися її неможливо, бо сама ж влада органічно виростає із самого життя людей, об’єднаних у певному суспільно-економічному організмі, який у своєму функціонуванні повинен ґрунтуватися на певних організаційних засадах та важелях управління. І. Франко наголошує на тому, що треба передусім зрозуміти, що “таке власть”, а вже потім зазначати про її скасування. “Бо коли придивитися ближче, то власть одного чоловіка над другим, се той сам поділ праці, в якому ми бачимо ядро всякого поступу, тільки бачений із другого боку. В кожному господарстві, де працює разом кількоро людей, кождий робітник робить свою роботу, але мусить бути хтось один, хто дбає про цілість господарства, веде рахунки, визначає працю поодиноким робітникам. Той один може бути притім і сам робітником, працювати разом з ними: маленький поділ праці в господарстві, той власть його маленька. Чим більше господарство, чим більший

поділ праці, тим більша мусить бути власть того, хто дбає про цілість і про порядок у ній. А громада, повіт, край, держава, се великі, іноді величезні господарства, що обертають тисячами мільйонів грошей, де ухилення одного чоловіка може принести не обчислені шкоди цілості і для того й власть виконуюча мусить бути велика, дрібніші часті мусять підлягати більшим. Се діється не силою, не примусом, се в значній часті виросло з довгого, тисячолітнього розвою; так, як величезний дуб, що своїм тягарем давить землю, а своєю тінню приглушує дрібні ростинки коло свого коріння, не чинить сього зі злої волі, але силою свого росту і розвою” [6, с. 331]. Отже, влада виникає не для того, щоб придушувати, гнобити та експлуатувати людину й народ, забезпечувати панування експлуататорів, служити панівному класові, а з життєвої потреби організувати економічне та суспільне життя народу, забезпечити лад і порядок у суспільстві. Без влади суспільство не може обійтися, бо влада – це організація управління суспільством.

Водночас І. Франко розглядає ще інший бік влади, пов’язаний з її *представництвом*, наголошуючи на тому, що владу і її представників (царі, королі, президенти) не треба утотожнювати. Хибність утотожнення влади з її представником породжує хибність думки про те, що усунення царя приводить до усунення влади і ліпшого становища народу. “Розуміється, думка тих анархістів, які міркують, що, усунувши одного-другого короля чи царя, тим самим знищать власть і доведуть до поправи людської долі, так само глупа та дитяча, як коли би хто, порізавши або спаливши мій портрет, гадав, що зарізав або спалив мене самого. Власть у державі, то не особа її пануючого – чи то буде цісар, чи король, чи президент, – навпаки, той пануючий, це лише, так сказати, портрет, символ власти, а властиво того поділу праці, того стану освіти та господарського розвою, який панує у цій державі” [6, с. 331–332].

І. Франко дійшов висновку, що змішування влади і пануючої особи призводить до цілком хибних, безперспективних і шкідливих наслідків дій анархістів. “Ніякими бомбами,

штилетами та револьверами не змінити цілого суспільного будинку; отже, всі кроваві діла анархістів, навіть лишаючи на боці їх жорстокість і нелюдяність, тим ще злі, що зовсім безжиточні і не досягають ніякої цілі. То значить, не досягають доброї цілі, про яку, може, думає дехто з тих убійників: зате часто вони роблять велике зло цілій суспільності, збільшуючи тиск та кривди, бо ж пошкодити людям усяка власть може далеко легше, ніж допомогти” [6, с. 332].

Учений розглядає погляди й тих анархістів, які висувують м'якші та стриманіші вимоги щодо скасування влади, думають над тим, як використати позитивне держави, обмежуючи чи скасовуючи шкідливе. Анархісти виходять з розуміння суті людини, яку не так просто збагнути та зрозуміти, проте зважають на очевидні особливості людини як природного явища.

Передусім вони враховують те, що “кожна людська особа сама для себе цілий світ, кожда в своїх очах має право жити як їй хочеться, розвиватися як може і все, що обмежує, стіснює її – шкідливе” [6, с. 332]. Проте є ще інша природна особливість людини, яка також має істотний вплив на її свободу. “Але чоловік – громадський звір, він живе на світі не сам, а в родині, в громаді; для родини, для громади він мусить віддавати частину своєї свободи і свого особистого права. Треба лише, щоб він віддавав якнайменшу частину” [6, с. 332].

Ці два положення анархістів лягли в основу концепції, згідно з якою визначають місце людини в суспільстві. “Отже, чим менше тих людей, для яких він мусить стіснювати себе, тим ліпше. Чим більше начальства над чоловіком, тим менше він свободний, хоч би жив і в найрадикальнійшій республіці; чим менше начальства, тим більше свободи. Коли чоловіка присяде велика родина, то він тоді стається її невільником; а що ж сказати, коли над ним і його родиною старшує громада і власть громадська, над громадою повіт, над повітом край, над краєм держава” [6, с. 332].

Як зазначає І. Франко, ці анархісти визнають владу, але вважають, що вона мусить бути якось обмеженою для добра і свободи людини, щоб її не пригнічувати. “Коли вже мусить хтось старшувати над чоловіком і його родиною, то хай тої старшини буде найменше і най вона буде найближча, і то в усьому рівна йому, не вічна, а тимчасова, вибрана на якийсь час і одвічальна перед ним. Таким способом самотнім і найвищим осередком влади, по думці анархістів, повинна бути *громада*, в якій члени мали б рівні права і завідували б своїми правами через виборну старшину” [6, с. 333].

Йдеться передусім про те, що на перший план висувують *громаду* з рівними правами для усіх та з виборною старшиною, і вона набуває рис *автономії*: “Автономія громад – то головна основа ліпшого ладу і щасливішого життя людей” [6, с. 333]. Проте автономія громад не може звести громади до самодостатньої окремішності, самозамкнення, автаркії, бо саме життя усіх громад породжує міжзв’язки у різних відношеннях, що проводить їх до об’єднання. “Кожда громада живе сама для себе і дбає сама за себе і за всіх своїх членів. Оскільки вона стикається з іншими громадами, має з ними спільні інтереси або якісь незгоди, остільки входить з ними в умови або в згоду, як рівний з рівним, добровільно і без примусу, лише з огляду на спільну користь або спільну небезпеку. Так само в’яжуться в більших справах цілі повіти з повітами, краї з краями – і так повстає, знизу вгору, велика держава, яка держиться купи не силою примусу, війська, платних урядників, але силою спільних інтересів громад, повітів, країв, силою так званого *федералістичного устрою*” [6, с. 333].

Отже, на думку анархістів цього напрямку, автономно-федералістичний устрій має забезпечити необхідні права та свободи громадян. “Нема що й казати, – зауважує І. Франко, – що якби всі люди були високоосвіченими, добросердними, здоровими на душі й на тілі, то такий устрій міг би бути для них добрий. Він, певно, й минеться ідеалом людського громадського устрою на різні віки і як всякий ідеал ніколи не буде

вповні осягнений” [6, с. 333]. Справді, щоб утвердити в суспільному житті такий лад, люди мусять бути для цього ідеально підготовані в усіх відношеннях. “Та тепер, коли маємо діло з людьми темними, здеморалізованими і в величезнім розмірі хорими тілом і духом (найбільша частина тих хорих навіть не знає про свою хворобу і вдає з себе здоровісіньких, а іноді такі хорі робляться проводирями народу, високими урядниками та органами власті), – такий устрій попросту неможливий, не простояв би ані одної днини, і якби яким чудом заведеного його, скінчився б величезною змішаниною і загальним безладдям” [6, с. 333].

І. Франко наголошує, що автономно-федералістичний устрій сам собою, своєю власною природою ще не веде до щастя. Крім того, може принести багато лиха, звести всю суспільно-державну справу до упадку. “Що федералістичний устрій сам собою не мусить вести до добра, а навпаки, може вести до великого лиха, маємо добрий приклад на старій Польщі. І там головною основою державного устрою була так звана шляхетська вільність та рівність, і там кождий шляхтич у своїх добрах був найстаршим паном і не признавав над собою майже ніякої власті і там повіти в’язалися від часу до часу в конфедерації для осягнення своїх цілей, і там ухвала державних законів, податків та війська залежала від доброї волі репрезентантів краю, і кожда ухвала могла бути спинена голосом одного репрезентанта. А проте сей устрій допровадив не лише до повного поневолення селян, але також до упадку міст, до нового безправства між самою шляхтою і нарешті до того, що Польщу, без скарбу, без війська, безладну, розірвали між собою сусідні держави. Конституція 3 мая [1791 р.], навіть якби була введена в життя, не була би багато помогла, бо не змінювала анархістських основ державного устрою” [6, с. 333–334].

І. Франко своїм аналізом показав, що анархісти поставили низку гострих і важливих питань з обсягу економічного, соціального, політичного, духовного життя, прав та свобод людини, висунули вимогу зміни суспільного ладу, щоб звільнити

людину від безправ'я, насильства та визиску, забезпечити права та свободи громадян. Ці вимоги збуджували думку, штовхали до боротьби за кращу долю. Проте самі анархістські концепції та проекти творення суспільного устрою були безперспективними, утопічними і в окремих діях навіть шкідливими, тобто зовсім не були порятунком для людини.

4. Погляди комуністів на рівність і свободу

Комуністи також зайняли певне місце в історії людства, обстоюючи свій ідеал людської справедливості та усунення нерівності, визиску, бідності і гніту. Як зазначає І. Франко, комуністичні ідеї мають давню історію. Ще грецький філософ Платон висловив ці думки, слід комунізму видно в християнській громаді в Єрусалимі по смерті Христа. У XVII ст. детальні накреслення комуністичного ладу зобразили англійський учений, політик Томас Мор та італійський монах Томазо Кампанелла, а в XIX ст. французи Фур'є, Сен-Сімон і його учні Базар та Анфантен, а далі історик Луї Блан, англійський Роберт Оуен та ін.

Як зазначає І. Франко, комуністи вважають, що "все зло в людській суспільності походить не від поділу праці, а від поділу власності" [6, с. 334]. У попередніх часах, коли людина напрацювала якийсь достаток, то вона мала його як свою власність. "Власність якогось чоловіка була вповні витвором його праці, та й не диво, що він мав на неї повне право" [6, с. 334]. Що він напрацював, з цього жив, а "чого сам не зужив за життя, те велів собі по смерті класти до гробу, тоді можна було говорити про повну власність" [6, с. 334].

Справді, часи змінилися, змінилося виробництво і його характер. Комуністичні теоретики виходять, передусім, з того міркування, що внаслідок поділу праці, виробництво має суспільний характер, тобто продуцент виробляє певний продукт не для власного вжитку, а для продажу, щоб ним користалися

інші споживачі, які цього продукту не виробляють. “Ані один чоловік не живе виключно своєю власною працею. На його виживання, одягу, помешкання, виховання та заробкування складається праця соток поколінь. Ми сіємо нині хліб на полях, управлених перед тисячами літ, живемо в домах, побудованих нашими батьками, дідами й прадідами, їздимо по дорогах та мостах, збудованих старинними римлянами або новочасними німцями, бельгійцями та італіянами, одягаємося в сорочки з американської бавовни, пряденої в Англії, ткані в Шеську, або в матерії, вироблювані у Франції косимо стирийськими косами, краємо англійськими ножами, оремо німецькими плугами, наші жінки й дівчата носять на шиї французькі коралі або венеціанські скляні перли і т. п. І навпаки, наш хліб їдять німці, наше м'ясо – віденці та берлінці, наші покладки – парижани та лондонці, наші яблука йдуть до Будапешта та до Вроцлава. Що тут власність і чия вона? Все перемішане, все не є виключно нічиє, все спільне, бо виплило зі спільної міжнародної праці” [6, с. 334–335].

Проте є ще інша засада, яку враховували комуністи під час формування своїх концепцій структур суспільства. “Найважливіша річ ось у чім. Кожний робучий чоловік у наших часах, – зазначає І. Франко, – робить далеко більше, ніж сам спотребовує. Робить, так сказати, для спільної скарбівні. Робітники, що напалили цегли та вапна і вимурували великий дім, зробили таку річ, що перестоїть їх і їх синів і внуків і не стратить певної вартости ще й за сто літ. Кожда фабрика виробляє товарів далеко більше, ніж могли б спотребувати її власителі і робітники за своє життя. На добре управленім полі, занятім одною громадою, звичайно родиться стільки хліба і всякого іншого плоду, що вся та громада могла би тим цілий рік жити дуже добре і ще би дещо лишилося про запас. *Власне в тій надвишці плодів людської праці понад людську потребу й лежить, по думці комуністів, основа людського поступу*” [6, с. 335].

Комуністи наголошують на тому, що створюється у суспільстві надвишка продукції, запаси. “Людськість у загальній сумі

робиться багатшою і має через те змогу чим раз більше сил увільнювати від низької щоденної праці на здобування хліба, а повертати їх на плекання науки, на політичні, громадські й інші діла” [6, с. 335]. Вони вважають, що все це можна здійснити вже тепер, але на дорозі стоїть велика перешкода, яку треба подолати. “Все те було би добре, якби в людській суспільності не було дечого іншого, по думці комуністів, зовсім поганого. Се інше – то *приватна власність*” [6, с. 335].

Проте подолати приватну власність? Сам розвиток виробництва підказує як це можна зробити. “Праця в нашій суспільності, – кажуть комуністи, – вже тепер у значній часті спільна. А плоди тої праці не спільні. Кожний чоловік робить більше над свою потребу, але не кожний забирає всю ту надвишку своєї праці на свою власність, – навпаки, мільйони й мільйони дістають із плодів своєї праці навіть менше, ніж би їм потрібно для сяк-так зносного, людського життя. Надвишку їх праці забирають собі інші, які й збагачуються їх працею” [6, с. 335]. Зазначимо, що справедливість вимагає чогось іншого: “Коли вся суспільність, – говорять комуністи, – працює спільно або майже спільно над витворенням деяких достатків понад свою безпосередню потребу, то повинна вона вся з тих плодів своєї праці не лише жити в достатку, але надто чимраз більше багатіти, бо та надвишка виробленого її працею повинна бути її спільним добром” [6, с. 335].

Саме в цій невідповідності полягає суспільне зло, всі несправедливості, бідність, гніт і т. п. “Власне з того йде все зло між людьми, що те, що повинно бути спільним добром усіх членів суспільності, загарбують у свої руки поодинокі люди. Ми працюємо, – кажуть комуністи, – як новочасні освічені люди, але розділюємо те запрацьоване добро, як вовки або як дикуни: хто більше урвав, а інших відігнав або роздер, той ліпший” [6, с. 335–336]. Йдеться про те, що, як уважають комуністи, “між способом вироблювання достатків (продукції) і способом розділювання тих продуктів між поодинокі верстви суспільності (дистрибуції) панує велика незгідність” [6, с. 336].

Цю ж невідповідність і треба усунути, “а усунути її можна лиш одним способом, а то таким, аби *спільній праці відповідало спільне вживання випрацьованого добра*” [6, с. 336]. Скасувати цю невідповідність можна тільки через усунення *приватної власності* – основного джерела всіх бід. “Приватна власність, що тепер є терном у нозі дальшого поступу, а также джерелом нерівності і несправедливості між людьми, повинна бути скасована. *Спільна праця і спільна власність* – се повинні бути основи, на яких має бути побудований новий суспільний лад” [6, с. 336].

Ось так виглядає комуністична концепція побудови рівності та свободи в суспільстві. Багато тут є привабливого, але є й такі загадки, над якими треба добре подумати. “Не досить сказати: *спільна власність*. Але хтівши цілу суспільність побудувати на тій думці або виховати в почутті конечности тої думки, треба докладно розміркувати, яка має бути та спільність, як можна її побудувати, чи має вона які відміни, які границі і які?” [6, с. 337].

Передусім виникає питання про співвідношення *спільного й особистого*, яке в комуністичних теоріях не з'ясовано. “У людській праці, і в людськім уживанні є певні межі, де кінчиться спільність і починається те, що вже “я сам”! Що я з'їм, того вже не з'їсть ніхто інший, і навпаки: з'їсть хтось інший, то вже не з'їм я. Так само й з іншими предметами безпосередньо людського вжитку, з одежею, помешканням, забавами і т. п. Значить, так далеко, до предметів безпосереднього людського вжитку комунізм не може сягати. Так само тяжко допустити його і в обсягу звичайного домашнього господарства” [6, с. 337]. До цього варто ще додати *індивідуальність* людини, яку не можна ніяк усунути. Є індивідуальні вимоги людини, які органічно пов'язуються з природним існуванням. “Відпочинок по праці конечний, і кождий чоловік бажає мати собі для відпочинку свій власний кутик, де би міг бути зовсім свобідним і не стісненим навіть своїми найближчими приятелями й громадянами. Зведення спільности, і то примусової спільности, помешкання могло би бути такою каторгою, таким нещастям для многих

людей, що комуністи по кількох невдалих пробах (одну таку пробу робили в Парижі коло р. 1840 ученики Сен-Сімона Базар і Анфантен) покинули сю думку” [6, с. 337].

Проблему *спільності* І. Франко розглядає з іншого боку. Як бути з питанням спільності здобутків праці, досягнутих попередніми поколіннями, як використовувати наступні? Цей бік спільності комуністи не розглядають, а втім воно важливе, бо без цього питання спільності залишається незакінченим, незавершеним. Отож, І. Франко зазначає: “Певна річ, у нашій суспільній праці багато спільного, багато такого, де один користується здобутками праці другого або многих інших. Але чи все тут спільне? Очевидно, що ні. Спільна хіба основа, а кождий робить на тій основі по-своєму. Що з того, що мої діди й прадіди сотками літ управляли й орали оте поле і воно, так як я маю його під руками, є властиво здобутками їх праці? Але нехай я один рік не приложу до нього своєї питомої праці і свого кошту (зерна, навозу або хоч би пимнування), чи буду мати з нього який пожиток? Ні. Що з того, що отсю машину зробив англічанин і передав мені взамін за здобутки моєї праці? А нехай я до неї не приложу ще своєї праці, кошту, вмілости, чи вона сама принесе мені яку користь? Ні, отже, до всього спільного, суспільного чоловік мусить ще доложити щось *свогого, власного*, окремого і аж тоді може мати з того якийсь пожиток” [6, с. 337].

І. Франко розглядає проблему спільного (суспільного) й особистого ще з позицій виділення особливості індивідуальної роботи, яку не можна змінити, зробити її спільною, заступити, а втім вона є такою в усіх суспільствах, у тім числі й комуністичному, має виняткове значення для розвою народу. “Є такі роди праці, – стверджує І. Франко, – де те власне та окреме у кожного чоловіка або майже однакове. Ходити за плугом, тягти косою, стояти при машині – се, хоч певно не легка річ, але знов не така надзвичайна мудрість; се, як кажуть, хто-будь потрафить. Але є такі роди праці, що вимагають окремого приготування, довголітньої науки (приміром, учительство), а іноді й науки

і вправи і пильності для них замало, коли нема вродженого таланту. Такі роди праці переважають на полі науки, штуки, навіть у техніці винахідника найчастіше мають вроджений талант, якого не мають мільйони інших людей. Така праця, хоч вона дає невичерпні скарби цілій людськості і не раз збагачує цілі краї й народи, не дасться упорядкувати комуністично, бо тут праці, думок, здібности одиниці людської не заступить ніяка інша одиниця” [6, с. 338]. Як же ж вписати такі роди праці, які пов’язані з талантами людських осіб, у комуністичну спільність. Не дивно, що цього питання для комуністів не існує.

Як зазначає І. Франко, виявилася “ще одна, може, найбільша перешкода для осущення комуністичних думок” [6, с. 338]. Ідеться про внутрінаціональні і міжнаціональні відносини та особливості заведення комуністичного ідеалу. Адже ні людина, ні народ, ні людство не є якоюсь стадною масою, якою можна обертати на той чи інший лад і якій можна беззастережно нав’язувати якусь схему, систему, суспільний лад, без урахування специфічних історичних, психологічних, традиційних особливостей тих суспільних феноменів. Саме тому І. Франко наголошує, що “коли б навіть було можливо завести таку спільність між людьми, про яку думали комуністи, то все-таки ця спільність мусила би мати певні границі” [6, с. 338]. Проте, чи в цьому випадку ця спільність була б комуністичною?

Комуністичні ідеї негативно позначаються на міжнародному житті. “Але як уявити собі потім відносини між різними народами та ступенями цивілізації? Чи й між ними буде спільність, чи ні? А коли не буде, то чи не почнеться між комуністичними суспільствами та сама боротьба та тяганина, що йде тепер без комунізму? Або коли одна суспільність прийме комунізм, а її сусіди ні? І як заводити комунізм: у одній громаді насамперед чи починати від повітів, країв, чи ждати, аж його прийме відразу ціла держава” [6, с. 338].

Проаналізувавши комуністичні ідеї, І. Франко дійшов висновку про неможливість здійснення комуністичного ідеалу взагалі. “Як бачимо, при самій думці про практичне переведення і можливі наслідки комуністичних думок (проб переведення їх на ширший розмір у новіших часах так і не роблено зовсім) показувалося стільки сумнівів і трудностей, що більшого числа прихильників сі думки не могли собі здобути” [6, с. 338].

Зазначимо, що, з іншого боку, І. Франко звертає увагу на те, що й комуністи, хоч за всієї своєї неспроможности не могли здійснити комуністичний ідеал, який уже в самій своїй суті містив свою утопічність, все ж таки зрушували суспільну думку до боротьби проти гніту, експлуатації, несправедливості. У цьому разі комуністи відігравали роль певного збудника суспільно-політичної думки. Окрім того, “вони були плодючим зерном, із якого вирости пізніші нарості – різні напрями соціалізму” [6, с. 338].

І. Франко розглянув ті основні соціалістичні вчення, які кожне по-своєму намагалися викрити джерело експлуатації, всіх соціальних бід, як і знайти той соціальний лад, який би забезпечив рівність, свободу, соціальну справедливість, людську гідність. Це були щирі наміри усунути зло й утвердити добро.

Проте всі ці вчення, хоч справедливо критикували капіталізм та викривали його недоліки, все ж не могли вказати справжнього виходу з тяжкого стану пригноблених та експлуатованих верств суспільства. Не могли вони змінити саму природу людини, яка, з одного боку, тягнеться до спільности з іншою людиною, а, з іншого, не може перебороти своєї індивідуальної сутності, втратити своєї ідентичности самої з собою, тотожності свого єства, розчинитися в колективі. У колективі вона також може бути тільки як індивідум не інакше. Тому вчення залишаються добрими побажаннями, які вселяли віру і надію в трудові верстви, але нічим не могли змінити капіталізм.

5. Марксистські погляди на рівність і свободу

У загальному контексті соціальних учень І. Франко розглядає й марксистську теорію соціалізму. К. Маркс і Ф. Енгельс стверджували, що вони створили якісно нове вчення соціалізму – “науковий соціалізм”, який заперечує усі інші теорії соціалізму як теорії утопічні, тобто ненаукові, зазначаючи, що для створення “наукового соціалізму” використали все цінне, що було в попередніх соціалістичних вченнях, в оперті на створену ними ж теорію матеріалістичного пояснення історії суспільства.

Свій аналіз марксистського соціалізму І. Франко починає з нагадування комуністичної ідеї “спільності праці і спільності уживання”, що в трактуванні комуністів – це “одинаковий лік на всі рани теперішнього громадського життя, головна основа дальшого поступу” [6, с. 339].

Проте К. Маркс і Ф. Енгельс по-іншому розглядали це питання, бо “сю спільність не всюди можна перевести” [6, с. 339]. Справді, І. Франко зауважує, що, на думку соціалістів, вся справа спільності не просто розв’язується, і не в ній суть справи, питання є значно глибшим і ґрунтовнішим. “Люди з природи не всі однакові і ніколи не будуть однакові. Повна спільність на землі неможлива і була би навіть шкідлива. Треба завести спільність лише там, де вона справді потрібна” [6, с. 339]. Проте навіть у тому випадку, коли спільність потрібна, вона не вирішує питання загалом, бо є частковою, а не ґрунтовною і всезагальною. Адже “не в тім біда, що не всі люди обідають при однім столі, не всі носять одежі з одного сукна і не всі живуть у спільних казематах” [6, с. 339]. Соціалісти вбачають біду зовсім в іншій причині, яка, на їхню думку, міститься у відносинах власності. “Біда в тім, що одні люди мають у своїх руках, у своїй власності знаряддя праці – фабрики, машини і все потрібне для вдержання чоловіка, а другі не мають нічого, крім своїх робочих рук, і мусять тамтим маючим за своє вдержання віддавати свою працю. А що та людська праця – се джерело всякого багатства і витворює того багатства далеко

більше, ніж виносить плата робітника, то відси виходить таке, що маючі люди з праці робітників робляться все багатшими та багатшими, а робітники, хоч би й як пильно та багато робили, все лишаються бідними, все дістають лише стільки, аби могли вижити” [6, с. 339]. Звідси випливає радикальна вимога соціалістів: “Скасуйте той розділ між маючими і робітниками, ту стіну, що ділить робучого чоловіка від знаряддів праці, зробімо ті знаряддя праці, фабрики, машини, копальні *спільною власністю* тих, хто в них працюють, то й усунемо головну болячку теперішнього ладу, запевнемо всім людям достаток і рівний поступ” [6, с. 339].

Саме це і є основоположними принципами “наукового соціалізму”, які відрізняють “науковий соціалізм” від попередніх соціалістичних та комуністичних учень названих К. Марксом і Ф. Енгельсом *утопічними*. “Отже, в головній основі були думки, – наголошує І. Франко, – які дуже розумно і ясно виловив у своїх працях великий соціаліст Карл Маркс. Він старався показати, як теперішня нерівність маєткова між людьми плине головню з визискування праці робітників через фабрикантів; як у тім визиску лежить джерело всіх громадських нещасть та хороб, усеї нужди, зіпсуття, темноти та кривди” [6, с. 339].

Як наголошує І. Франко, К. Маркс намагався глибше проникнути в суспільно-економічні відносини, щоб знайти відповідь на питання про причини неминучого розвитку людства до соціалізму. “Він силкувався нарешті доказати, що розвій теперішнього порядку, чи би ми сього хотіли чи ні, йде конечно до соціалізму. Багаті, по його думці, не тільки висисають соки з робучого люду, але також пожирають одні одних, більші пожирають менших, так як звірі в лісі. Мануфактура пожирає дрібного ремісника й мануфактуру, великий фабрикант пожирає і вбиває (розуміється, грошево, маєтково та торгово) менших фабрикантів у своїй околиці, так само як великий купець дрібних купців. Із сього виходить, що число тих великих фабрикантів, купців, капіталістів та багатців мусить помалу робитися чимраз меншим; рівночасно число бідних, голих, обдертих

людей, пролетарів стає чимраз більше. На однім кінці чимраз більші маєтки, згромаджені в немногих руках; на другім кінці чим раз менша горстка багатців” [6, с. 339–340].

Отже, самим ходом економічного розвитку відносин між самими власниками-капіталістами внаслідок жорстокої конкуренції завжди перемагають сильніші і, власне, кількісно цих сильніших стане менше, й кількість слабших зменшується, поповнюючи ряди пролетаріату. Звичайно, така ситуація якийсь час може існувати, але доти, поки пролетаріат і трудові маси не зрозуміють свого становища та своєї сили. “Але коли в тих масах зародиться почуття своєї кривди, своєї класової єдності і своєї сили, тоді виб’є остання година капіталістів. Ті, що досі інших позбавляли власности, будуть тепер самі позбавлені власности: величезні багатства, здобуті працею мільонів, стануться спільним добром усього робучого люду” [6, с. 340]. Проте, на думку І. Франка, К. Маркс розумів елементарні причини, які своїм об’єктивним розвитком неминуче призведуть до соціалізму.

Зазначимо, що ці основні ідеї “наукового соціалізму” К. Маркс і Ф. Енгельс виклали в “Маніфесті Комуністичної партії” (1848) разом з критикою немарксистських поглядів на соціалізм, а також К. Маркс у своїй праці “Капітал”, який був присвячений дослідженню капіталізму як формації.

І. Франко наголошує, що “Маркс у своїх писаннях не вдавався в малювання того, як саме має виглядати той будущий громадський устрій, в якому буде спільна праця без визиску і спільне вживання плодів праці без нічиєї кривди” [6, с. 340]. Теорії соціалізму розвивали учні і соратники К. Маркса, але це вже пов’язано з діяльністю німецької соціал-демократичної партії, а тому подальший аналіз І. Франком соціалістичних ідей з обсягу “наукового соціалізму” пов’язаний з діяльністю німецької соціал-демократії.

У трактуванні І. Франка “наукового соціалізму” з’являються два важливі елементи: поява німецької соціал-демократії й ідеї “народної держави”. На підставі аналізу поглядів німецьких

соціал-демократів І. Франко показує тісний зв'язок реалізації ідей "наукового соціалізму" як певного суспільного ладу з майбутньою діяльністю "народної держави", ідею якої висунули й обстоювали німецькі соціал-демократи.

Зазначимо про деяку неточність, яка, звісно, не порушує загальної картини, але її треба поправити. Йдеться про те, що І. Франко пов'язує "народну державу" з поглядами Ф. Енгельса. Аналізуючи соціалістичні погляди К. Маркса І. Франко пише: "Ширше розвивали ці думки Марксові товариші й приятелі Лассаль і Енгельс. Особливо сей останній розвинув погляд про те, що освідомлені і зорганізовані робітники повинні при допомозі загального голосування здобути перевагу в державних радах і ухвалювати там закони, які б теперішню державу, основану на пануванні одних і неволі других, на визиску і дармоїдстві, помалу або й відразу перемінили на *народну державу*, в якій би через своїх обранців панував увесь народ, в якій би не було ні визиску, ні кривди, ні бідности, ні темноти" [6, с. 340].

Цей "останній" – Ф. Лассаль, а не Ф. Енгельс, бо Ф. Енгельс і К. Маркс критично сприймали цю ідею "народної держави", про що свідчать листи Ф. Енгельса та праця К. Маркса "Критика Готської програми", а також інші матеріали. І. Франко правильно викладає соціал-демократичні думки про загальне голосування, про "народну державу", яка могла би принести "щастя" робітникам і всі трудовим верствам, але все це належить лассальянцям, які є послідовниками К. Маркса, отже марксистами, а точніше одним із напрямів марксизму.

Зазначимо, хоч між лассальянцями, з одного боку, і К. Марксом та Ф. Енгельсом, з іншого, в цьому випадку є певні відмінності у поглядах на "народну державу", проте загалом лассальянці підтримували марксизм, і тому І. Франко, не шукаючи якихось контрастів між ними, показує, що одні справу почали і заклали теоретичні підвалини, а інші її продовжують. Тому К. Маркс, Ф. Енгельс і Ф. Лассаль у поглядах І. Франка представляють одну спільну лінію, яка є стрижнем розвитку марксистської теорії соціалізму. Що ж стосується неточности

визначення особи, з якою пов'язана ідея “народної держави”, то це порівняно дріб'язкове питання, виправлення якого не змінює загальної суті справи.

Другим елементом, на який звертає увагу І. Франко, є поява німецької соціал-демократичної партії, яка поставила своїм завданням утвердити соціалістичні ідеали. “Наслідком отих наук Маркса, Енгельса й Лассаля почали німецькі робітники організовуватися в велику партію, що мала метою здобути якнайшвидше перевагу в парламенті і перемінити одною ухвалою весь громадський порядок” [6, с. 340]. Звісно, ця партія за своїм теоретичним, соціальним, політичним, економічним змістом була марксистською і в дусі марксизму діяла. “Ся партія назвала себе соціально-демократичною. Стоячи на основі Марксових соціалістичних поглядів, ся партія надіялася порушити весь народ і здобути для нього панування” [6, с. 340].

Тепер у суспільно-політичному житті актуальне питання дії німецької соціал-демократичної партії з метою здобуття шляхом використання права загального голосування державної влади та перміни її у “народну державу” як свого роду соціальну панацею, яку завзято обстоює соціал-демократична партія.

І. Франко водночас зазначає й про те, що німецька соціал-демократична партія називала себе *революційною*, розуміючи специфіку своєї революційности: не знищення держави, на відміну від поглядів інших партій, а використання її на благо народу. “Хоч називала себе революційною, – завважує І. Франко, – але розуміла революцію зовсім не так, як її розуміли, прим., анархісти. Ся партія бажала захопити в свої руки державну власть не на те, аби знищити її і дати всім горожанам якнайповнішу і найширшу свободу. Навпаки, по думці соціал-демократів, – держава розуміється, будуча, народні держава – мала статися панею над життям усіх горожан” [6, с. 340–341].

Отже, головна суть “народної держави” полягає в тому, що вона стає наче б то соціальною панацеєю для всіх громадян, які в ній знаходять щастя, справедливість, свободу, звільняються від експлуатації і т. п. І. Франко не випадково порівнює соціал-демократичну “народну державу”, яка мала б стати “раєм” для всіх громадян, з поглядами анархістів, за якими держава, яка б вона не була, є суспільним злом, а тому її треба знищити. Це два діаметрально протилежні погляди на державу, і кожний з них возвіщає земний рай для усіх громадян: один через знищення держави, а інший через її збереження у вигляді “народної держави”. Виникає запитання: чи кожна з цих концепцій своїм шляхом спроможна дійти до досягнення поставленого ідеалу?

З огляду на це важливим є аналіз “народної держави” німецьких соціал-демократів. Зазначимо, що німецькі соціал-демократи К. Маркс і Ф. Енгельс були рішучими противниками анархістів. Тому цікавим є аналіз І. Франка поглядів соціал-демократів на “народну державу” та її рятівну роль для усіх громадян.

Як уже відомо, І. Франко передає погляди соціал-демократів на “народну державу”, яка має “статися всевладною паннею над життям усіх горожан”. За задумом соціал-демократів, “народна держава” бере на себе всі функції, щоб якнайповніше забезпечити існування всіх громадян. “Народна держава” стає благодійником для всіх громадян. “Держава опікується чоловіком від колиски до гробової дошки. Вона виховує його на такого горожанина, якого їй потрібно, запевнює йому заробіток і удержання, відповідно до його праці й заслуги. Вона, знаючи потреби всіх своїх горожан, регулює, кільки й чого треба робити в фабриках, кільки вся суспільність потребує хліба й живности, кільки кождий чоловік має працювати, а кільки спочивати, а кінець кінців може дійти й до того, кільки в ній людей має родитися, аби цілість не була обтяжена, дбаючи про надмірне число дітей, і аби живі мали чим вигодуватися” [6, с. 341]. Це ті основні благодійні функції “народної держави”.

які мають мету забезпечити нормальне людське існування і привести до зреалізування соціалістичного ідеалу.

Яким же буде громадянин цієї держави? Яким буде статус його відповідно до діяльності “народної держави”. Соціал-демократична “народна держава” могутня, і вона здатна забезпечити відповідне становище громадянина. “Отся віра в необмежену силу держави в будучім устрою, то головна прикмета соціальної демократії” [6, с. 341].

Соціал-демократія упевнена, що її держава, мов чародійна сила, забезпечить гідний стан людини. “По її думці кождий чоловік в будучім устрою від уродження до смерти буде державним урядником та пенсіоністом: держава дасть йому наперед відповідне підготування; потім буде визначувати йому роботу і плату, давати заохоту та відзнаку, а на старість або в разі слабости ласкавий хліб” [6, с. 341]. Людина-громадянин з погляду свободи виглядала б елементарним знаряддям у руках “народної держави”, була б невільником у волі держави, а “народна держава” виглядала в кращому разі казармою.

Якщо відійти від повновартісних вимог свободи людини та громадянина й вищих цінностей духовности і звернути увагу на елементарні потреби матеріального і духовного життя, то для крайньо бідних елементів суспільства, для яких всі інші аспекти суспільного життя не мають особливого значення, крім фізичного виживання і задоволення елементарних потреб людської вегетації, така “народна держава” з її турботою про таких людей була певним порятунком. І. Франко стосовно цього зазначає: “Нема що й казати, є дещо привабного в такому погляді, особливо для тих бідних людей нинішнього часу, що не знають сьогодні, де дітися і що в рот вложити завтра; для тих мільонів беззахисних дітей, що виростають або зовсім без опіки родичів або терплять не раз муки і знуцання від злих, темних, п’яних або хорих родичів та опікунів” [6, с. 341].

Якщо мати на увазі такий аспект діяльності “народної держави” і такий обсяг її завдань згідно з обсягом самого соціального предмета, то вона могла б діяти дуже справно, а всі

громадяни були б задоволені її турботою. “Життя в Енгельсовій народній державі було би правельне, рівне, як добре заведений годинник” [6, с. 341]. Проте життя не таке спрощене. Воно багатогранне, складне, динамічне, насичене різноманітністю та свободою, підпорядковувати його якійсь годинниковій схемі неможливо. Тому І. Франко небезпідставно наголошує: “Але й у тім погляді деякі гачки, що будять поважні сумніви” [6, с. 341].

Передусім такої спрIMITIVізованої, функціонально спрощеної держави в нові часи не може бути, бо соціальне, економічне, політичне, культурне і взагалі духовне життя суспільства надзвичайно скомпльоване. Окрім того, суспільство складається з різних соціальних верств: бідних, середньозаможних, багатих і т. п., а також з людських одиниць з різними духовними потребами, прагненнями, запитами, нахилами, здібностями тощо. Життя людини полягає не тільки у фізичних потребах, а й не меншою мірою духовних, задоволення яких людина шукає в умовах суспільства, в правовій забезпеченості держави. Адже сутність людини, як стверджує І. Франко, є єдністю “тіла й духа”, і моністична єдність цих невід’ємних компонентів потребує адекватної самореалізації в практичному житті, для чого повинні бути незаперечні умови свободи для усіх громадян, а забезпечення цієї свободи це вже функція держави. Проте, чи соціал-демократична “народна держава” за своєю природою здатна це виконати? Саме тут з’являються деякі сумніви.

Соціал-демократична “народна держава” повинна охопити всі сфери суспільного життя і, зокрема, життя людини з тим, щоб організувати і захистити ритм роботи всіх сфер життя суспільства, в тім числі кожної людини й громадянина, забезпечити свободний розвиток людського таланту та реалізацію свободи, діяльності та творчості людського духа. Така всеохопна постановка питання передбачає спільну “народну державу”, яка бере на себе всю відповідальність за все суспільство, всевладно ним управляє; визначає всі напрямки його

розвитку, тобто неустанно тримає свою руку на пульсі суспільного життя, що дає їй змогу належно виявити тенденції суспільного розвитку в усіх його ділянках; координувати їхню дію, організувати всі зусилля громадян на виконання завдань для їхнього добра, визначати, що є корисне для суспільства, а що шкідливе, постійно дбати про те, щоб не допускати до різних вивихів у суспільстві.

Виявляється, що в тій соціал-демократичній “народній державі” криється велика небезпека для громадян, той небезпечний *гачок*, який полягає “в силі держави”, у її всевладності, а точніше в абсолютизації *сили* держави, яка перетворюється у монстра, що своєю дією стає великим тягарем для народу. “Поперед усього та всеможна сила держави налягла би страшним тягарем на життя кожного поєдинокого чоловіка. Власна воля і власна думка кожного чоловіка мусила би щезнути, заникнути, бо ану ж держава признає її шкідливою, непотрібною. Виховання, маючи на меті виховувати не свободних людей, але лише позиточних членів держави, зробилась би мертвою духовною муштрою, казенною. Люди виростали б і жили би в такій залежності, під таким доглядом держави, про який тепер у найабсолютніших поліційних державах нема й мови. Народна держава сталась би величезною народною тюрмою” [6, с. 341]. І. Франко розкрив саму суть автократизму і тоталітаризму соціал-демократичної “народної держави”. Проте зазначимо, що марксистський “науковий соціалізм”, марксизм загалом як теорія, ніс у собі не демократію, не свободу, не гуманізм і не всебічний розвиток особи, а нову форму тиранії.

І. Франко виділяє ще один *гачок*, що таїться у “народній державі”, яка його творить своєю суспільно-політичною природою, але про це соціал-демократи нічого конкретного не говорять. “А хто були б її сторожі? Хто держав би в руках кермо тої держави? – запитує І. Франко. – Сього соціал-демократи не говорять виразного, та в усякім разі ті люди, мали би в своїх руках таку величезну власть над життям і долею мільонів своїх товариств, якої ніколи не мали найбільші деспоти” [6, с. 341]–

342]. Саме тут йдеться про великий деспотичний гачок, адже деспотична влада мала б при керівництві “народної держави” всі важелі державної влади. “І стара біда – нерівність, вигнана дверима, вернула би вікном: не було би визиску робітників через капіталістів, але була би всевладність керманичів – усе одно, чи родовитих, чи вибраних – над мільйонами членів народної держави” [6, с. 342]. Справді, на місце приватних капіталістів з’явилися би нові експлуататори та гнобителі – державні всевладні керманичі, які силою своєї державної влади стали би ще не обмеженішими визискувачами робітників та трудового люду, ніж комуністи, неконтрольованими гнобителями людської свободи в політичному житті та духовній творчості.

Також є ще третій *гачок*, на який міг би зловитися увесь народ. “А маючи в руках таку необмежену власть хоч би лише на короткий час, як легко могли би ті керманичі захопити її назавсідги!” [6, с. 342]. “Народна держава” породила би соціалістичних деспотів, соціалістичних царів, і їх увіковічнювали би.

Зазначимо, що сама природа “народної держави” спричинила неминуче ще один *гачок*, який загальмував би прогрес суспільства. “І як легко при такому порядку підтягти серед людности корінь усякого поступу й розвою і, довівши весь загал до певного ступеня загального насичення, зупинити його на тім ступені на довгі віки, придушуючи всякі такі сили в суспільстві, що пхають наперед, роблять певний заколот, будять невдоволення з того, що є, і шукають чогось нового” [6, с. 342]. За умов тоталітарної системи, де панівною силою стануть керівники різних рівнів на чолі з державною верхівкою, розвиток людського духа, свобода людської думки, творча ініціатива, реалізація творчих задумів будуть у корені неможливі і фактично придушені, будуть підірвані самі основи прогресу та творчих пошуків, пануватиме перманентне відставання, а то й застій.

І. Франко дійшов висновку про те, що усі соціалістичні ідеали, пов’язані з “народною державою”, безперспективні і цілковито неприйнятні для суспільного життя. “Ні, соціал-де-

мократична “народна держава”, коли б навіть було можливим збудувати її, не витворила би раю на землі, а була би в найліпшій разі великою завадою для дійсного поступу” [6, с. 342].

Розглядаючи соціал-демократичну “народну державу” і соціал-демократизм як подальший виплід розвитку теорії марксизму, І. Франко дійшов висновку, що саме соціалістичне вчення К. Маркса містить у собі змістово-сутнісні хиби, до яких варто віднести, передусім, те, що це вчення не ґрунтується на всебічному і глибокому дослідженні та усвідомленні соціально-економічного підґрунтя, не вмотивоване морально-психологічними та природно-антропологічними особливостями людини, які К. Маркс реально не визнавав.

Зазначимо, що соціально-економічна теорія соціалізму К. Маркса дуже вузька, зведена до умов Англії, де головну роль відведено промисловості, а сільського господарства не було як і в інших країнах. “Маркс звернув головну свою увагу на фабрики й промисел, а села й рільництво полишив якось на боці. Він жив довгі літа в Англії і придивлявся англійським відносинам, а в Англії нема сел ані властивого селянства, там земля здавна перейшла на власність дідичів (лендлордів), із селян пороблено або вільних робітників, або так званих фермерів, тобто орендарів, що орендують у панів більші або менші фільварки чи ферми. При тім головну частку хліба й живности для себе Англія спроваджує з інших країв, так що селянство та хліборобство не займає там у громадянській житті майже ніякого місця” [6, с. 342]. Це робить теорію соціалізму К. Маркса незавершеною, обмеженою і аж ніяк не науковою, бо для такої теорії, що претендує на вселюдськість та незаперечну науковість, потрібне широке та всебічне соціально-економічне підґрунтя, зорієнтоване на різні країни. Така соціалістична теорія повинна бути висновком всесвітньої історії, вселюдського досвіду, розвитку соціально-економічних відносин, політичного та духовно-культурного життя народів різних країн, а не лише однієї країни, навіть якщо це високорозвинута країна, як Англія. Водночас соціалістична теорія не може видаватися за панацею, а ще гір-

ше за якесь пророцтво та євангеліє, подароване якимсь генієм людству для його порятунку. Чим вище підноситься така теорія аж до висот євангелія, тим більше проявляється її утопічність ще до того, поки вона буде втілюватися у життя.

Водночас, виявляється ще одна парадоксальна річ. “Науковий соціалізм”, складений на досвіді Англії, тобто з погляду світового масштабу локально, К. Маркс видає як вселюдське явище: досить вивчити соціально-економічне життя Англії, щоб зробити узагальнення на всі країни, на весь світ. “Треба сказати, – наголошує І. Франко, – що батьки німецької соціальної демократії Маркс і Енгельс ще в 1848 р. виступили з окликом: “Пролетарі всіх країн, єднайтеся!” Вони виказували, що нужда фабричних робітників скрізь по всіх світі однакова, значить і інтереси їх однакові” [6, с. 343]. Зробивши такий узагальнений висновок, К. Маркс і Ф. Енгельс переносять цей висновок на всі країни, без їхнього дослідження. За цією логікою стає зрозумілим, що, як зазначає І. Франко “пролетарі – робітники не мають причини ворогувати ані воювати між собою”, бо “уся ворожнеча між народами й державами йде не від бідних, а від багатих, купців, фабрикантів та урядників, або, як вони називали, – буржуазії (від французького слова *bourgeois* – замок, місто, значить міщанство, розуміється маюче)” [6, с. 343]. За твердженнями К. Маркса і Ф. Енгельса, робітники всіх країн за своєю соціальною природою приречені на дружбу, тоді як буржуазія за своєю соціальною природою експлуатанта перебуває в антагонізмі до пролетаріату і до того ж у конкурентній боротьбі між собою. Отож, буржуазія і є джерелом усіх соціальних бід, носієм усього зла в суспільстві. Цей погляд стає незаперечною догмою, за якою всі лиха й біди апіорі звалюються на плечі буржуазії. “Розвиваючи далі ті думки, вони й їх ученики доходили до того, що все те, що роз’єднує народи або роз’єднувало давніше, отже, церковні та релігійні справи, політика, національність, усе те діло пануючих верств” [6, с. 343]. Навпаки, ця догма знімає відповідальність за ці лиха з робітників. “Верстви робучі, поневолені, покривджені ніколи

не мали ані церковних, ані політичних, ані національних інтересів, але все мали й досі мають один-однісінький і по всім світі однаковий інтерес – скинути з себе віковичне ярмо неволі та визиску” [6, с. 343]. Як зазначає І. Франко, марксистки пов’язують усі ці питання – церковні, політичні, національні – з панівними класами, а для “робочих верств” залишали боротьбу за своє визволення.

Проте в цій марксистській концепції приховане питання про те, що релігійні, політичні та національні ідеали привертати увагу й робітників, але це була інтрига буржуазії, щоб відвернути їх від боротьби за своє визволення. Усвідомлюючи з часом цю буржуазну затію, робітники зрозуміли цей обман. Передаючи цей погляд марксистів, І. Франко пише: “Чим більше ті верстви приходять до розуму, тим більше розуміють, що їх дурено, вказуючи їм якісь релігійні, політичні та національні ідеали і велячи в ім’я тих ідеалів поборювати людей іншої віри, іншої держави, іншої національності. Та й ті, що вели їх на сю боротьбу, дуже часто дурили себе самих” [3, с. 343].

І. Франко наголошує на намаганні марксистів відвернути робітників від релігійних, політичних та національних проблем, які для них мали життєво важливе значення, але з погляду марксистів були буржуазною облудною інтригою, тим більше, що для них нація взагалі не мала ніякого значення, бо була нібито приречена на зникнення в ім’я інтернаціоналізму. Все, що пов’язане з політичним, національним, релігійним життям народу, потрібно відкинути, а всі зусилля робітників повинні бути спрямовані в русло соціально-революційного визволення від капіталізму.

Саме цьому має слувати *класова боротьба*, а в цьому історичному періоді – боротьба пролетаріату проти буржуазії. З позицій марксизму це не обман, а соціальна реальність, бо, відкинувши всі проблеми, пов’язані з життям народу, і передусім релігійні, політичні і, головне, національні, вони і висунули як всезагальний принцип історії людства *класову боротьбу* – чергову догму. Тому І. Франко наголошує, що з погляду марксистів “властиво

ціла історія людського розвою – се історія боротьби поодиноких верств між собою, а ще точніше, боротьби кривджених, визискуваних та поневолених робітників з кривдниками та визискувати” [6, с. 343–344].

До чого має привести класова боротьба, адже вона не є вічним процесом. Логічно класова боротьба у своєму розвитку має привести до усунення капіталізму та утвердження соціалізму. І. Франко показує цю логіку марксистів. “Коли визискувані робітники дійдуть до повної свідомості своїх інтересів і своєї сили, то поєднуються всі разом на всім світі, скинуть із себе ярмо і заведуть соціалістичний лад на світі. Значить, німецький соціал-демократизм був і є міжнародний або, говорячи латинським словом, – інтернаціональний” [6, с. 344].

Отже, І. Франко розкрив логіку марксистської концепції соціалізму, яка є узагальненням дослідженням соціально-економічних відносин високорозвинутої капіталістичної країни Англії, піднятого до рівня загальнолюдської теорії. К. Маркс підмінив одиничним загальне, тобто теоретичним узагальненням досвіду однієї країни намагався охопити всі країни, чим і показав слабкість обґрунтування вселюдського характеру, його соціалізму. В цій постановці питання більше софістики, ніж наукового обґрунтування теорії “наукового соціалізму”.

Окрім того, стосовно пролетаріату К. Маркс зазначає, що політична, релігійна та національна діяльність не його рук справа, тим більше, що це все нав’язала буржуазія, щоб відвернути його увагу від боротьби за своє соціальне визволення. К. Маркс явно утверджує нігілізм щодо нації, незважаючи на те, що це історично важливе питання в розвитку людства. Ігнорування нації, яка є історично визначеною та необхідною формою вищої організації етносу того чи іншого народу, є виявом або нерозуміння, або зневажанням цього історичного феномену з метою збереження цілості догматичної схеми соціалізму. Адже якою логікою можна пояснити саме явище інтернаціоналізму, якщо відкрито ігнорується нація, що має означати об’єднання

пролетарів різних країн, як не заперечення нації? Пролетарів виокремлюють з народу, поза нацією. Хіба це не абсурд?!

Відкинувши націю і все пов'язане з її життєдіяльністю, К. Маркс висуває як закон розвитку класову боротьбу, яка має привести до соціалізму й інтернаціонального конгломерату різних народів. Це також абсурдна догма.

З критичного аналізу соціал-демократичної “народної держави” випливає не тільки те, що І. Франко показав утопічність цієї теорії і її небезпеку для суспільства, але по суті розкрив саму теорію марксистського соціалізму як утопічну, хоч К. Маркс виходив з того, що капіталізм справді має серйозні вади, погані сторони, сіє злидні та бідність, експлуатацію пролетаріату в контрасті до казкового багатства капіталістів. Зазначаючи про негативні сторони капіталізму, К. Маркс намагається знайти вихід з цього важкого становища у створеній ним теорії соціалізму – точніше “наукового соціалізму”, яка, на думку І. Франка, не має належного науково-історичного, морально-психологічного та антропологічного підґрунтя. Хоч теорія “наукового соціалізму” багатообіцяюча, проте вона має своє місце серед утопічних учень.

І. Франко розглядав соціальні теорії, які викривали різні соціальні негаразди, хиби, кривди, гніт та експлуатацію трудового люду і водночас пропонували різні шляхи виходу з цієї соціальної несправедливості. Усі зазначені мислителі та діячі намагалися дати відповідь на ці питання у своїх теоріях. Головне полягає у тому, що всі вони в добрій вірі прагнули це зробити – відкрити шлях до добра та щастя людини, усунути кривду та утвердити справедливість. Отож, І. Франко й ставить питання: “Чого ж шукають усі ті люди? – і відповідає. – На се одна відповідь: шукають дороги до поступу, але не такого як досі. Їх не задовольняє сам поступ багатства; вони питають: а в чийих руках се багатство, хто й на що користується ним? Їх не задовольняє сам поступ науки й штуки; вони хочуть, аби наука

й штука були власністю всіх людей, прояснювали їх розум і звеселяли життя” [6, с. 345].

У цьому контексті І. Франко звернув увагу на ще одну дуже важливу річ, заактуалізовану цими вченими, це – почуття милосердя, справедливості, доброти, любови до людей, без чого також не може бути щастя людини чи народу. “Як бачимо, обік зросту багатства, науки й штуки зросло також почуття милосердя, любови до людей, справедливості. Люди починають переконуватися, що само багатство, сама наука, сама штука не може дати чоловікові повного щастя. Наскільки чоловік може бути щасливим у житті, він може се тільки в співжитті з іншими людьми, в родині, громаді, нації. Скріплення, уточнення того почуття любови до інших людей, до родини, до громади, до свого народу – отже основна підвалина всякого поступу; без неї все інше буде лише мертво тіло без живої душі в ньому” [6, с. 345]. Побудова суспільства, яке ґрунтується на свободі та рівності, а також на почутті милосердя, любови до людей та справедливості, – це справді заповітна мета вчених, філософів, філантропів Нового часу. Всі вони – кожен на свій лад – були переконані в тому, що в такому суспільстві людина і народ осягнуть своє щастя. Проте перед усіма цими добродійниками постає нерозв’язне питання: чи можна осягнути щастя в його повноті? І. Франко вважає, що жодному теоретикові не вдалося довести до завершення повноту щастя. Усі ці соціальні теорії мають ту ваду, що не можуть розкрити *практичної* сторони реалізації феномену щастя, а лише здатні подати загальні описи щастя як морального, психологічного, духовного, усякого соціального задоволення, що, звісно, не вичерпує змісту стану щастя, на що претендує та чи інша теорія і її суспільній реалізації.

Зважаючи на те, що питання щастя звучить у всіх соціальних ученнях, І. Франко наголошує на розкритті суті цього явища, з яким не можна поводитися легковажно чи свавільно, виставляючи як якусь привабливу обіцянку, щоб привернути людей. Щастя як певний стан людини викликає психологіч-

ний, моральний, матеріальний, духовний елементи і його не можна зводити до якогось примарного фантому, ілюзії, фантасмагорії.

З огляду на це І. Франко виділяє, передусім, *особисте щастя*, щастя кожної окремої людини, оскільки воно виявляється та реалізується у житті, почуттях та настроях кожної людської одиниці.

Проте, чи кожна людина одержує щастя повною мірою? “Повного особистого щастя, не заколоченого ніякими прикростями, чоловік не досягає ніколи; та проте він весь вік старається та силкується поправити своє життя, усувати прикrostі, добитися щастя. Мільйони знаходять одинокі щастя на землі в тій надії, що правдиве щастя знайдуть по смерті, за гробом. Але інші мільйони людей у наших часах говорять, що поки там до загробового щастя, а нам треба доложити сим і заходів і розуму, аби знайти хоч яке-такі щастя тут, на землі” [6, с. 345]. Щось досягає людина у своєму житті, що назве це щастям, проте залишається й те, що не увійшло в зміст щастя, а втім людина хотіла б і *то* досягнути, не кажучи про те, що вона прагне, мріє, сподівається здобути неможливе й неосяжне загалом, що може спричинити невдачу, розчарування, стан нещасливості. Скромніші й стриманіші люди задовольняються *малим* і щасливим, їм небагато треба до щастя. Щастя для людини є дуже своєрідне та загадкове питання, яке не може бути втиснуте в якусь схему, це – велике розмаїття віри й надії, сподівань і прагнень кожної людини, що рівно ж супроводжується неповнотою і незавершеністю, розчаруванням і невдачею в досягненні щасливої мети. Проте кожна людина кує свою долю.

Водночас І. Франко розглядає ще інший обсяг щастя – *щастя суспільне, щастя народу*. Адже народ прагне досягнути своє щастя в тих чи інших сферах свого життя або щастя загалом, а чи є такий народ, який би досягнув щастя у всій повноті? “Так само всі знаємо, – пише І. Франко, – що й повного громадського щастя, повного, так сказати, раю на землі люди не діб’ються ніколи” [6, с. 345]. Змінюються об’єктивні обставини, насува-

ються непередбачливі проблеми й різні перешкоди, труднощі, а головне те, що й самі люди, які очікують щастя, не завжди суб'єктивно, морально та психологічно готові його досягнути, не розуміючи того, що щастя само собою не з'являється, щастя досягається плідною та свідомою працею самих людей, народу загалом. Ось тому І. Франко наголошує: "Але се ще не рація, щоб ми закладали руки і байдужо дивилися, як міцний душить слабого, як багач кривдить та висисає бідного, як одиниці кривдять та руйнують сотки й тисячі людей" [6, с. 345].

Учений висуває цінну думку: не тільки людська одиниця не повинна опускати руки в боротьбі за досягнення свого особистого щастя, а й не меншою мірою громадськість, народ, суспільство не повинні миритися зі злом, неправдою, гнітом, визиском, а навпаки, повсякчасно боротися за поліпшення своєї долі, за досягнення свого щастя. Адже обіцяти "рай на землі" ще не означає ошчасливити людину чи народ. Як зауважує І. Франко, оскільки на землі ніде і ніколи ще не вдалося створити якусь ідеальну побудову щасливого життя, то для трудового люду залишається не втішати себе "земним раєм", а постійно боротися з кожним злом, визиском, несправедливістю, гнітом і т. п., утверджувати кращі умови життя для людей, насамперед трудових та бідних верств суспільства. "Чи буде, чи не буде з того рай на землі, а ми борімося з кожним поодиноким лихом, з кожною поодинокую кривдою, та дбаймо заразом не лише про те, аби побороти її в тім однім випадку, але також про те, аби по змозі заткати джерело подібного лиха й на будуче" [6, с. 345].

Основна ідея І. Франка полягає в тому, що т. зв. революційні ломки основ суспільно-державного ладу не приводили до обіцюваного "раю на землі", щастя, а навички вносили замішання, руйнування в суспільне життя, а раю на землі так і не створили, щастя не принесли. І. Франко перестерігає, що ті вчення, які несуть "земний рай" для бідних на багнетах революційних ворохобств, не можна приймати і тим більше попадати в їхні зловісні сіті. Трудовий люд мусить зрозуміти,

що тільки боротьба з кожним лихом, кривдою, експлуатацією приводить до поправки життя, до поліпшення всякого суспільного розвитку. Як уважає І. Франко, революція не в тому, щоб ламати й нищити старе й утверджувати нове на кровопролитті, трупах та руїнах, а революція – це справді корінна зміна в житті суспільства, яка ґрунтується на розвитку науки, техніки, суспільно-політичної думки, морально-духовного удосконалення людини, народу і суспільства.

І. Франко робить загальний висновок, згідно з яким жодна теорія не може бути всеохопною панацеєю порятунку людства. “Колись, перед сотками літ лікарі не дуже придивлялися до поодиноких хороб та болячок, але зате ламали собі голови, щоб винайти такий лік, який би міг лічити всі можливі хороби. Вони вже й назву придумали для цього ліку, назвали його згрецька *панацея*, нібито вселік. Але такого ліку на всі хороби ніхто не винайшов і не винайде ніколи” [6, с. 346]. Такою панацеєю є кожна теорія спасіння людства – тільки вона принесе щастя, добробут, справедливість. Проте з’ясування, як і панацеї, не винайдено, так і всі ці теорії тим більше не є ліком на всі суспільні хороби.

Лікарі зробили те добре, що, втративши надію на винайдення панацеї, лікували окремі хороби, а це вже процес реальної дії і за своєю суттю нескінченний. “Позбувшись мрії про той чудовий вселік, почали лікарі докладніше придивлятися поодиноким хоробам, слідити об’яви, що виступають при її погіршенні і при поліпшенні, і звільна позбирали величезний запас спостережень та досвідів, що тепер називається медициною. Кожду слабість, кожний об’яв стараються пізнати якнай докладніше, а від пізнання вже недалеко до втілення” [6, с. 346].

Пошуки панацеї і поява медицини – це алегорія для пояснення соціальних теорій, кожна з яких претендує на роль панацеї, але такою не є і не може бути, хоч містить у собі певні елементи, пов’язані з життям народу. “От таке саме й з тими громадськими, суспільними слабостями, що спадають на людей

при поступі наперед. Те, що ми досі роздивили всі оті ради: повороту до природи, до селянського стану, до бездержавства, заведення повної спільности – все се такі панацеї, яких не зварить і приготує ніякий аптекар” [6, с. 346]. Отже, панацеї людства немає і не може бути, жодна теорія не може стати панацеєю, не може всеохопно обійняти все суспільство в його постійній динаміці, з його новими вимогами, потребами тощо.

Отже, що можуть виконувати теорії? “Вони бентежать людей, ворують їх думки і заставляють їх шукати нових доріг, і в тім їх велика вартість, їх історична заслуга. Але певности, панацеї в них не шукайте” [6, с. 346].

Не було, немає і ніколи не буде якогось універсального людства. Все людство – це розмаїття і багатство різних народів з їхніми різними культурами, історією, різними звичаями і традиціями, психологічними укладами, морально-духовними здобутками, національно-етнічними особливостями тощо. “Поступ цілої людськості – се величезна і дуже складна машина. Вона порушується силою, на яку складаються тілесні й духові сили всіх людей на світі; ані одному чоловікові, хоч який би він був сильний та здібний, ані одній якійсь громаді годі запанувати над рухом тої машини, годі керувати нею” [6, с. 346]. Єдність “тілесних й духовних сил людей на світі” – це реальна рушійна сила суспільного розвитку, прогресу загалом. Що кермує цією силою? “Як у цілій природі, так і в розвою людства керму держать два могутні кондуктори, топі самі, яких пізнав вже великий німецький поет і вчений Йоган Гете, а то *голод і любов*. Голод – се значить матеріальні і духові потреби чоловіка, а любов – се те чуття, що здружує чоловіка з іншими людьми. Людського розуму в числі тих кондукторів нема і, певно, ще довго не буде” [6, с. 346]. Отож, виходить, що одні творять, будують, мурують, докладають силу і розум, а інші руйнують, а де їхній розум?

IV. І. ФРАНКО ПРО НЕПРИЙНЯТІСТЬ СОЦІАЛ-ДЕМОКРАТИЗМУ ДЛЯ РОЗВИТКУ СУСПІЛЬСТВА ТА ВИЗВОЛЬНИХ ЗМАГАНЬ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ

1. Соціал-демократичні ідеї – розкладник національної свідомості українського народу

Під кінець ХІХ ст. відбулося багато змін у Західній Європі, а саме у ставленні до марксизму, німецького соціал-демократизму, з'явилися критичні заяви серед прихильників марксизму, зокрема, щодо соціал-демократії. Коли на Заході зростає критика німецького соціал-демократизму і він все більше втрачає вплив, на Сході Європи, зокрема в Росії, він ніби оживає, імпонуючи російським адептам марксизму і соціал-демократизму зокрема. "Німецький соціал-демократизм, перещеплений на російський ґрунт працями Плеханова, Струве, Туган-Барановського і ін., здобув собі багато прихильників серед молоді і навіть загалом серед освіченої громади, котрій він імponує знанням будущеї, простотою в ставленні і розв'язуванні найскладніших питань, догматичністю тез, ніби науковою фразеологією і тим, що покійний Драгоманов у німецьких соціал-демократів назвав "жидівською самохвальбою" [8, с. 272].

Зазначимо, що йдеться про те, що російські діячі захопилися марксизмом, особливо німецьким соціал-демократиз-

мом, а про те, що за умов російської дійсності ті доктрини оживали, набували своєрідно російських рис і ставали ніби близькими російській молоді. Саме це було небезпечно для української молоді, яка почала захоплюватися соціал-демократизмом, відходячи від українських справ, тим більше, що в російській інтерпретації та російському пристосуванні соціал-демократизм виступав проти українського національного руху, проти українства загалом. “Дуже сумно, що на сю доктрину ловиться в значній часті гарячіша українська молодіж, хоча соціал-демократизм стає ворожо як против усяких обов’язків суспільної самодіяльності та децентралізації, так само і против національного українського руху і з того погляду являється для українства далеко гіршим ворогом, ніж російське самодержавство і російська цензура. Бо коли самодержавний тиск є тиском фізичної сили і, так сказати, в’яже руки, то соціал-демократизм краде душі, напоює їх пустими і фальшивими доктринами і відвертає від праці на рідному ґрунті” [9, с. 272].

Звичайно, такі дії російських соціал-демократів та їхнє українофобство не могли не викликати рішучого супротиву з боку українських патріотів проти цієї шкідливої доктрини. І. Франко писав, що “от тим-то не диво, що свідоміші українці виступають против сеї згубної доктрини як можуть” [9, с. 272]. Проте ця боротьба була нерівною, оскільки російські соціал-демократи користувалися більшими перевагами, ніж українці, а царські власті розглядали соціал-демократизм як проросійську силу, яка протистоїть українству. “Правда боротьба мусить бути нерівна. Соціал-демократична доктрина тішиться далеко більшими ласками цензури, ніж український рух: вона видає багато книжок, має своїми органами деякі товстючі місячники (уперед “Нове слово”, тепер “Научное обозрение”, “Начало”), а українство не може боронити себе і розвивати своїх поглядів відповідним способом” [9, с. 272–273].

Українським патріотам важко було побороти антиукраїнські виступи російських соціал-демократів літературними засобами, шляхом літературної критики, оскільки це влада заборонила.

Проте, як зазначає І. Франко, в цій ситуації все-таки залишилося своєрідне і дуже цікаве поле боротьби проти московських соціал-демократів, де вже московський уряд не міг вводити якісь заборони, як це він зробив щодо української мови, літератури тощо. Це було економічне поле, на ґрунті якого стало можливим демаскувати російських соціал-демократів.

Йдеться про те, що в тому часі український діяч Микола Васильович Левитський організовував хліборобські спілки, що не збігалось з поглядами українських соціал-демократів, суперечило ідеологічним принципам марксизму загалом. “Д. Левитський займається від 1894 р. організацією хліборобських спілок головню в Херсонській губернії, за його почином спілковий рух розширився й на інші губернії, навіть неукраїнські. Певна річ, при браку засобів і при неохоті російської інтелігенції до праці на користь свого руху в початках його мусило бути багато невдач, помилок, розчарувань. Але проте рух не перестає і виявляє деякі прикмети, безмірно цікаві власне з педагогічного погляду” [9, с. 273].

Мета організації хліборобських спілок – об’єднання селянських господарств, щоб зарадити збіднінню селян, захистити їхні господарства, рятувати село, сільське виробництво, зберегти, розвинути та зміцнити економічно село. Проте цей спілковий рух украї не сподобався російським марксистам, бо він виступив проти марксистської догми пролетаризації села. “Отже ж цікаво, що власне російські марксисты найзавзятіше накинулися на той рух і на Д. Левитського, не тільки відмовляючи його роботі всякого значіння, але ганьблячи її як реакційну і шкідливу, бо, мовляв, вона спиняє конечний і єдиноспасительний (по марксовій рецепті) процес *пролетаризації селянських мас*, котрі, мовляв, тільки тоді будуть дозрілі для поступу і для соціалізму, коли цілком щезнуть з лиця землі яко самостійні господарства, а всі поробляться наймитами, фабричними робітниками та пролетаріями” [9, с. 273].

І. Франко викриває безглуздість цієї марксистської догми, що соціалізм можна побудувати лише силами пролетаріату, а тому в ім'я цієї мети треба спролетаризувати селян. Реалізація цієї фатальної догми, по суті, привела б українське село до руїни. Це вже не фантазія, а злочин перед народом. І. Франко категорично виступив проти таких нелюдських намірів московських соціал-демократів. “Я певний, – пише І. Франко, – в ХІХ віці люди не схочуть вірити, щоб така безглузда і антигуманна доктрина могла коли-небудь розгарячувати голови і серця молодіжі, у котрої на устах є раз у раз любов до народу і любов до поступу” [9, с. 273].

Адже ж відомо, що сама соціалістична доктрина К. Маркса орієнтована на непримиренну класову боротьбу пролетаріату проти буржуазії. Зазначимо, що соціал-демократи не звертали належної уваги на селянство, яке в їхніх класових поняттях повинно було спролетаризуватися. І. Франко слушно стверджував, що К. Маркс сформулював цю свою доктрину як критику капіталізму на ґрунті досвіду англійського економічного життя, яке аж ніяк не можна утотожнювати з аграрними відносинами в Росії і тим більше в Україні. Вважаємо, що доктрина К. Маркса і марксівських соціал-демократів була спрямована на руйнування села і сільського господарства в ім'я соціалістичної утопії. Отже, російські соціал-демократи беззастережно прийняли доктрину німецьких соціал-демократів і взялися пролетаризувати село, яке було хлібодавцем і для народів Росії, і для європейських країн. Це село було українським. Те, чим славляться українські селяни, російські соціал-демократи, в тім числі й українські, які до них єдналися, поставили собі за мету знищити. Саме тому спілковий рух на Україні був неприйнятним для московських соціал-демократів.

Проти соціал-демократичної пролетаризації села і на захист спілкового руху, на який нападали московські соціал-демократи, виступив М. В. Левитський. “Щоб відперти напади марксистів на свою улюблену роботу, д. Левитський зважився звести з ними боротьбу в Петербурзі на засідан-

нях “Вольно-экономического общества” [9, с. 273]. Про ті суперечки написав у своїй праці А. Фаресов “Народники и марксисты” (1899), яку рецензував І. Франко, звернувши особливу увагу на матеріал про М. В. Левитського як послідовного борця проти російських соціал-демократів і захисника спілкового руху. “На самому ґрунті, не з доктрини, а з практичної потреби із гарячої любови до народу, вирости й хліборобські спілки д. Левитського” [9, с. 274]. Цікавим є те, що М. Левитський творив ці спілки не для того, щоб ліквідувати приватні господарства, а щоб об’єднати спільні сили селян для полегшення обробітку землі і поліпшення господарювання. Зокрема, М. Левитський зазначив: “На самім собі я досвідив усіх недогод і хиб однакового господарства. 1884-85 у нас були дуже важкі роки. От тоді-то, будши сам знайомий з господарством і маючи ненастанні зносини з народом та знаючи його потреби, я й піддав селянам думку лучитися в спілки, щоб допомогти своєму лихові. Вони прийняли думку прихильно, але задля браку засобів годі було приступити до організації спілок. Тільки в 1894 р. селяни самі прийшли до мене з тою думкою; тоді зав’язалася в Федварі перша спілка” [9, с. 274]. Цю працю М. Левитського з організації та розвитку спілкового руху московські соціал-демократи вважали шкідливою, що стала перешкодою на шляху до соціалізму, бо без сільського пролетаріату село, як вони вважали, не може йти до соціалізму.

Важливим є те, що, захищаючи спілковий рух, М. Левитський виступив проти соціал-демократів і піддав їх критиці в зазначеному “Вольно-экономическом обществе”. І. Франко наголошував: “Найважніша тут гаряча промова д. Левитського, виголошена в “Вольно-экономическом обществе”, в котрій він наглядно показав реакційність соціал-демократичної доктрини, ненауковість і односторонність їх поглядів на історію і безпрограмовість їх змагань у Росії” [9, с. 275]. Для ґрунтовнішого переконання І. Франко подає слова М. Левитського з його

промови за А. Фаресовим: "Їх безкровна фразеологія, – мовить д. Левитський, – нагадує мені найгірших консерватистів. В економічному житті вони вітають сконцентрований капітал; в політиці вони такі самі централісти і місцеві мови вважають "діалектами" (се ще не біда, якби тільки вони тим діалектам не відмовляли права на життя і на розвій! – І. Франко) тощо. Ну, чим же ж ліпша така "програма" від інших найтемніших моментів нашого суспільного життя? Я дивуюся, що з сими панами ще розмовляють як з поступовими діячами. Найкращу віру в свідомий і благородний елемент в історії вони вбивають, величаючи "економічний матеріалізм", і тій безсоромності нема кінця" [9, с. 275].

І. Франко звертає увагу на характер М. Левитського як людини та діяча, представленого в брошурі А. Фарсова: "Палкий, поетичний, схильний до оптимізму, але наскрізь щирий і правдомовний, наскрізь пройнятий потребою *свідомої* праці інтелігенції серед народу в противенство до соціал-демократичного фаталізму і *спільної, публічної* праці в противенстві до сектярського відокремлення і безлюдного "самосовершенствовання" так званих толстовців" [9, с. 275]. М. Левитський зазначив: "Я ж не толстоовець в гіршім значінні сього слова і міряю цивілізацію не числом витоптаних личаків, а числом ідей" [9, с. 275].

Справді, це був відданий, ідейний діяч, який виступив проти пролетаризації українського села, проти руйнування українського споконвічного землероба, проти знищення українського села загалом. Він розумів, що сільське господарство в тому вигляді, як воно існувало в ті часи, не могло розвиватися, і потрібна якась допомога, але не соціал-демократична пролетаризація селянства в ім'я ілюзійної надії на побудову фантасмагоричного соціалізму, про який, зрештою, сам К. Маркс не сказав нічого конкретного, крім загальних теоретичних положень.

2. Соціал-демократизм – догматична схема суспільно-політичного життя

Розглядаючи соціал-демократичні доктрини, які ґрунтувалися на теорії марксизму, І. Франко водночас проаналізував і соціал-демократичні погляди у Галицькому краї. Йдеться про те, що соціал-демократичний рух у Галичині і на Буковині почав своє існування з часу відомого розколу радикальної партії на соціал-демократичну і національно-демократичну, який визрів уже раніше з появою у цій партії “старих” і “молодих”, що було пов’язане із закликом запровадження демократизму і плюралізму в діяльності партії. Коли з’явилися “молоді” в радикальній партії, то й почали дорікати “старим”, що вони не пускають їх до голосу з їхніми думками, які були надихані соціал-демократичним духом. Були й інші мотиви, які сприяли розпаду радикальної партії із середини. Доходило навіть до звинувачення І. Франка і М. Павлика в тому, що вони монополізували орган партії “Народ”, не допускаючи до нього “молодих”.

У цьому процесі діяльну участь брав Юліян Бачинський, який був під впливом соціал-демократизму, захоплювався теорією К. Маркса і Ф. Енгельса. Після розколу, а точніше упадку радикальної партії невдовзі на ґрунті соціал-демократичної групи радикалів утворилася соціал-демократична партія Галичини і Буковини, а національна група радикалів стала ядром національно-демократичної партії. Зазначимо, що одним з провідних діячів соціал-демократичної партії був Ю. Бачинський.

За своїм статусом українська соціал-демократична партія Галичини і Буковини була секцією Польської соціал-демократичної партії Галичини і Сілезії, яка перебувала у федерації із соціал-демократичною партією Австрії. Така ситуація викликала опозицію у молодих членів Української соціал-демократичної партії Галичини і Буковини, до яких належав Ю. Бачинський, і які вимагали самостійної партії. У 1907 р. опозиціонери про-

вели свою конференцію, зініціювавши творення самостійних партійних осередків. Цей процес привів до того, що в 1914 р. утворилося дві фракції Української соціал-демократичної партії: *стафа*, яку очолили М. Ганкевич і С. Вітик, і *нова самостійницька*, яку очолили Л. Панкевич, О. Старосольський, П. Буряк та І. Квасниця. Все закінчилося тим, що обидві фракції у березні 1919 р. припинили своє існування.

У 1895 р. І. Франко звернув увагу на появу двох праць, “котрих автори займаються українськими національними питаннями з погляду доктрин соціальної демократії” [11, с. 258]. Це питання у цих часах було важливим, бо йшлося про історичну долю українського народу як етносу і як етнічної нації. “Одна брошура написана по-російськи, видана в Липську і присвячена автором “другому з’їздові русько-української радикальної партії”, має титул “О безвыходности украинского социализма”, друга ж, написана членом тієї самої русько-української радикальної партії Юліаном Бачинським, має титул “Ukrainf irredenta (по поводу еміграції). Суспільно-політичний скіц”” [11, с. 259]. Саме ці дві брошури засвідчили боротьбу двох поглядів на перспективу розвитку українського народу: *українофобський й українофільський*.

Передаючи короткий зміст цих брошур, І. Франко зіставляє їх як національно-ідейні антиподи. “Автор “Безвыходности”, спираючись на дані економічного розвою і соціал-демократичнім толкуванні тих даних, доказує з незвичайним жаром, що українська нація не існує, не може і не повинна існувати, що всі заходи українофілів і націоналістів, щоб її витворити, – пуста і з поступового погляду шкідлива, ретроградна забавка” [16, с. 258–259]. Справді, автор “Безвыходности” відкрито займає антиукраїнську позицію в дусі московського великодержавного шовінізму та “единой и неделимой”.

Цій московсько-імперській позиції І. Франко протиставляє патріотичні погляди Ю. Бачинського. “Ю. Бачинський, опираючись на тих самих даних і на тій самій філософії, доказує, що Україна не тільки існує, але мусить швидше чи пізніше статися

самостійною державою, витворити елементи на своїй території, а бодай скинути їх довкола спеціальних українських інтересів економічних” [11, с. 259]. Ця позиція обстоює самодостатність, незалежність і самостійність українського народу, його велику життєтворчу перспективу, законні аспірації створення своєї національної держави.

У зіставленні цих двох праць І. Франко наголошує на їхньому винятково важливому і діаметрально протилежному спрямуванні: *русифікаторсько-асиміляційне і національно-незалежне*. “Після автора “Безвыходности”, український народ нічого так гаряче не бажає, як зіллятися з москалями в одну народність і через те присвоїти собі відразу всі здобутки московської просвіти; після Ю. Бачинського, по вибореною політичної волі власне Україна буде найбільшим ворогом єдності з Росією, бо ці економічні інтереси будуть на тій єдності найбільше терпіти” [16, с. 259]. Московська фальшивка в дусі імперської “единой и неделимой” і москвофільського “єдинения славянских племен”, зрозуміло, під скіпетром московського двоголового орла видає бажане за дійсне, “пророкуючи”, що український народ тільки живе надією злиття з московськими асиміляторами, щоб в цьому “єдинении” знайти “щастя” і матеріальне, і духовне. Цій імперській асиміляторській фікції відкрито протистоїть погляд Ю. Бачинського, який наголошує на неминучості виборення політичної свободи українського народу, а відтак й економічної незалежності, що дають Україні реальну свободу не тільки об’єднуватися з Москвою, але утвердити свою державну та економічну самостійність і національну незалежність. “Як бачимо, – пише І. Франко, – вийшовши з одної і тої самої точки і йдучи одною стежкою, оба автори розійшлися в діаметрально противні напрями і дійшли до зовсім противних висновків: що у одного біле, те у другого чорне, і наоборот” [16, с. 259].

Залишаючи подальший розгляд цієї суперечки, бо це окреме питання і заслуговує самостійного дослідження, І. Франко все ж таки робить деякі зауваження, з огляду на важливість цього питання. “Тут тільки замічу загально, – пише І. Франко,

– що така повна і ярка суперечність у здобутках, досягнених при однаковому методі праці і спільній вихідній точці, повинна би в обох авторів зміцнити почуття скромності, збільшити скептичний погляд на ті доктрини і ті методи, що доводять до таких суперечних здобутків” [16, с. 259]. На цьому закінчує свій аналіз змістового порівняння цих двох праць.

І. Франко дав коротку характеристику брошури Ю. Бачинського. “Брошура написана з безперечним талантом і свідчить про те, що автор чимало думав, не до одного й додумався, хоча думання його більш абстрактно-логічне, ніж еволюційно-історичне” [11, с. 259]. Учений звертає увагу на методичний бік написання брошури. “Ukraina irredenta”, зокрема, зазначає про своєрідне розуміння автора самих фактів. “Він щасливий, бо бачить перед собою “прості факти” (с. 123) і може з них сміло висновувати прості внески; історик-еволюціоніст знає добре, що ніяких простих фактів нема, що кожний факт – це здобуток неозначеного числа інших фактів і всякий внесок з минулих фактів на будучі факти є заключування з мало звісного на менше звісне” [11, с. 259]. І. Франко стверджує, що це дослідження ґрунтується більше на абстрактно-логічному, ніж на еволюційно-історичним методі, і до того ж доповнюється своєрідним трактуванням фактів як “простих фактів”. У наукових історичних дослідженнях мусить бути чітко визначене розуміння фактів і їхнє місце в дослідженні, а саме дослідження повинне ґрунтуватися на фактах, мусить спиратися на еволюційно-історичний метод, а не просто на абстрактно-логічний, здатний породити абстрактно-логічні схеми, ніякими фактами не підтверджені.

І. Франко зазначає, що це простежується в аналізі причин еміграції з Галичини, в якому переважає абстрактно-логічний метод. “Коли вірити авторові, то метою його праці було (гл. 1, с. 120–123) “подати властиву причину еміграції і відслонити будучність, яка жде українську націю”. Для цієї цілі він мусив насамперед розслідувати фактичний стан теперішньої України і віднайти дорогу, по котрій піде її дальший розвій” [16, с. 260].

По суті, поставлено два завдання: *перше*, дослідити фактичний стан України і *друге* – розкрити майбутнє України.

Що стосується *другого* завдання, то, на думку І. Франка, воно виконане. “В одній половині автор виповнив своє завдання – припускаю, що дуже добре. Це є власне половина, що відслонює будущину України і дороги, якими піде її розвій. Припускаю, що ця часть авторові праці виповнена дуже добре; мені особисто вона дуже подобається, бо на лихо собі я не можу тут ані крихіточки нічого сконтролювати” [11, с. 260]. Автор зумів справді показати майбутність України як самостійної держави і майбутність українського народу як незалежної національної спільноти.

Щодо *першого* завдання, то його виконання викликало в І. Франка критику. “Будущину України, Польщі, Росії, Австрії і т. д. автор знає дуже добре, та зато минувшину і теперішній стан тих країв знає далеко слабше, а то й зовсім слабо. Коли у автора є претензія, що він виповнив і першу часть свого завдання, т. є. пізнання фактичного стану України, а навіть пізнання того явища, про яке він узявся говорити, т. є. галицько-руські еміграції, то він дуже помиляється” [11, с. 260]. У цій ситуації виокремлюються знамениті “прості факти” і, головню, абстрактно-логічний метод. “Над еміграцією він навіть не застановлюється ближче, це для нього “простий факт”, який означає не більше і не менше, як те, що наш “мужик упав, спролетаризувався і, не маючи у себе дома захисту, тікає в чужі світи” [16, с. 260]. Тут бракує конкретного аналізу, бо тікає в чужі світи і бідний, і багатий. Зазначимо, що цей історичний факт еміграції потребував глибокого соціально-економічного аналізу, а не лише констатації самого факту еміграції. І. Франко пише: “Як же далеко сим словам до фактичної правди! Правда, якась часть мужиків-пролетарів 1893 році бігла до Росії, та це був тільки один момент і історії нашої еміграції, і то момент без тривких наслідків” [16, с. 260]. Учений звертає увагу на своєрідність еміграції: “А загалом можна сказати, що мужик-пролетарій де інде, так і у нас, майже не емігрує, а емігрує

середній або заможний трохи господар, не такий, що вже не має захисту дома, а такий, що ще його має, але рівночасно має дітей і бажає запевнити їм ліпшу долю” [11, с. 260].

Як завважує І. Франко, Ю. Бачинський намагається якось виокремити еміграцію галицьких селян – селян-пролетарів – із загального процесу еміграції з різних країн. “Автор дивиться – знов абстрактно-логічним способом – на галицьку еміграцію як на щось таке, що є тільки в Галичині і чому нема аналогії в других краях, де емігрує зарівно мужик, як і фабричний виробник, ремісник, купець, інтелігент” [11, с. 260].

На підставі роздумів Ю. Бачинського, де вже треба чітко і ясно заговорити про галицький пролетаріат і буржуазію в дусі соціал-демократичної доктрини, “автор без ніякої майже оговори оперує соціал-демократичними термінами “буржуазія”, “пролетаріат” так немовби ті соціальні типи в Галичині виступали так часто, як у Марксовім “Капіталі”” [16, с. 260]. Отже, до соціально-економічного життя в Галичині можна прикласти всі поняття, категорії, закони, формули “Капіталу” К. Маркса, незважаючи на специфіку соціального, економічного, політичного розвитку краю, який ще далеко стоїть від капіталістично розвинутих країн, на ґрунті яких К. Маркс створив свій “Капітал”.

Проте є ще інший аспект здобутків, запозичених із соціал-демократичного арсеналу. “За проводом Енгельса та Кауцького автор викладає “матеріалістичний світогляд”, в котрім знаходяться готові формули для вияснення найскладніших явищ історичних: релігія – це витвір буржуазії, національність – це витвір буржуазії, національна держава – це витвір буржуазії і т. д. А все це залежить від форми продукції, є тільки її виразом. Бодай-то мати такий делікатний світогляд! Кілька формулок – і чоловік кований на всі чотири ноги, попросту бери та й мудрість ложкою черпай. А що найцінніше, так це те, що при помочі цього світогляду вся будучина відкрита перед тобою, мов на долоні” [11, с. 260–261]. Звісно, І. Франко критикує соціал-демократичні погляди Ю. Бачинського, який без будь-

яких застережень та врахування конкретно історичних умов суспільно-економічного розвитку Галицького краю прикладає марксистські формули, теоретичні положення, поняття, схеми тощо, не беручи до уваги, що марксизм на Заході вже переживає кризу. Втрачає ґрунт, щораз більше стає догмою та мертвою доктриною.

Залишаючи подальший аналіз марксистських поглядів Ю. Бачинського, І. Франко звертає увагу на суттєвий момент у праці "Ukraina irredenta". "Для мене вона важна як факт нашого політичного життя, як прояв національного почуття і національної самосвідомости, хоч прояв цей і прибраний наразі в доктринерську тогу. Будь-що-будь, є це перша на галицько-руським ґрунті проба синтезу певних поглядів і наукового обґрунтування того, що автор відчув як потребу свого розуму і своєї душі. Може проґрішуся проти матеріалістичного світогляду, коли скажу, що такі потреби так само, як і потреби життя матеріального, родять великі історичні події. А раз відчута буде – у кого з національних, у кого з економічних причин – потреба політичної самостійности України, то справа ця вийде на порядок денний політичного життя Європи і не зійде з нього, поки не осущиться" [11, с. 261–262].

І. Франко завважує, що хоч сама брошура Ю. Бачинського не є науковим трактатом, а властиво проявом української національної свідомости, все ж таки вона є вагомим внеском у розвиток української національної та політичної свідомости, і з цього боку І. Франко її високо оцінив. "Власне задля того, що вважаю брошуру Ю. Бачинського більше проявом національної свідомости української, ніж науковим викладом порушених в ній питань, я й поспробував у придовгім вступі до її обговорення подати від себе коротенький і певно неостаточний нарис еволюції нашої національної свідомости, особливо в Галичині. В історії тої еволюції брошура Ю. Бачинського певно займе видне місце" [11, с. 262].

Що стосується Ю. Бачинського, то І. Франко зазначає про його талант, який може ще багато зробити корисного для української справи, за умови, якщо очиститься від непотрібного доктринерства. "До автора її нехай мені буде вільно обернутися з бажанням, щоб він не покидав праці в тім напрямі. Я не сумніваюся, що сам він швидко виросте з соціал-демократичного, простолінійного доктринерства, що вдасться в старанніші студії над конкретними фактами. При безсумнівнім таланті, який видно в тій першій його пробі, при бистроті обсервації і звичці скидати оком широкі горизонти думок і життя (це безумовна користь соціалістичної школи) ми можемо від нього надіятися щораз цінніших і дозріліших праць" [11, с. 262].

V. I. ФРАНКО ПРО САМОСТІЙНУ СУТЬ СОЦІАЛЬНО-ЕКОНОМІЧНОГО, ПОЛІТИЧНОГО ТА НАЦІОНАЛЬНОГО РОЗВИТКУ СУСПІЛЬСТВА

1. Питання співвідношення економіки і політики

І. Франко ставить питання про співвідношення економіки і політики. З огляду на це він аналізує історичний підхід до цього питання. Щоб зрозуміти суть цього питання, І. Франко вдається до невеликого екскурсу з питання економіки і політики.

Учений вважає, що питання економіки і політики та їхнє співвідношення виникло історично. Спочатку була надія на визначних добродійних володарів, які силою своєї волі та влади змінять суспільне життя на краще і в цьому руслі поліпшать життя "робочого люду". "В великій боротьбі за визволення т. зв. четвертого стану, що творить ядро історії XIX в., відрізняємо різні фази та течії, що з різних боків змагають до одної цілі. А думка робочого народу, починаючи від огнистих, але фантастичних мрій та утопій, розвивається ступенево, б'є як розбурхані хвилі то в сей, то в той бік противних рядів. Зразу під впливом ідей т. зв. яacobінців унасліджених із XIX в. та від великої французької революції, здавалося декому, що т. зв. суспільне питання можна полагодити тільки на ґрунті політичнім. Могутній володар, філософ і філантроп видає наказ і

перетворює суспільний устрій відповідно до ідеалу справедливості” [10, с. 308].

Проте надії на тих добродійних володарів зійшли нанівець, і тоді з'явилися інші ідеї, які стали потроху проникати в маси. “Пізніше, – пише І. Франко, – коли люди розчарувались в великих особах, а історична критика розвіяла той німб, яким легенда окурила велику тінь Наполеона, постала інша подібна ідея: група людей, представників “народної волі” так або інакше захопує в свої руки керму правління і переводить реформи в дусі інтересів робочого народу” [10, с. 308].

Проте всі ці погляди не витримали критики, бо, як з'ясувалося, всі вони утопічні. “Проти тих течій виступив німецький “науковий соціалізм”, репрезентований Марксом і Енгельсом, із твердженнями, що питання суспільне, се поперед усього питання економічне, питання желудка, і тільки на економічному полі може дочекатися розв'язки. В своїй монументальній праці про капітал Маркс доказує, що історія людства, се властиво історія економічного розвою, а все інше, політика, обичаї, релігія, є властиво тільки “надбудова” на економічній основі, а дуже часто тільки такий або інший вираз економічних інтересів. Тому суспільну боротьбу треба проводити в першій лінії на економічному ґрунті; кожний важний здобуток робітників на тім ґрунті потягне за собою нехибно відповідні здобутки на інших полях” [10, с. 308]. Отже, К. Маркс і Ф. Енгельс зосередили свою увагу на економічному підґрунті, від якого залежить вирішення суспільно-політичних питань. У їхньому трактуванні економіка, економічне виробництво, спосіб виробництва – це основоположне джерело суспільного життя, і тим самим є визначальною основою суспільно-політичних та духовних проявів існування народу, людства загалом.

Склалося так, що ці ідеї як свіже явище захопили робітників, почався доволі поважний рух організаторської роботи. “Під впливом тих поглядів розпочав, отже, четвертий стан величезну організаційну працю на цілм світі. Товариства, союзи товариств, спілки, синдикати, палати робітницькі, каси, а також

такі бойові засоби, як преса, література, страйки і т. п., ось оружжя, які витворили собі робітницькі верстви в тій боротьбі й якими навчилася володіти з подиву гідною витривалістю” [10, с. 309]. Звичайно, це було об’єктивне певне досягнення в розвитку робітничого руху, робітники стали усвідомлювати своє становище, свою вагу, своє значення і свою силу в суспільно-політичному житті, як і справі своєї визвольної боротьби.

І. Франко робить таке застереження: не треба вважати, що К. Маркс і Ф. Енгельс цілком не зважали на питання політики, хоч би вже тому, що вони добре розуміли вагу, значення і силу політичної надбудови. “Щоправда, Маркс і його товариші далекі були також від занедбування політичної “надбудови”, знаючи добре, що політична організація в наших часах зі своїми органами: армією, поліцією, судівництвом та адміністрацією, се сила, якою не можна гордувати” [10, с. 300]. Для К. Маркса і Ф. Енгельса ця *сила* виступає як свого роду продукт, на який треба зважати, але який не є вирішальним у суспільному житті. Як породження економіки, політика повинна лише служити економіці, і не більше. Тому І. Франко й наголошує: “Проте, однак, не з того боку вони надіялися визволу для робітницької верстви, але говорили про якийсь остаточний, майже елементарний переворот, коли розвій капіталізму дійде до того ступеня, що весь капітал буде сконцентрований в руках нечисленних власників, а цілі маси народу будуть вивласнені та запхані в ряди пролетаріату, але разом із тим зорганізовані та усвідомлені, готові до зреалізування соціалістичного ідеалу” [10, с. 309]. Отже, вирішальна роль належить економіці.

Проте, чи цей погляд К. Маркса та його однодумців справді є непогрішним? Адже вже в ті часи ця концепція викликала критику з боку деякої частини соціалістів, які намагалися усунути однобічність акцентування на економічному чинникові і прагнули урівноважити економіку і політику як чинники суспільного розвитку. “Що й ся концепція будучого розвою грішила деякою фантастичністю, не беручи в рахунок деяких важних сторін людської природи та історичних традицій, се

тепер не підлягає сумнівові. Робітницька агітація Лассаля в Німеччині хоч прийняла теоретичне оружжя, викуване Марксом, була одначе подекуди реакцією проти одностороннього акцентування економічних питань у розвою людства, мала характер у рівній мірі економічний, як і політичний, і витворила кінець кінцем могутню партію соціал-демократичну, якої змагання та ідеали доторкають однаково питань економічних, як і політичних” [10, с. 309].

Як приклад, що заперечує однобічність концепції К. Маркса про економічний чинник у суспільному розвитку, І. Франко наводить розвиток робітничого руху в Бельгії. “На увагу заслуговує також хід суспільної боротьби в Бельгії. Коли де виявився тісний і нерозривний зв’язок політики з жолудком, так се власне в тім краю фабричним і промисловім. Не чисельна верства капіталістів сконцентрувала там у своїх руках не тільки власть економічну, але також політичну. Маса людности та пролетаріату, що двигают усі тягарі політичного устрою, не мають у політиці ніякого голосу. Довгі літа ті верстви домагаються загального голосування, без чого всякі реформові змагання показуються безпідставними. Рівночасно з тою політичною боротьбою йде також завзята економічна боротьба, але також із сильним політичним забарвленням, як се виразно показалося в процесі в Геннегаві” [10, с. 309].

Заперечуючи однобічність економічного чинника, І. Франко особливо наголошує на прикладі боротьби бельгійських робітників на ґрунті поєднання економічних і політичних вимог. “Отже, ся злука політики з питанням економічних реформ довели в тім краю до таких наслідків, що можуть витворити важний зворот у цілій практиці робітницької верстви. Досі робітники, хоч розуміли нерозривність питань економічних і політичних, у своїй діяльності трактували їх якось окремо: оружжя, яким боронилися на однім полі, не переносили на друге. Тільки на полі економічним боролися при допомозі зібрань, петицій, депутацій та страйків. Тепер зробили крок наперед, і то крок дуже важний” [10, с. 309–319]. Отож, приклад бельгійських робітників показує важливість поєднання економічних

і політичних вимог та їхню нерозривність у боротьбі за права і свободи робітників. Проте тепер на цьому ґрунті з'являється щось нове: "крок наперед" і "то крок дуже важний". Це той крок, який далі поглиблюватиме економічну та політичну боротьбу в їхній нерозривній єдності з одночасним посиленням боротьби політичної. "Недалеко донесли телеграми, – наголошує І. Франко, – що бельгійські робітники скликають конгрес, якому буде предложений до ухвали проект, *аби для виборення загального голосування в Бельгії устроїти в цілім краю генеральний страйк*. Думка справді сміла, і ще перед кількома роками назвали б її безумною. Та тепер, коли ми бачили страйки, в яких брали участь не тисячі, але сотки тисяч робочих людей, така думка не видається неможливістю. Її виконання мало би величезне історичне значення навіть без огляду на те, чи робітники наразі віднесли би побілу, чи ні. Робітницька верства перший раз побачила би в своїх руках таке могутнє оружжя та показала би, що може ним володіти та побідити. Можна симпатизувати з тою думкою, або й ні, а все-таки не можна заперечити, що вона буде трохи чи не найважливішою історичною подією останнього десятиліття ХІХ в." [10, с. 310].

У статті "Питання жолудка й питання прав політичних" (1890) І. Франко підносить важливе питання про співвіднесення економіки і політики в суспільно-політичній боротьбі робітників і в розвитку суспільства загалом. І. Франко вразила однобічність трактування К. Марксом економічного чинника, за яким він залишив єдине право бути вирішальним та визначальним джерелом розвитку суспільства, не надаючи належної уваги політичному чинникові у розвитку робітничої боротьби розвитку суспільства загалом. Абсолютизація економіки (способу виробництва матеріальних благ) і занедбання політичного чинника пов'язана з концепцією К. Маркса про роль держави і політики соціалізму і комунізму: за соціалізму держава – *перехідне явище*, за комунізму її зовсім немає, а економіка була, є і буде основою буття суспільства в своїх різних формах та виявах.

2. Джерело та рушійні сили розвитку суспільства

У творчості І. Франка постало питання про джерело і рушійні сили розвитку суспільства, історії людства у зв'язку з вивченням поглядів на це питання К. Маркса. Як відомо, марксистська концепція розвитку суспільства, історії людства тісно пов'язує цей розвиток з економічним чинником як підставовим, з економічним фундаментом, з якого виростають усі надбудовані явища.

Звичайно, І. Франко не заперечує того, що економічний чинник важливий у житті людини і суспільства. "Економічне питання таке важне, таке основне, що й при справі політичної самостійності всякого народу не то що поминути його не можна, але треба класти його як вихідну точку. Адже ж уся соціальна боротьба наших часів у головній мірі (не виключено!) зводиться на усунення економічного визиску в усякій формі" [12, с. 179–280]. Усунення економічного визиску в будь-якій формі логічно приводить до усунення визискувачів. "Адже змагання до усунення визискувачів своїх чи чужих, а в разі даного вибору певно насамперед чужих, а потім своїх" [12, с. 280]. Отже, спочатку треба усунути чужих, а потім братися за своїх, а що ж робити, запитує І. Франко, коли народ не має політичної самостійності, політично поневолений? Як то він буде усувати чужих, а потім своїх визискувачів!? Народ просто обезвладнений. "А що значить політична несамотійність якоїсь нації, як у останній лінії такий її стан, що вона мусить без опору дати визискувати себе іншій нації, мусить віддавати часті здобутків своєї праці на цілі, які з її розвоєм і безпекою не мають нічого спільного?" [12, с. 250].

Прикладом може бути Україна, поділена між імперіалістами: як вона може звільнитися від економічної неволи, економічного визиску та грабунку, якщо український народ політично поневолений, бездержавний. Логічно економічне визволення потребує політичної свободи, державної самостійності. "Зна-

чить, – наголошує І. Франко, – жолудові ідеї, тобто національно-економічні питання самі собою, з залізною консеквенцією пруть усяку націю до виборювання для себе політичної самостійности, а в противнім разі розкривають перед нею неминучу перспективу економічного невільництва, занидіння, пауперизації, культурного застою і упадку” [12, с. 280].

Отже, економічний чинник як матеріальна основа буття народу потребує політичної, тобто державної самостійности народу, яка повинна забезпечити його економічну незалежність. Між економічною незалежністю та політично-державною самостійністю є тісний зв’язок: вимога національно-економічної незалежности заставляє націю боротися насамперед за державно-політичне усамостійнення як гарантію національного економічного розвитку, економічної незалежности нації, бо в противному випадку нація занепадає, тратить свою незалежність та самостійність.

З огляду на це виникає питання про первинність економічного чи політичного чинника: що первинне і визначальне – економіка чи політика.

К. Маркс сформулював широку й всеосяжну тезу: первинним і визначальним є *спосіб виробництва* матеріальних благ, а вторинними є усі надбудовні явища. Стосовно цього І. Франко вважає: “Для Маркса і його прихильників історія людської цивілізації, то була поперед усього історія продукції. З продукції матеріальних дібр, мов літорослі з пня, виростали і соціальні, і політичні форми суспільности, і її уподобання, наукові поняття, етичні і всякі інші ідеали” [12, с. 283]. К. Маркс був упевнений, що він у той спосіб розв’язав питання про рушійні сили історії людства.

Проте в суспільній думці тривала дискусія навколо питання про чинники розвитку історії. “Варто взагалі звернути увагу, – завважує І. Франко, – на ту характерну зміну, яка в кінці ХІХ в. зайшла в розумінні движучих сил у історії людства” [12, с. 288]. Дискусія спричинила низку критичних виступів проти марксизму в цьому засадничому питанні. “Особливо останнє

десятиліття XIX в. можна назвати епохою реакції против одностороннього марксівського економічного матеріалізму чи фаталізму" [12, с. 283]. Так склалося в марксистській доктрині, що все в історії людства починається з економіки, з економіки виростає, економікою визначається, без економіки і поза економікою ніщо в суспільстві не може з'явитися. Тобто економіка – визначальний фундамент історії людства, а це й означає односторонню абсолютизацію економіки, і на цій підставі виникає економічний матеріалізм чи фаталізм.

Звісно, як зазначає І. Франко, "економічне питання" надзвичайно важливе, і його не слід недооцінювати чи ігнорувати. Проте цього не досить для того, щоб "історію продукції" розглядати як підставовий чинник "історії людської цивілізації". Бо стверджуючи про "продукцію матеріальних дібр", треба з'ясувати питання про відношення людини до потреби працювати. Отож, де шукати *того рушія*, що штовхає людину до праці, і в чому полягає суть *того рушія*. І. Франко пише: "В останніх роках обернено питання другим кінцем. Що гонить чоловіка до продукції, до витворювання економічних дібр? Чи самі тільки потреби "жолудка"? Очевидно, що ні, а цілий комплекс його фізичних і духовних потреб, який бажає собі заспокоєння" [12, с. 283].

Звідси випливає, принаймні, два важливі положення. По *перше*, питання полягає не в тому, щоб заперечувати важливість "продукції матеріальних дібр", бо продукція з'явилася, є і буде; без неї не може існувати ні людина, ні людство. Проте, як уважає К. Маркс, зупинитися лише на констатації факту продукції, без якої справді неможливо жити, і звідси виводити її визначальну роль у суспільстві й історії людства, це значить не дати відповіді на питання: а чому з'явилася продукція, виробництво, праця? Для появи продукції мусить бути якась глибока і незмінна причина і то причина не поза людиною, як щось іззовні їй нав'язана, а в самій людині як її генетично-антропологічний мотив життєдіяльності. Без відповіді на це питання у марксизмі й залишається нез'ясованим питання першости-

мулу появи продукції, як і рівно ж місця та ролі виробництва, економіки в суспільному житті, в історії людства.

По-друге, оцей “цілий комплекс його фізичних і духовних потреб”, що завжди є наявні в людині, а не поза людиною, і є внутрішнім генетично-антропологічними вимогами кожної людини, для задоволення яких потрібні певні фізичні та духовно-розумові дії, відповідно, на кожному етапі розвитку історії людства. З комплексу фізичних і розумових потреб людини починається та дія, яку називають за її функцією та метою, працею, щоб заспокоїти ці потреби. Людина вступає у взаємодію з природою, виходячи зі своїх фізичних та духовних потреб. У цьому неперервному процесі, що є працею (виробництвом) для задоволення комплексу фізичних і духовних потреб людини, треба шукати саме джерело й стимули життєдіяльності людини, суспільства, людства. К. Маркс, зокрема, виходить з констатації вже наявного виробництва й обмежується ним як фактом, яким намагається пояснити історію людства, цілковито залишаючи без уваги питання про джерело появи праці, виробництва; він не дійшов до розуміння того, що джерело праці (виробництва) треба шукати в *самій людині* – в її цілому комплексі фізичних і духовних потреб, які є не поза людиною і й нав’язуються ззовні, а в самій її природі, а саме ж виробництво, праця є лише засобом задоволення цих потреб, а не визначальною силою, рушієм історії людства. Абсолютизувавши виробництво, К. Маркс перетворив його у фатум над людиною та суспільством, позбавивши людину самотійної творчості і перетворивши її в маріонетку гри економічних сил, економічного фатуму, а теоретичну основу цьому дав в “економічному матеріалізмі”.

Відкинувши “економічний матеріалізм”, І. Франко наголошує, що визначальним є не продукція, не виробництво, не економіка, а усвідомлення цілого комплексу фізичних і духовних потреб людини, народу, людства, і саме від цього усвідомлення залежить продукція і культурна праця. “Продукція, невпинна і чимраз інтенсивніша культурна праця – це вплив потреб

і ідеалів суспільности. Тільки там, де ті ідеали живі, розвиваються і пнуться чимраз вище, маємо і прогресивну і чимраз інтенсивнішу матеріальну продукцію. Де нема росту, розвитку, боротьби і конкуренції в сфері ідеалів, там і продукція попадає в китайський застій” [12, с. 283–284]. Продукція є лише засобом задоволення фізичних і духовних потреб. Комплекс фізичних і духовних потреб визначає *завдання і мету*, а праця, виробництво, продукція дібр є лише засобом задоволення цих потреб. Тому продукція дібр і культурна праця є *впливом*, похідним від усвідомлення комплексу фізичних і духовних потреб як вихідного, первинного і тим самим визначального джерела. Між комплексом фізичних і духовних потреб, що є антропологічною сутністю людини, продукцією дібр та культурною працею стоїть *усвідомлення* цих потреб у думках, ідеях та ідеалах, які визначають виробничу дію і культурну працю для задоволення цих потреб. Звісно, чим вище стоїть усвідомлення цих фізичних і духовних потреб, виражених в ідеях, думках, ідеалах, теоріях тощо, тим більше прогресує матеріальне виробництво і культурна праця, що є впливом цих потреб. Саме це протягом віків лежить в основі історії людства.

У цьому контексті І. Франко звертає увагу на ще один аспект. Ідеться про те, що коли між комплексом фізичних і духовних потреб, що є антропологічною сутністю людини, і продукцією дібр і культурною працею, що є задоволенням тих потреб, лежить *ще усвідомлення* цих потреб у думках, ідеях, ідеалах і т. п., то це означає, що ця практична дія людини не є випадковою, а здебільшого визначеною свідомістю цих потреб. Звідси відповідно до росту цієї свідомості зростає можливість пошуків потрібних засобів полегшення практичної дії, а це означає, що людина все більше, ширше, глибше пізнає природу, її властивості, закони, щоб полегшити свою виробничу діяльність. Людина поступово й неухильно розвиває різні науки, якими прагне пояснити саму дійсність і які використовує, щоб полегшити практичні дії для задоволення фізичних і духовних потреб. Поява знання, різних наук про природу і

суспільство, про людину, її духовне та суспільне життя – все це, з одного боку, вплив потреб людини, суспільства, людства, а, з іншого, – визначальна духовна сила розвитку матеріального виробництва і культури. Всі ідеї, ідеали, наука, духовність мають своїм стимулом фізичні та духовні потреби, а з'явившись, стають визначальним чинником забезпечення практичної дії, розвитку виробництва дідів та культурної традиції, щоб задовольнити потреби людини. Фізичні і духовні потреби постійно розвиваються, штовхають людину до пізнання природи та суспільства, матеріальної дійсності та самої людини, а все це знання надає добру послугу людині, слугує ідейним рушієм матеріальної продукції та культурної праці, без чого людина просто не може жити.

Ця теоретична позиція І. Франка протистоїть концепції К. Маркса з її одностороннім “економічним матеріалізмом” та ще й фаталізмом. Адже йдеться не лише про те, щоб визнати сам факт існування економіки, виробництва матеріальних благ, без чого не може існувати людина, людство загалом. Цього, зрештою, ніхто не заперечує. Визнаючи виробництво матеріальних благ, не можна їх вважати вихідним та основоположним абсолютом, а треба пояснити *потребу* виробництва, антропологічні коріння праці.

За К. Марксом, поява праці, виробництва зумовлена потребою забезпечити існування людини, а сама праця – це *обмін речовин* між людиною і природою. Цього також не варто заперечувати. Проте ця думка пояснює вже сам процес дії-праці, як такої. Також завдання полягає у тому, щоб розкрити вихідну джерельну основу, генетично-антропологічні коріння праці, оскільки працю виконує людина, з людини праця починається і з людиною закінчується. Праця – це суто людський феномен. Цього в К. Маркса немає, є лише описування явища праці, яку здійснює людина і яка водночас виступає як щось привнесене, додане, а не маючи ґрунтовнішого пояснення виступає як фатум над людиною.

Розглядаючи економіку, виробництво як людське явище, І. Франко проникає до першоджерел з'явлення потреби праці, виробництва, до визнання цілого комплексу фізичних і духовних потреб, що є не поза людиною, а в самій природі людини, не нав'язуються людині, а є генетично-антропологічною сутністю людського єства. Даючи антропологічне пояснення появи праці, виробництва, економіки, І. Франко починає з людини і людиною завершує: цілий комплекс фізичних і духовних потреб, генетично закладених в природі людини, вимагає собі заспокоєння, усвідомлення цих потреб в думках, ідеях, ідеалах тощо, стає стимулом, рушієм до дії, а ця дія – це продукція дібр, виробництво матеріальних благ та культурна праця. Це виконує людина, фатум тут неможливий.

3. Розвиток нації і заперечення марксистського інтернаціоналізму

І. Франко звертає особливу увагу на питання національного розвитку та інтернаціоналізму. Це доволі складне питання, пов'язане з життям різних народів, які у своєму розвитку піднялися до рівня нації, а деякі до цього ще не доросли. Що ж робити з тими народами, які ще не доросли до рівня нації, а що мають робити ті народи, які є на рівні нації, але їм вже обіцяють, що цього стану слід позбутися, увійшовши в новий синтез, що зветься інтернаціонал? Що ж то за утворення і які його особливості? Очевидно, не національні. На перший погляд, в інтернаціональному синтезі або перемелюються усі доробки національного життя й твориться якийсь ефемерний гібрид, або вони відкидаються і настає панування якогось сильнішого національного, що підбирає під себе всі інші національні елементи. Усе це так чи інакше зводиться до т. зв. інтернаціонального утворення за соціалізму. Проте відомо, що ні К. Маркс, ні Ф. Енгельс, ні їхні послідовники так і не змогли

теоретично розкрити, в чому полягає суть об'єднання націй в інтернаціональний феномен.

Щоправда, ще раніше до появи поняття інтернаціоналізму було модним не менш невизначене, але гучне поняття космополітизму. Це був цілий напрям у суспільно-духовному житті, який проповідував відречення від національної належності, національних традицій, від батьківщини. Батьківщина там, де добре – “*Ubi bene, ibi patria*”. Це була певна спроба децентралізувати народи, перетворити їх у “громадян світу” (космосу), створивши якусь невизначену біомасу двоногих істот без роду і племені, без батьківщини. Ця теоретична фікція деякий час поширювалася певними силами, але без бажаного успіху, вносячи в національно-суспільне життя лише деякі шкідливі дезорієнтації, змішання ідей, розстрій національних переконань, деградацію патріотичних почуттів.

Оскільки космополітизм як суспільно-світоглядне явище не дав бажаних наслідків, з'явилося інше, споріднене з попереднім, національно-політичне утворення під назвою інтернаціоналізм, а його духовними батьками є К. Маркс і Ф. Енгельс, які вже в “Маніфесті Комуністичної партії” задекларували, що пролетарі не мають батьківщини. Вже саму теорію марксизму нації трактують як такі, що приречені на зникнення, а майбутнє належить інтернаціональному утворенню на основі народів.

Проте в концепції марксистського інтернаціоналізму важко знайти якусь логіку: якщо нації є щось минуле, хоч ще існуюче, то на якій же підставі твориться інтернаціоналізм, тобто якесь духовно-антропологічне явище *inter + patio*. Отже, інтернаціоналізм не має твердої основи. Інтернаціоналізм – це поєднання націй, які заперечуються, а це вже нонсенс. Окрім того, інтернаціоналізм логічно суперечливе явище, а за своєю спрямованістю є ворожим щодо нації як консолідації етносу.

Не приймаючи марксизму, І. Франко критично поставився до марксистського інтернаціоналізму, відкидаючи його як теоретичне намагання, по суті, заперечити, а ще в інших випадках під його прикриттям поневолити нації. Інтернаціоналізм у

марксистській теорії є штучним утворенням, підпорядкованим осягненню цілком практичних цілей певними силами, що тягнуться до панування, служать теоретичним засобом умотивування соціалістичного людського конгломерату як свого роду людського стада. Сама ж то теорія соціалізму не була детально обґрунтованою, не була розкрита сама суть, структура соціально-економічних відносин тощо, а тут же як на сполох беруться за нації та їх, по суті, ліквідацію в ім'я інтернаціоналізму, бо, як виявляється, нації – перешкода на шляху до соціалізму, а інтернаціоналізм – незрівнянний чинник будівництва соціалізму. Як теорія соціалізму, так і її компонент – пролетарський інтернаціоналізм – були утопічним утворенням і штучно нав'язаним світу, вони були за своєю суттю відірвані від ґрунту реалій суспільно-економічного та національно-духовного розвитку народів світу.

Звичайно, теорію марксизму різні учені, філософи, політики по-різному сприйняли: одні скептично, інші просто відкидали, а ще інші сприймали навіть із захопленням. Не міг І. Франко сприйняти марксистський інтернаціоналізм, як і марксизм загалом, що є фактичним запереченням нації, як якесь благо, суспільну неминучість і водночас як перспективу розвитку людства. Йдеться не лише про те, що ця теорія є утопічною, але вона стає безпосередньою перешкодою на шляху національного розвитку українського народу, позбавляє його історичної перспективи як нації. У поглядах І. Франка український народ у силу певних історичних умов ще не досяг свого національного самоутвердження, але в нових умовах перед ним відкривається перспектива власного, українського націотворення. На цьому етапі соціал-демократи виступають з ідеєю інтернаціоналізму, що є “святая святых” будівництва соціалізму. Не осягнувши ще свого національного визрівання, український народ, за соціал-демократичними поглядами, мав би влитися в русло інтернаціонального утворення, залишачись етносом, але вже навіть не українським, а безликим. Звісно, такі спекуляції соціал-демократів І. Франко відкинув

і вирішував проблему українського націотворення, для якого склалися відповідні умови.

На початку ХХ ст. почалася революція у Росії, на яку прогресивні сили покладали деякі надії на певні демократичні зміни. І. Франко написав “Одвертий лист до галицької української молодіжі” (1905), в якому зазначив: “Схід Європи, а в тім комплексі також наша Україна, переживає тепер весняну добу, коли тріскає крига абсолютизму та деспотизму, коли народні сили серед страшних катастроф шукають собі нових доріг і нових форм діяльності, коли невимовне горе, вдіяне народам дотеперішнім режимом, порушило найширші верстви і найглибші інстинкти людської душі до боротьби, якої результатом мусить бути повний перестрій зразу державного, а далі й громадського, соціального порядку Росії, а в тім комплексі України” [13, с. 401].

Звичайно, І. Франко був далекий від того, щоб надіятися на якісь радикальні зміни в Росії, але все-таки московський абсолютизм може бути підірваним, так чи інакше можна чекати на щось краще, а в тім можна надіятися на поліпшення української справи в Росії. “Ви, молоді приятелі, – звертається І. Франко, – що з зацікавленням читаете новини з Росії, чи подумали Ви про значення тих подій для нашої нації, для нас усіх, для кожного з нас особисто? Адже ж всесвітня історія не історія героїв, а історія масових рухів і перемін; а ми ж кождий особисто не часть тої маси, яка сими подіями покликана до руху та переміни? Чи подумали Ви над сим, куди можуть повести нас ті рухи, якою луною в особистім житті кожного з нас можуть відбитися ті переміни і які обов’язково на кожного з нас накладає теперішня хвиля? Мені здається, що як люди, обдаровані свідомістю і даром думки, ми всі повинні про се думати, думати більше й інтенсивніше, ніж про все інше, що нас цікавило досі. Бо приходить велика доба, і горе нам, горе нашій нації, коли велика доба застане нас малими і непристосованими” [13, с. 401–402].

Зазначимо, що І. Франко враховував те, що на шляху розвитку українства, національного пробудження стоїть московський абсолютизм, вся система русифікації та денаціоналізації поневолених народів, а особливо українського народу, який у думках московської імперії міг мати назву “хахол”, “малорос”, а не українець. Ось тому, якщо навіть на місце абсолютизму, всевладного чиновника, прийде “всевадний російський ліберал”, то також чекати від нього щастя не доводиться. Тут треба враховувати саму історію московської держави, суспільно-політичні відносини, традиції, звичаї, увесь уклад життя, в якому віками живе московський лад. “Певна річ, російський лібералізм виявляє вже тепер і виявить по своїм запануванні інші, так само небезпечні прикмети. Він сильно теоретичний і доктринерський, а доктринери, навіть ліберальні, все і всюди бували найгіршими і найшкідливішими політиканами” [13, с. 402]. Чим страшна доктрина, яка робить московського ліберала доктринером? “Доктрина – се уніформ, стрихулець, ворог усяких партикуляризмів. Доктрина – се зроду централіст, що задля абстрактних понять не щадить конкретних людей і їх конкретного добробуту” [13, с. 402]. “Ліберальний доктринеризм”, “автократичний лібералізм”, “доктринерський лібералізм” – ось що може замінити московський абсолютизм, всевладного чиновника. Зміни майже ніякої не буде. І. Франко показує це на дуже яскравому прикладі *трьох доктрин*, на яких трималося московське самодержавство. “Ми, українці, бачили досі мільйони прикладів, як знущався над живими людьми й націями абсолютизм, озброєний трьома доктринами: православіє, самодержавіє й обрусеніє” [13, с. 402–403]. Проте, чи з упадком самодержавія ці доктрини зникнуть? Ні, не зникнуть, бо вони ввійшли в менталітет, в “плоть і кров” московського суспільства, є ідеологічними засадами існування московської імперії. Ці доктрини – це принципи буття московства. “Сі доктрини ввійшли занадто глибоко в тіло і кров російської суспільности, щоб тепер, коли при кермі замість всевладного чиновника стане всевадний російський ліберал, ми могли

надіятися наглої і основної зміни в самому режимі. Нехай і так, що доктрина православ'я стратить своє жало ексклюзивності (ліберал тим ліберал, що до обрядових доктрин йому байдуже); але доктрина самодержав'я і обрусенія дуже легко може подати собі руку з ліберальним доктринерством: вистачить замість самодержавної особи поставити самодержавну ідею – ідею нероздільності й єдності Росії, непорушності російського великодержавного становища і фундаментального, кат'єкзохен державного становища “русского”, т. є. великоруського народу, – і маємо знов продовження дотеперішньої політики руйнування, визискування та обглуплювання окраїн для “добра” центра, маємо національний автократизм у ліберальнім і конституційнім плащі, на взір угорського” [13, с. 403].

Отже, І. Франко застерігає політиків щодо заблудження і надмірного захоплення, наголошуючи, що надія на лібералізм та демократизм московського правителя, який би позбувся асиміляторства, великодержавства та імперських аспірацій, а тим більше став би ліберальним, толерантним для українства, є марною.

І. Франко стверджує про ще одну важливу перешкоду розвитку українства і тим більше українського націотворення, – на внутріукраїнський чинник або внутріукраїнське середовище. Загальновідомо, що Україна протягом століть перебувала в московській займанщині, де переносила змосковщення, різні утиски, переслідування, гноблення, а особливо різні заборони, пов'язані з українською мовою, культурою, історією, релігією тощо. Все це витворило серед української інтелігенції та заможних верств малоросійство, малоросійський рівень свідомости, роздвоєння душі. Це те, що витворив московський автократичний доктринаризм в Україні і що значно підірвало українство, перетворило значну частину, навіть достойних діячів, у пасивних, роздвоєних ігнорантів української самостійности. “Не тому лише, що українське слово було сковане і заклоб'юване, а головню тому, що велика часть світлич українців, вихована в тих самих ідеях автократичного доктринерства, й сама ігнору-

вала свій український партикуляризм, у душі стидалася його, в душі признавала себе *gente Ucraini, natione Russi*, в душі й явно дорожила й дорожить фантомом “великої, неподільної Росії” [13, с. 403–404].

З іншого боку, поряд з такими заходами та ідеями той же абсолютизм, московський автократичний доктринаризм витворив цілу великодержавну ідеологію “єдиной и неделимой” та шовіністичну фікцію богообраності “русского народа” та його вищості над усіма народами московської імперії. Завзяті московські шовіністи з великим запалом вхопилися за великодержавні заклики “Росия для русских”, розгортаючи в цьому дусі неослабну пропаганду для добра “русского отечества”, в якому повинні панувати “русские”, а “нерусских инородцев” треба ні до чого не допускати. І. Франко пише: “Та яке те панування! Адже ж маси “русского”, великорусского народу живуть сьогодні в такій нужді, в такім занедбанні, бідності, темноті, поневірці, що весь цивілізований світ з жахом і невірою читає про се покази свідків. Дайте своїм власним народним масам хоч стільки хліба, щоб він місяцями не жив березовою корою, хоч тільки освіти, щоб він не закопував себе живцем у землю зо страху перед антихристом, хоч стільки самоуправи, щоб він міг сам дбати про свої інтереси, а тоді вже говоріть: “Ми тут пани!” “Взагалі се дуже погана манера стукати на своє панство і верховодство там, де всі свідоцтва говорять про сумний і важкий етап Росії і де треба б якнайбільше скуплення духу і уваги на те, щоб винайти дорогу справжнього відродження суспільства замість засмічування його голови пустими фразами, що свідчать лише про засліплення та безтямність” [13, с. 440].

Зазначимо, що в дусі цих шовіністичних елюкумбрацій та великодержавних фантазмагорій на зразок фікції “третього Риму, а четвертому не бути” московське самодержавство, а разом з ним московські шовіністи, у своєму запалі пустили в рух звинувачення проти українських патріотів та українства загалом у тому, що вони вимагали державної самостійності України та національної незалежності українського народу,

чіпляли їм відповідні ідеологічні та політичні ярлики як “мазепинець”, “сепаратист”, а згодом “петлюрівець” і, нарешті, “націоналіст” – “український буржуазний націоналіст”, “махровий націоналіст” та ще всякі інші витвори московського шовініста з метою приниження гідності українця.

У деспотичних умовах московського абсолютизму та національного гніту українського народу марно було сподіватися на якісь суттєві полегшення для українства, бо у випадку змін на місце абсолютизму, автократичного доктринаризму може прийти хіба що найвище московський ліберальний доктринаризм, який не відступиться від непорушності московського великодержавного становища, від державного становища “русских”, тобто великоросів. Отже, доля українців в Україні буде нелегкою. Як уважає І. Франко, це не означає, що українським патріотам, свідомим українцям не треба нічого робити і чекати на кращі часи, бо це призводить до пасивності, до марнування часу і сил, які можна б використати для української справи за умови змін у Росії, зважаючи на те, що саме в московській займанщині перебуває основна маса українського народу.

Зваживши все це в своєму одвертому листі до української галицької молоді, І. Франко розкрив соціально-політичні та національні відносини в московській імперії, з’ясував невтішні справи в середовищі українства, показав можливі перспективи змін у Росії внаслідок розвитку революційних подій, дійшов висновку, що в цій історичній добі істотно важливою є проблема порятунку українського етносу від загибелі, бо всі засоби змосковщення народу, позбавлення його мови, традицій, менталітету загалом працюють на всіх напрямках і з усією насильницькою методичністю. Такий порятунок І. Франко побачив у вирішенні кардинальної проблеми – *витворення української етнічної нації*. Звичайно, це нелегке й непросте завдання, але воно мусить бути вирішене, бо саме в нації знаходить своє втілення і вираження вся повнота національного духу, національного менталітету, мова, психічний склад, культура, традиції і т. п. Захист мови, культури, традицій, усього українсь-

кого доробку в різних частинах України – це істотно важливе підґрунтя націотворення, але це само собою не може змінити нації, яка є усвідомленим найвищим синтезом усіх важливих етнічних ознак.

І. Франко свідомий того, що нації творяться не на замовлення, націотворення є складним процесом взаємодії суб'єктивних та об'єктивних чинників, що залежить від свідомості людської одиниці і свідомості народу, від історичних обставин та рівня духовного життя народу, від розуміння того, що весь етнос українського народу в усіх його частинах – це не “хохли” і не “малороси”, а *українці*.

У цьому контексті варто звернути увагу на те, що українці мали свою історичну назву *русичі*, *русини*, а назва їх держави – *Русь*. Біда прийшла тоді, коли цар Московії Петро І у своїх експансивних претензіях щодо України-Руси в 1720 р. безпардонно назву Русь переніс на своє царство Московію, бо воно мало таку назву. Назвою “Русь” Петро І вже охопив Московію, й Україну-Русь як щось одне. Після такої дикої насильної маніпуляції Петра І для України-Руси залишилося в тих умовах прийняти назву *Україна*, яку навіть згадують у літописах. Проте ця шулерська маніпуляція Петра І внесла деяку плутанину щодо назви Русь і України, навколо чого московські шовіністи сплітали і сплітають сьогодні всякого роду облудні фантазгорії, з якими треба вести постійну боротьбу. Ось і склалися обставини так, що українському народові весь час треба було вести боротьбу за свою етнічну окремішність від Московії за принципом Україна не Московія, Московське Царство – не Русь.

Враховуючи історичні умови існування українського народу, переважна більшість якого перебуває у московській імперії, І. Франко невідступно наполягає на необхідності творення української нації, зважаючи на те, що в Росії відбувається революційних рух, а це все-таки за всіх застережень заповідає якісь зміни. Тепер основним чинником націотворення, на думку І. Франка, є особливо освічена й свідомою людина, інтелігенція,

яка повинна очолити цей процес, повести народ за собою та скерувати його зусилля на творче подолання інерції, пасивності, апатії, малоросійщини, непохитно прокладати шляхи, що ведуть до утвердження нації. “Перед українською інтелігенцією відкривається тепер, при свободніших формах життя в Росії, величезне дійове завдання – витворити з величезної етнічної маси українського народу *українську націю*, суцільний культурний організм, здібний до самостійного культурного й політичного життя, відпорний на асиміляційну роботу інших націй, відки б вона не йшла, та при тім податний на присвоювання собі в якнайширшій мірі і в якнайшвидшій темпі загальнолюдських культурних здобутків, без яких сьогодні жодна нація і жодна хоч і як сильна держава не може остоятися” [13, с. 404].

На думку І. Франка, українська нація має бути *етнічною нацією*, бо для цього є величезна етнічна маса українського народу. Йдеться про те, що загалом не може бути нації неетнічної, нація має своєю основою певний етнос, який володіє своєю мовою, відповідним психічним складом, спільною культурою, спільною територією, економічним життям, ментальністю. Всі ці елементи, що становлять характерну сутність етносу, властиві й нації, але в бутті етносу немає ще одного елемента, який притаманний нації і який завершує комплекс сутнісних характеристик нації, це – *національна свідомість*, тобто усвідомлення даним “я” своєї сутності як *українця*. Ця сукупність ознак, що необхідно притаманна нації, завершується національною свідомістю: “я є українець”.

І. Франко розуміє й те, що говорити про творення української нації, враховуючи той стан, у якому перебувала Україна загалом, а в московській займанщині зокрема, не проста річ. “Величезні труднощі тої задачі, – пише І. Франко, – стануть Вам ясно перед очима, коли подумаєте про той стан, у яким застає Україну нова доба. Без власних шкіл і без виробленої освітньої традиції, без перейнятого освітніми і народолюбними думками духовенства, без популярного і вищого письменства, яке могло

би бодай на першій гарячій порі заспокоювати всі духові потреби величезної маси, без преси, яка могла б ясно додержати і систематично боронити стяг національності та приложеної до місцевих потреб, свободної культурної праці, без надії на сильну фалангу вповні свідомих і на висоті сучасної освіти стоячих репрезентантів у законодатних тілах, і без міцної опори в масах народу та інтелігенції навіть для тих немногих репрезентантів, що забажають вповні відповісти своїй національній і культурній задачі, наша Україна готова знов опинитися в ролі ковадла, на якому різні чужі молоти вибиватимуть свої мелодії, або в ролі крілика, на якому різні прихильники вівісекції будуть dokonувати своїх експериментів” [13, с. 404].

Саме тому галицька молодь повинна рішуче патріотично поставитися до цієї справи. “От тут і стає перед нами, галичанами, а особливо перед Вами, молоді приятелі, велика історична задача – допомогти російській Україні в тяжких переломових хвилях і потім, у початках, у закладах великої праці – здвигнення нашої національної будови в усій її цілості. Перед Вами стоїть задача й обов’язок – віддячитися російській Україні за все те, духове й матеріальне добро, яке вона досі давала нам. Чи і наскільки ми почуємося до того обов’язку, чи і наскільки совісно, розумно, обдуманно візьмемося до його сповнювання, від того буде залежати в дуже великій мірі наша будущина яко нації, здібної зайняти місце в хорі інших культурних націй” [13, с. 404].

Водночас І. Франко з деяким докором говорить і про тих галицьких діячів, які, вважаючи себе “за батьків і провідників народу”, сприйняли сучасну українську справу з деякою незалежністю і “дивляться на неї критично, не мають чи сили, чи відваги піднести свій голос і вказати ясно і виразно величність теперішньої хвилі і великий трагізм нашого положення в ній і неминучу конечність – якнайшвидше, якнайосновніше змінити курс нашого національного корабля, настроїти всі наші думки, плани, програми на інший діапазон” [13, с. 405].

І. Франко звертається до всіх українських суспільних верств, але головне його звернення до української галицької молоді, на яку він покладає великі надії в націотворенні, в українському відродженні.

Висуваючи завдання націотворення, І. Франко враховує й те, що протягом віків Україну ділили між собою сусіди, а це значною мірою впливало на національно-духовний стан українського народу в різних займанщинах, що призвело до його полонізації, русифікації, румунізації, мадяризації. Поза всяким сумнівом український стан у своїй основі зберігся, незважаючи на денационалізацію, але все ж переніс значні матеріальні та духовні травми. “Не забувайте, що ми в Галичині жили з національного погляду крайнє ненормальним життям. Велика більшість нашої нації лежала безсила, закнебьована, а ми, маленька частина, мали свободу рухів і слова. І нам іноді здавалося, що ми – вся українська нація, що ми її чільні ряди, її репрезентанти перед світом” [13, с. 405]. Силою сприятливих обставин Львів і Галичина справді відіграли визначну роль у національно-духовному творенні не тільки для Галицького краю, всієї України, а й для української справи загалом. Але це не має стати причиною для якоїсь винятковості Львова.

Історичний процес можливих змін у Росії може створити для українців легші умови, внаслідок чого можуть з'явитися і там українські центри, що внесе свіжий струмінь у життя українського народу. “Тепер, – наголошує І. Франко, – коли на російській Україні не сьогодні то завтра постануть десятки таких центрів, якими тепер являються Львів та Чернівці, ся наша передова роля скінчиться. Ми мусимо почувати себе не піонерами, але рядовими і великим ряді і не сміємо своїх дрібних, локальних справ виставляти як справи всенародні, своїх дрібних, персональних амбіцій висувати на першу лінію загального інтересу” [13, с. 405]. Така постановка питання про відносини між частинами українського народу, що були в різних займанщинах, націлює їх на єдність, згуртованість, консолідацію, що має принципове значення для націотворення.

Найбільшою проблемою націотворення є духовне об'єднання усіх частин українського народу, розірваних у різних займанщинах, на ґрунті самоочищення від нав'язаних регіональних обмежень та відчуження й досягнення глибокого розуміння етнонаціональної єдності, чуття єдиної родини. "Ми мусимо навчитися *чути себе українцями* – не галицькими, не буковинськими українцями, а українцями без офіційних кордонів. І се почуття не повинно у нас бути голою фразою, а мусить вести за собою практичні консеквенції. Ми повинні – всі без виїмки – поперед усього пізнати ту свою Україну, всю в її етнографічних межах, у її теперішнім культурнім стані, познайомитися з її природними засобами та громадськими болячками і засвоїти собі знання твердо, до тої міри, щоб ми боліли кождим її частковим, локальним болем і радувалися кождим і як дрібним та частковим її успіхом, а головнo, щоб ми *розуміли* всі прояви її життя, щоб почували себе справді, практично частиною його" [13, с. 405].

Це ті вимоги, задоволення яких сприятиме українському націотворенню, витворенню української етнічної нації. Ось тому, незважаючи на значні труднощі та історичну спадщину колоніальних режимів, денаціоналізацію та прищеплення українському народові комплексу меншовартості, нищення історичної пам'яті народу та різного роду гніт, переслідування та заборони. І. Франко вважає, що внаслідок революційного руху в Росії може наступити для українського народу хоч трохи благодатна хвилина, яку своєю непередготованістю, байдужістю, інертністю та загадковим скептицизмом не можна пропустити, а активно використати для зміцнення українства і головнo для витворення української етнічної нації, без якої не може бути ні державної самостійності, ні національної незалежності.

І. Франко розглядає українську націю як фундаментальну і всеохопну реалію, вищу життєву дійсність народу, що визначає його буття і виражає його сутність. Нація втілює у собі український національний ідеал, що охоплює усі інші ідеали: ідеал державно-політичної самостійності України, ідеал націо-

нальної незалежності українського народу, ідеал національно-духовного життя народу, ідеал самостійного економічного розвитку. “А тут синтезом усіх ідеальних змагань, будовою, до якої повинні йти всі цеглини, буде ідеал повного, нічим не в’язаного і не обмежуваного (крім добровільних концесій, яких вимагає дружнє життя з сусідами) життя і розвою *нації*” [12, с. 284]. Нація і є синтезом реалізації усіх ідеалів, а реалізація ідеалів є життям і розвитком нації. Нація – це життєва реальність народу, лише в нації народ реалізує себе як вище об’єднання, вищий державно-політичний, морально-духовний, мовний, культурний, економічний синтез. Все життя проходить у нації і для нації, а поза нацією можна жити і працювати лише як невільник. “Все, що йде поза рамки нації, се або фарисейство людей, що інтернаціональними ідеалами раді були б прикрити свої змагання до панування одної нації над другою, або хоробливий сентименталізм фантастів, що раді би широкими “вселюдськими” фразами покрити *своє духовне відчуження від рідної нації*” [12, с. 284].

Все життя проходить у нації і все твориться для своєї нації. Той, хто виходить поза рамки своєї нації, вступає у сферу інтернаціоналізму, пов’язуючи свою долю з фарисейством, оскільки інтернаціоналізм служить оправданням і прикриттям панування однієї нації над іншою. Проте є ще такі, які, вийшовши поза рамки своєї нації, намагаються “вселюдськими фразами” прикрити своє духовне відчуження від рідної нації. Це вже не інтернаціоналізм, відщепенці типу галицьких москвофілів. Між цими категоріями відступників від своєї нації є деяка несуттєва різниця, проте всі вони служать не своїй нації, а чужим.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. Франко І. Що таке соціалізм? / І. Франко // Збір. тв. : у 50 т. Т. 45. К., 1986. – С. 44–45.
2. Франко І. Передмова до окремого видання 24-го розділу “Капіталу” К. Маркса / І. Франко // Філософські, економічна та історичні статті. Т. XIX. – К., 1956. – С. 227–228.
3. Франко І. Редакція “Правди” в боротьбі з вітряками / І. Франко. – Збір. тв. : у 50 т. Т. 45. – К., 1986. – С. 58–68.
4. Франко І. Соціалізм і соціал-демократизм / І. Франко. – Іван Франко: про соціалізм і марксизм: Вид-во Пролог, 1966. – С. 29–71.
5. Франко І. До історії соціалістичного руху. – Іван Франко: про соціалізм і марксизм : Вид-во Пролог, 1966. – С. 121–151.
6. Франко І. Що таке поступ? / І. Франко // Збір. тв. : у 50 т. Т. 45. – К., 1986. – С. 300–348.
7. Франко І. Мислі о еволюції в історії людськості / І. Франко // Збір. тв. : у 50 т. Т. 45. – К., 1986. – С. 70–139.
8. Франко І. Соціальна акція, соціальне питання і соціалізм / І. Франко // Збір. тв. : у 50 т. Т. 45. – К., 1986. – С. 377–400.
9. Франко І. А. Фаресов. Народники и марксисты. С.-Петербург 1890. // Збір. тв. : у 50 т. Т. 45. – К., 1986. – С. 372–375.
10. Франко І. Питання жолудка й питання прав політичних / І. Франко. Філософські, економічні та політичні статті. Т. XIX. – К., 1956. – С. 308–310.
11. Франко І. *Ukraina irredenta*. – Франко І. Я. Мозаїка. Із творів, що не ввійшли до “Зібрання творів у п’ятдесяти томах” / З. Т. Франко, М. Г. Василенко. – Львів : Каменяр, 2001. – С. 245–262.
12. Франко І. Поза межами можливого / І. Франко // Збір. тв. : у 50 т. Т. 45. – К., 1986. – С. 276–285.
13. Франко І. Одвертий лист до галицької української молодечі / І. Франко // Збір. тв. : у 50 т. Т. 45. – К., 1986. – С. 401–404.
14. Франко І. Свобода і Автономія / І. Франко // Збір. тв. : у 50 т. Т. 45. – К., 1986. – С. 439–447.

Навчальне видання

ПАШУК Андрій Іванович

**І. ФРАНКО
ПРО МАРКСИЗМ
І СОЦІАЛ-ДЕМОКРАТИЗМ**

Монографія

Редактор *Оксана Кузик*

Технічний редактор *Світлана Сенник*

Коректор *Ірина Пірожик*

Комп'ютерне верстання *Наталії Буряк, Наталії Лобач*

2

1. Франко І. Про Франка. Львів, 1985. - 128 с. - 1000 прим.
2. Франко І. Письма до сестри. Львів, 1985. - 128 с. - 1000 прим.
3. Франко І. Письма до сестри. Львів, 1985. - 128 с. - 1000 прим.
4. Франко І. Письма до сестри. Львів, 1985. - 128 с. - 1000 прим.
5. Франко І. Письма до сестри. Львів, 1985. - 128 с. - 1000 прим.
6. Франко І. Письма до сестри. Львів, 1985. - 128 с. - 1000 прим.
7. Франко І. Письма до сестри. Львів, 1985. - 128 с. - 1000 прим.
8. Франко І. Письма до сестри. Львів, 1985. - 128 с. - 1000 прим.
9. Франко І. Письма до сестри. Львів, 1985. - 128 с. - 1000 прим.
10. Франко І. Письма до сестри. Львів, 1985. - 128 с. - 1000 прим.

Формат 60×84/16. Умовн. друк. арк. 10,2. Тираж 300 прим. Зам. № кл-20

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи
до Державного реєстру видавців, виготівників
і розповсюджувачів видавничої продукції.
Серія ДК № 3059 від 13.12.2007 р.

Видруковано у книжковій друкарні "Коло",
вул. Бориславська, 8, м. Дрогобич, Львівська обл., 82100

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи
до Державного реєстру видавців, виготівників
і розповсюджувачів видавничої продукції.
Серія ДК № 498 від 20.06.2001 р.



ISBN 978-617-10-0056-8



9 786171 000568