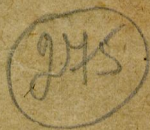


М Конрад
Д-ра Франка
„Поєма
про сотворення
світу.“

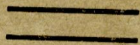
203
Дра ФРАНКА

ПОЕМА ПРО СОТВОРЕНЄ СЬВІТА“

написав



о. Др. МИКОЛА КОНРАД.



ВІДБИТКА з „НИВИ“.

Львів 1905.

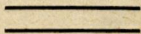
VI
K-649 | N 34 401

Дра ФРАНКА

„ПОЕМА ПРО СОТВОРЕНЄ СЪВІТА“

написав

о. Др. МИКОЛА КОНРАД.



ВІДБИТКА з „НИВИ“.

Львів 1905.



8(c)У „18" (092 Франко) (049) + 22 (049)

1,80

Львівська Філія
АН УРСР

~~803 45~~

Львівська бібліотека
АН УРСР
№ II- 34401

VI
K-649
5061

Новий Громадський Голос, орган реорганізованої радикальної партії, помістив в кількох останніх числах розвідку Д-ра І. Франка: „Поема про сотворенє сьвіта“¹⁾ В ній говорить автор не лише о самім сотвореню, але й взагалі о св. Письмі Старого Завіта, особливо о книгах Мойсея.

Яко причину поміщення тої розвідки в хлопській газеті подає він отсе: „щоби й простому народови подати здобутки новочасної науки“²⁾ проти християнських „поборників правовірности“, що зове „темнотою та безмисністю“. Для піднесення поваги безвірної велемудрости в очах читачів, з погордою виражає ся о християнських учених, закидуючи їм несправедливо крайню глупоту. Він передовсім сердить ся на їх „темноту“ в узнаваню Божої поваги св. Письма та величає тих „новочасних учених“ (до котрих себе зачисляє), що уважають св. Письмо твором чисто людським „з людськими хибами й помилками“.

Такі то „здобутки новочасної науки“ шан. автор поміщує в „Н. Гром. Голосі“ для просвіти простого народа. І в таким напрямі головню визначає ся освіта наших радикальних верховодів. В підкопаню віри і поваги Церкви видять вони спасенє Руси. Завданєм отсеї розвідки є подрібний розбір закидів, наведених в „Поемі про сотворенє сьвіта“ і виказанє, що правдива наука не противить ся вірі в Божу повагу св. Письма Старого Завіта, помилану після науки Церкви.

Заки приступлю до розбору тих закидів проти Божої поваги св. Письма, згадаю коротко про науку Церкви в тім предметі.

Правдою віри є се, що Бог є автором св. Письма Старого і Нового завіта через натхненє св. Духа. Се натхненє не має розумітись яко обявленє або диктованє, а лише яко особливий надприродний вплив Божий, щоби писатель писав те, що Бог хоче. Писатель може пізнати правду цілком природно; прим. з історії, з переказу, з давнійших документів, книг, писань і т. п. А Бог якимбудь способом, природним чи надприродним, внутрішнім чи зовнішнім, побуджає писателя до списання єї, чувуючи, щоби написанє відповідало Божому намірови. Писатель

¹⁾ „Н. Гром. Гол.“ р. 1905.

²⁾ Тамже ч. 2 ст. 14

собі питомим способом і таланом виражає Богом намірену правду. З того виходить, що Богом намірена є сама правда, а спосіб вислову, стиль і т. п. є питоменністю самого писателя.

Богом намірена правда є непомилна, а спосіб вираження може бути несовершенний і менше влучний. Те натхнене відноситься до оригінальних текстів написаних самими писателями. Що-ж до інших непервописних текстів і переводів, то вони о стільки натхнені, о скільки згідні з оригінальними текстами, званими автографами св. Письма. Тепер насуваєсь питання, на які правди розтягає ся Боже натхнене? Без сумніву, що св. Письмо є Богом натхнене не для іншої цілі, як головно для нашого поучення в речах, що відносять ся до спасення; а до спасення відносять ся лиш догматичні правди і моральні приписи, на котрі безперечно розтягає ся Боже авторство.

Зглядом інших правд, що не належать до віри й моральності, як прим. історичних оповідань, дат і т. п. більшість учених богословів є тої гадки, що Боже натхнене розтягає ся на всі правди первописного, оригінального тексту.

Але Церков в тім згляді не орекла нічого. Таке є правдиве понятє Божої поваги і натхнення св. Письма після науки Церкви і так треба їх розуміти, коли проти них виступає ся.

По сім конечнім поясненню можемо перейти до подрібного розбору закидів п. Франка. Одні з них відносять ся до частий історичних св. Письма, а другі до моральних і догматичних.

Перший закид Д-ра І. Франка проти Божої поваги св. Письма, се мильні біблійні обчислення прим. старинности роду людського, на підставі так званих „патриархальних родів“. Сей закид оспорує Божу повагу св. Письма в частях історичних і проте не противить ся вірі, а лиш науці переважної части богословів, що й на ті часті, але оригінального тексту розтягають Боже натхнене.

Тимчасом ми не знаємо, який властиво був оригінальний, автентичний текст тих біблійних обчислень ¹⁾.

Хронологія є різно подана в різних текстах і переводах а в слід за тим непевна. Причину помилок легко добачити в тім, що хронологічні дати первісно значили ся буквами. Для того переписувателі дуже легко могли деяку з них опустити, перемінити за інші подібні до себе букви, яких в єврейській мові є много ²⁾. Так отже з сеї непевної хронології не можна творити доказу проти Божої поваги св. Письма навіть в історичних частях ³⁾.

Вкінці, хотий-би навіть біблійна хронологія була певна, то годі на її підставі робити якісь певні обчислення старинности

¹⁾ Після гадки учених егзегетів родові таблиці двадцяти патриархів, подані в грецькій перекладі Сімдесяти, найвірнійше зближують ся до первісного типу.

²⁾ Досить порівняти: ב (Beth) з כ (Kaf) і ג (Gimel) з נ (Nun); ו (He) ת (Taw) і ז (Chet); ו (Vav) з ז (Zain); פ (Pe) з פ (Fe); ד (Dalet) з ר (Resz); ש (Sin) з ש (Szyn).

³⁾ Церков не орекла, який текст або перевід в частях історичних є згідний з автографами. Зглядом часті й догматичних св. Письма Собор Тридентський рішив що старий латинський перевід св. Броніма, званий „Вульгатою“, є згідний з оригінальним текстом в тих частях о скільки в католицькій Церкві він все, всюди і повсякчасно був в догматичнім уживаню.

роду людського. Ми не можемо знати, чи сам писатель не опустив деяких менше важних родів.

Є вельми імовірним здогадом учених, що писатель, подаючи хронологію родів, подає лише головніші осередки родового ланцюха¹⁾. Зглядом предовгих літ життя патріархів, нема також певности, як їх розуміти. В тих непевностях Церков св. лишає науці цілковиту свободу. Але певні дотеперішні висліди науки не вимагають для єствования роду людського далеко більшої старинности, як більше менше такої, яка є подана в біблійнім грецкім перекладі Сімдесяти жидівських учених. Докази превеликої старинности чоловіка є непевні. Вони взяті головню зі змін, які від появи чоловіка на землі зайшли в зверхних верствах земскої кулі і які вимагали довжезного часу до їх витворення. Але чи тогї зміни та осадові поклади були правильні чи сліди людського життя, що знаходять ся в них, є певні і тогочасні а не случайні — на то певних доказів нема. А що ті докази залежать від суб'єктивного погляду кожного з учених, видко з того, що в тім предметі тільки гадок, кілька голов. Сам доказ, наведений автором з єгипетських та вавилонських розкопів, доводить, що ті люди мусіли запевно прожити знатний час розвою, але який, то годі означити.

Вистарчає зовсім час зближений до поданого в грецкій Біблії Сімдесяти. Надто єї гіпотези превеликої старинности чоловіка припускають довжезну еволюцію людей з первісного стану їх дикости. Тимчасом не підіб'ємо піде в розкопах яких будь слідів давньої дикости чоловіка. Навпаки н. пр. совершенийшу віру в одного Бога знаходило перед многобожностью, котрої нерозлучним товаришем був моральний упадок. Вкінці коли хто до таких винаходів привязує велику вагу, то згадаю о славнім відкриттю в **Saint-Nazaire**, довершеним інженером Кервілером в р. 1874 в річних намулах.²⁾ Се відкритє не вимагає далеко більшої старинности чоловіка, як тої, що обчисляє ся на підставі біблійних хронологічних дат. Не хочу тим твердити, що біблійна хронологія є певна; хочу лише запримітити, що її висліди науки зглядом превеликої старинности чоловіка не є також певні.

Другий закид проти Божої поваги св. Письма видить І. Франко в біблійнім оповіданю про сотворенє свїта і чоловіка. А то длятого, що се є чуда, „які по біблійному оповіданю діяли ся лише раз і перечать усім законам природного життя“. Межи тими, що противили ся сотвореню свїта, кладе автор „Поєми“ також Дарвіна, хотий сей учений не входить в kwestию о першім початку життя, а тим паче свїта.

¹⁾ Гл. учену розправу Д-ра Reinke: „Beiträge zur Erklärung des Alten Testaments“ I. 268.

²⁾ Відкрито при копаню каналу поклад грубости 30 метрів, що повстав з річного намулу. Він складає ся з правильних тонесеньких верстов піску, глини й ростиинних останків. Межи ними знайдено найдавніші сліди людського життя, а навіть людську чашку овальної (доліхоцефальної) форми. На підставі тих віднайдень обчислено около девять тисяч літ від єствования чоловіка. Гляди: „Słownik Apologetyczny Jaugey'a — Szcześniaka“; Tom I. ст. 279.

Закони природного життя не перечать сотворенню світа і чоловіка.

Вони не відносять ся до першого початку світа та чоловіка, але до дальшого їх розвою. Закони природного життя не естували, коли світа не було; протю не могли при початку світа входити в рахубу і чинно виступати.

Противно; початок світа і життя конечно вимагає надприродної творчої сили, бо прецінь ані світ ані життя самі з себе не повстали.

Впрочім питаю ся, чи се є науково відкидати оповіданє якоїсь події з тої причини, що воно чудесне?

Сам хлопський розум каже, що в розслідуваню навіть неімовірного для когось оповіданя треба руководитись критичними даними а не упередженєм.

Каже дальше шан. автор: „если Бог хотів обявити свою волю і свою правду, то чому не зробив так ясно, щоб усі люди могли зрозуміти його слово? Чому в тих книгах так богато неясного і незрозумілого?“

Ся неясність може відноситись до самих правд для нас незрозумілих або до неясного способу їх вислову. Що Виблія подає деякі, Богом обявлені правди, для нашого розуму непонятні — се не противить ся Божій мудрости. Позаяк є очевидно, що Божа мудрість безконечно перевищує пізнанє нашого розуму і можуть бути такі правди, котрих ми слабким своїм розумом проняти не в силі. Уже межі людьми так буває, що одна правда для вченого ясна є для простолюдина незрозуміла. Та й для самого вченого є много таких правд, котрих естование є очевидне а докладне зрозумінє недосягле.

Наколи-ж Бог такі правди до вірованя подає — се робить для піднесеня нашого релігійного образованя через пізнанє естования надприродних правд.

А чоловік, узнаючи всевідучість Божу, ділає розумно, коли піднімає свій слабкий розум Божій повазі.

Если-ж тую неясність бачить автор в способі списаня Божої правди, то скажу, що се нич дивного. Сі правди списали писателі своїм власним способом, для тогочасних людей, після способу їх світогляду, і тому для нас вони по тисячі літах тепер нераз неясні і незрозумілі. Надто до неясности причиняє ся їй се, що писателі Старого Завіта писали по єврейски без самозвуків, без котрих нам тепер нераз трудно пізнати автентичний змісл тексту¹⁾. Вкінци сам Бог міг нарочно щось неясного нам подати, лишачи дальше розслідуванє правди нашому розумови.

При тім треба зятати, що Бог через св. Письмо не хотів поучити людей о всім і о всіх.

Коли Бог через св. Письмо хотів Ізраїльтян до чогось обовязати під загрозою кар, тоді єго закон ясно є поданий. Для того бачимо, що законодавна часть є дуже точна і подрібно.

¹⁾ Н. пр з того повстала ріжнородність в відчитаню єврейского 𐤅 в книзі Битія III. 15.

вияснена. Впрочім для усунення сумнівів, для роз'яснення труднощій Бог установив законоучителів, котрим велів підчинити ся. А коли треба було непомильного вияснення, авторитетного заявлення волі Божої, Господь посилав пророків.

З того слідує, що Бог, дозволяючи на неясне поданє деяких правд в св. Письмі, не хотів, щоби воно було одним жерелом пізнання волі Божої, але крім того установив учительський чин, що людям мав вияснювати Божі правди. Отже неясність в св. Письмі не противить ся Їго Божій повазі і Божому натхненню.

Але шан. автор править далше: „Если в св. Письмі суть вияви найвищої правди, то длячого переважна часть тих книг була написана по гебрійськи, мовою малесенького народа, котрій на пару сот літ перед Христом забув її і вона зробила ся у нього чисто церковною мовою? І ще одно, каже п. др. Франко, в тих гебрійських книгах, Бог виступає, як Бог самих тільки Жидів; він велить їм без пощади вбивати людей иншої національності і дуже остро остерігає їх, щоб не піддавали ся богам тих иньших народів... Усе те певно не вияви найвищої мудрости і найвищої правди“.

Книги Старого Завіта були написані гебрійськими писателями, для гебрійського тодішнього народа; отже й гебрійським тодішнім язиком. Що-ж тут незрозумілого? Дальше є відомо, що жидівська релігія була призначена для Жидів, для переходу межі ними віри і надії на будучого Спасителя, котрий мав із них вийти для спасення всіх людей. А що там Бог, Господь всіх, виступає яко Бог Жидів, се цілковито зрозуміло, коли зважимо, що иньші народности не почитали правдивого Бога, (отже Бога Жидів), але божків. І що-ж дивного, що Бог дуже не любить, аби хто з того вибраного народа кланяв ся не йому а божкам?

Мав отже дозволити Жидам, щоби вони uznawali за Бога поганських божків? Чи не було-б се запереченєм своєї мудрости? А що Бог каже вбивати людей иншої національності — се не задля їх національності а для покарання їх беззаконній.

Маємо много примірів в св. Письмі, де з тої самої причини Бог велить вбивати Жидів за їх гріхи. Дивно, що так поважний і учений муж, яким є п. др. І. Франко, міг писати такі нісенітницї та подавати їх яко „здобутки новочасної науки“!

Приступім тепер до иншого закиду.

Каже, пов. автор ¹⁾, що „вчитуючи ся пильно в ті святі жидівські книги, люди побачили далі між ними численні суперечности. Де-ж властиво та Богом обявлена правда?“

Завважаю, що тоті суперечности знаходять ся в малозначучих подробицях біблійного оповідання. Декотрі з них дійшли до нас в текстах через несвідомість і неоглядність переписувателів; при чім легко можна вислідити причину їх помилок.

Инші є тільки позірно суперечні а по належитім виясненню зникають. Є ще й такі труднощі, яких не можна, як

¹⁾ „Н. Гр. Голос“ 1905 р. ч. 2. ст. 15.

слід, вияснити з причини, що нам не є відома якась дієва обставина або инша яка історична подія.

Але доси не виказано річевої певної суперечности, поданої патхненим писателем, навіть в частях історичних св. Письма.

Дlatego не є совістно воювати такими безпідставними загальниками та ними підшиватись під „здобутки новочасної науки“.

Замітніший закид п. Д-ра Франка, що виглядає на важний здобуток новочасної науки, основує ся на єгипетських, вавилонських і асирійських розкопах. Ось слова автора:

„Коли почали відкопувати та відчитувати старі державні та релігійні написи, книги та записки Єгипта, Вавилону, Асирії та інших країв, із якими старі Жиди мали зносини, показало ся, що в жидівських оповіданнях записаних у письмі св'ятому містить ся багато невірнього, хибного та зовсім видуманого; що про найважніші події жидівського життя, які буцім то мало до гори дном не перевертали сусідних держав, ті держави не лишили ніякої памяти: адже й доси вчені даремно силкують ся у незлічених єгипетських записках та написах віднайти бодай слід побуту Жидів у єгипетській неволі та виходу з неї, супроводженого такою масою чудес, губернаторства Йосифового, затоплення Фараона і т. п. І тут мусіло-б насунути ся питанє: коли в жидівським св'ятім письмі объявлена Богом правда, то як міг Бог робити такі помилки“¹⁾.

Но які „написи, книги та записки“ виказали у св. Письмі „багато невірнього, хибного та зовсім видуманого“; де і в чім заходить межи ними тота незгода — п. др. Франко не подає. І треба дивувати ся, як можна було в теперішнім розвитку археологічних наук щось подібного писати, коли вчені, навіть іновірці, подивляють пречудну схожість Біблії з асирійськими, вавилонськими, та єгипетськими памятниками²⁾.

Докази згідности св. Письма з памятками Асирії і Вавилону.

І так, клинові написи, віднайдені в Асирії та в Вавилонії, не то, що не виказують „багато невірнього, хибного“ у св. Письмі; навпаки, вони стверджують правдомовність біблійних писателів і кидають ясне світло для зрозуміння деяких доси темних місць св. Письма. В них находимо згадку про народ „Ізраїл“³⁾ і потверджене різних подій, поданих св. Письмом. Вони стверджують побіду Теглатфелласаря, царя асирійського, над царством ізраїльським, з котрого часть мешканців забрав до не-

¹⁾ Н. Гром. Гол. 1905 р. ч. 2. ст. 15.

²⁾ Godlewski, Archeologia Biblijna, 1901. Т. I. ст. 19; також гл. Zaborski, Źródła historyczne Wschodu, 1888; ст. 267—268.

³⁾ На обеліску Сальманасара II, знайденим в Німруді Лаярдам. Layard, Block Obelisk ст. 98, 1, 2.

волі¹⁾, що сходить ся з оповіданем біблійним, записаним в II. Царств XV., 29.30. Написи, відкриті в Хорсабаді, в архівах Саргона²⁾, о котрім згадує пророк Ісаїя³⁾, а котрого єствовавє перечили раціоналісти, згадують о славній побіді Асирійців над царством ізраїльським, о взятю єго мешканців до неволі, о спровадженю, на місце взятих до неволі, народів із полудневої Халдеї та Арабії і що кожде племя почитало свого власного бога, — все то в найменших подробицях згоджує ся з біблійним оповіданєм в IV. Царств гл. XVII. Учений Шрадер з одушевленням пише⁴⁾, що тота так задивляюча схожість клинових написий з Біблією є найсвітліїшим свідощвом для біблійних писателів.

Оповіданє св. Письма⁵⁾ о воєнних походах царя Сеннахирима на царство юдєске стверджує граняк Тайльора та написи з Куюнджік⁶⁾, навіть в такій подробици, як у висоті данини царя Єзекії. Правда, що асирійські літописи не згадують о побіді Ізраїльтян над Асирійцями. Але нич дивного, бо ані асирійські ані єгипетські літописи не признають ся до ніяких невдач і погромів, хотяй прим. о тій побіді Ізраїльтян, крім св. Письма⁷⁾, свідчать і Геродот⁸⁾ і Бероз⁹⁾.

Видно се впрочім із того, що жадний грабежи цар Сеннахирим, через слідуєчих 18 літ не зробив ніякої воєнної виправи. Історичні факти, описані в книгах Даниїла, висьміяні раціоналістами¹⁰⁾, знайшли в халдейських памятниках своє потвердженє¹¹⁾. Показало ся, що історія о трох жидівських молодцях, вихованих на дворі вавилонського царя і вкинутих до огняної печі, зі всіми подробицями, як прим. описом вавилонської музики..., відповідає звичаям того часу.

Клинові написи, особливо плита з клиновим письмом, відкрита через Schmith'a¹²⁾, стверджують оповіданє св. Письма о вежі вавилонській. Біблійний опис упадку Вавилону годить ся як із Геродотом, так із вавилонськими памятниками¹³⁾. Згадка кн. Бития (XI. 3) о ставленю будівель із цегла не

¹⁾ В клиновій написи: „Cuneif: inscript. of. W. A. t. III. pl. 10 Nr. 2“; гл. Zaborski, *Źródła historyczne Wschodu* — ст. 181.

²⁾ Саргон був гетьманом і наслідником Салманасара IV і єму написи приписують здобутє Самарії. *Źródła hist. Wschodu*, ст. 182.

³⁾ Ісаїя XX. 1.

⁴⁾ K A T^c S. ст. 167. Таким знаком учені цитують знамените діло Eberhard'a Schrader'a, *Die Keilinschriften und das Alte Testament* 1883

⁵⁾ IV. Царств XVIII—XIX.

⁶⁾ Куюнджік є село, положене по другій стороні ріки Тигра напроти Мосулу і там була давня столиця Асирії, Ніневія. Гл. *Źródła historyczne*, 105—106; і 183—184.

⁷⁾ IV. Царств XIX. 35.

⁸⁾ II. 141.

⁹⁾ *Anti. Iud.* XI. 11.

¹⁰⁾ T. Nöldeke, *Die alttestamentliche Litteratur*, Leipzig, 1868.

¹¹⁾ Сі памятники знайшов в „Mugeir“ учений „Taylor“, *Records of the past*. T. I. ст. 34.

¹²⁾ Vigoroux. *La Bible et les decouvertes modernes*, T. I. ст. 372.

¹³⁾ Zaborski *Źródła hist. Wschodu* ст. 152

з каменя в землі Сенаарстії, найшла potwierdжене у відкритих в полудневій Мезопотамії. Асирійські та вавилонські царі, о котрих згадує Біблія, знаходять ся в клиновім письмі, як прим. заперечений перський Асвер та сумнівний вавилонський Вальтазар¹⁾. На цегляних асирійських табличках находимо імена ізраїльських та юдеюх королів, як Озії, Ахаза, Єзекії, Манассії, Ахава і інших; дальше імена сирийських королів Дамаску, як Бенадада, Азаїла і Разона, про котрих згадує св. Письмо в IV. Царств XIII, 24. і III. Царств XI. 23.

В них находимо також назви країв і народів, знаних доси лише з Біблії. Переговори королів юдеюх та ізраїльських з египетськими Фараонами стверджують клинові написи. Все, що св. Письмо подає о поганьськім культі, о способі провадження війни, о звичаях, о асирійських та вавилонських уборах — все то potwierdжене асирійсько-халдейськими памятниками. Самі навіть архітексти знайшли в св. Письмі ключ до зрозуміння славної асирійської штуки²⁾.

А вкінці нерозв'язана доси біблійна хронологія через асирійські „Limmu“³⁾ набрала нового освітлення, „оправдання“ і ствердження⁴⁾.

Др. Нетелер каже, що „дані біблійні й асирійські взаємно стверджують свою вірогідність“⁵⁾. О. Брунengo, в ділі „L'Impero di Babilonia e di Ninive. „Prato 1885. порівнює звич 1000 біблійних уступів з відповідними асирійськими та вавилонськими текстами і виказує чудову їх схожість. Самі раціоналісти, прим. Шрадер та інші подивляють тоту згідність Біблії з асирійськими та вавилонськими памятниками так, що декотрі з них, прим. Деліч (Delitzsch) бачать в Вавилоні зародок неодного біблійного світогляду.

Прощу тепер осудити, чи має п. Др. Франко рацию, коли говорить: „що сусідні держави не лишили ніякої памяти про найважніші події жидівського життя; що в жидівських оповіданнях, записаних у письмі св'ятому, містить ся багато невірнoго, хибного та зовсім вимуаного?“.

Докази зідности св. Письма з памятниками Єгипта.

Що до египетських записок та написий нема також ані одної такої подробиці, яка-би стояла з ними в суперечности. Згідність египетських памятників з книгами св. Письма є так велика, що раціоналіст Еберс⁶⁾ посмів виступити із здогадом, що Мойсей все мусів запозичити у Єгиптян⁷⁾.

¹⁾ У валку з Myreiry (С. II. 1. 3.)

²⁾ Zaborski, Źródła historyczne Wschodu ст. 1904—195.

³⁾ „Limmu“ називають ся хронологічні дати асирійських літописий, знайдені в селі Куянджік.

⁴⁾ К А Т² S. ст. 467.

⁵⁾ Neteler Das Buch Izaias 1876. ст. 1.

⁶⁾ Ebers, Aegypten und die Bücher Mose's Leipzig 1868.

⁷⁾ F. Vigouroux, La Bible et les découvertes modernes, T. I. ст. 338.

Правда, що єгиптольоґія не дала нам доси ніякого безпосереднього свідощтва о поребуваню Ізраїльтян в Єгипті, але не треба тому дивуватись.

Історичні жерела про події держави, що єстувала кількадесять віків, що своєю могутністю та цивілізацією займала перворядне становище, складають ся із не великого зглядно числа папірусів і памятниківих написів, з котрих много єще доси є не перечитаних. О цілих династіях найменшої там згадки не знаходимо. А о яких-сь невдачах, погромах, нещастях они цілком не згадують. Знайдені памятники не творять одноцільної історії; вони лише принагідно свідчать про деякі події єгипетської слави, головню побіди Фараонів над ворогами.

Але свідощтв посередних, в котрих знаходять ся певні сліди побуту Жидів в Єгипті, єгиптольоґія подає чимало. Язык, письменство, штука, звичаї та обичаї прастарих мешканців Ніля — все то промовляє за конечностию побуту в Єгипті як самого Мойсея, автора перших пяти книг св. Письма, так і тих Ізраїльтян, для котрих сі книги були написані¹⁾.

І так після єгиптольоґів Фараоном за часів Мойсея був Рамзес II. Сей король любовав ся в будівництві. Єгипетські памятники з того часу в своїх різьбах докладно представляють тяжко працюючих невільників, що двигають тягарі, виробляють цеглу²⁾, ставлять будівлі під надзором посіпак, узбровених бичами та караючих ними своїх підчинених³⁾. Все те зовсім годить ся з оповіданем Мойсея о неволі Єгипетській в кн. „Исходъ“. В тихже єгипетских памятниках знаходимо назву народу ужитого до будівель Фараона, т. є АБЕРІУ або АПЕРІУ — що після гадки учених є ніхто инший, як жидівський нарід⁴⁾.

Сей народ, як оповідає св. Письмо, „создаша грады тверды Фараону, Пнео, и Рамессі“⁵⁾, (в лат. тексті „Fiton i Ramesses“); а єгиптольоґія стверджує дійсність сих фактів.

Розвалини міста Пітона відкрив в р. 1883 учений Naville в місцевости „Tell el — Maschuta“; а згадку о місті Рамессі

¹⁾ Наукові діла в тім предметі відзначають ся: W. Smith, *The Book of Moses*, London 1868; A. Scholz, *Aegyptologie und die Bücher Moses*, Würzburg, 1878; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes* Paris 1879; Fillion, *Atlas archeologique de la Bible* Lyon 1883 і т. и.

²⁾ В руїнах палати Рамзеса найдено випалені цегли з его іменем, гл. Godlewski *Archeologia Biblijna*, T. I. ст. 208; fig. 80

³⁾ Гл. різьбу „Beni-Hassan“ тамже ст. 196; fig. 71.

⁴⁾ В книгах Битія й Ісходу жидівський народ зове ся „Геберім“ або „Гібрім“ і таким іменем Фараон називав дітий Якова. Так називали також Жидів чужинці. Єврейське закінчене „м“ перейшло в єгипетське „у“. Гл. Chabas, *Mélanges égyptologiques les Hébreux en Egypte*, Ser. I. T. I. ст. 46—48; Zaborski *Źródła historyczne Wschodu*, ст. 78—79. Властива назва „Ізраїля“ знаходить ся перший раз в доси відчитаних памятниках в одній написи з часів Менесфи, наслідника Рамзеса II, відкритий Flinders'ом Petrie-ом в р. 1896. Сю напис євн так перевів: „Israel is laid waste and his seed destroyed“. (Ізраїль є спустошений, его насіє вигублене) Гл. Godlewski *Archeologia Bibl.* T. I. ст. 207.

⁵⁾ Исходъ гл. I. 11.

знайдено в однім папірусі, де каже ся, що воно було вибудоване за Рамзеса II.¹⁾.

Учений Масперо, директор музею в Буляку, перечитавши той папірус, так пише:²⁾ „Місто, о котрім там є мова, є власне біблійним містом Рамзес, коло якого будови працювали Ізраїльтяни. Чи се. питаю ся, не є певним слідом побуту Ізраїльтян в Єгипті? Єгипетські пам'ятники упевняють нас о правдомовности біблійного писателя в оповіданю про патріархальне житє. Вони стверджують проти раціоналістів згадку Біблії, що Єгиптяни уживали вина³⁾, посідали домашні скоти і що за Авраама в Єгипті не було коний. Тут каже Lenormant⁴⁾: „Свідѣцтва фараонських пам'ятників згоджують ся з оповіданєм книги Витія, котра є вірним і неоціненим зеркалом патріархального житя“.

Єгиптольоґія⁵⁾ дальше виказує, що тогочасне географічне положенє єгипетської землі і етнографічне походженє народів, в ній замешкалих, точно відповідають біблійним оповіданям. І сесе географічне положенє Єгипта було так звісне Ізраїльтянам, що Мойсей, описуючи положенє деяких не званих для Жидів місцевостей землі Хананьської, для поясненя, порівнює їх з положенєм добре їм звісних єгипетських місцевостей. Описи чудес в Єгипті відповідають кліматичним властивостям єгипетського підсоня⁶⁾.

Єгипетські розкопи євѣтло ствердили біблійну історію Йосифа в найменших навіть подробицях; як прим. біблійне оповіданє о купцях Ізмаелїтах⁷⁾, о славних єгипетських пекарях і о ношеню хлїбів в кошах на голові⁸⁾, о звичаю торжественно обходити уродини Фараона⁹⁾, як також о шпихлїрах для переходу збіжя, котрих опис є докладний.

Подія, що зайшла межі Йосифом а женою Пентефрія своїм змістом дуже близка єгипетській повісти з 15 віку перед Христом „Роман двох братів“¹⁰⁾. Сон Фараона одвічає місцевим відносинам, котрих чужинець не мігби собі уявити¹¹⁾.

1) Godlewski, Archeologia Biblijna, T. I. str. 216.

2) Maspero „Du genre épistolaire chez les anciens Egyptiens, str. 10“.

3) На малюнку „Nes-Hor“ і на папірусі „Harris“. Гл. різкі різби в „Archeologii Bibl. Godlewski'oro T. I. str. 134.

4) Histoire anc. de l'Orient t. II. str. 166.

5) Lenormant, тамже t. I 263—265.

6) Du Bois-Aime, Description de l'Egypte str. 307.

7) Ebers, Aegypten und die Bücher Mose's, t. I. str. 288.

8) Zaborski, Źródła hist. Wschodu, str. 80 h.

9) Свѣдчить розетанський камінь і Ухвала триязычна з Канопи гл. Letronne, Recueil des inscript. grecques et latines de l'Egypte 1842.

10) Папірус, що подає ту повість знаходить ся в British Muzeum, набутий від п. Orbiney. Сю повість списав якийсь Єннох за Менесті, наслідника Рамзеса II Гл. Ebers, Aegypt. und die Bücher Mos'es t. I. str. 314—315.

11) W. Smith The Book of Moses, str. 333.

Острижене Йосифа і перебране его відповідає двірській етикеті Фараона¹⁾. Слова Фараона до Йосифа²⁾: „устъ твоихъ да послушаютъ вси людїе мои“: одвічають єгипетській фразі для означення найвисшої гідности. Бальзамоване тіла Якова, отця Йосифа, відповідає звичаю, усьвяченому в Єгипті. Історію Йосифа порівняв з єгипетськими пам'ятниками учений Еберс, котрий у вступі „*Aegypten und die Bücher Mose's*“, так пише: „Історія Йосифа в своїх навіть найменших подробицях малює дуже докладно стан старого Єгипта“.

О перебуванню Ізраїльтян в Єгипті свідчить також і се, що в релігійних записках Єгиптян находимо назву імени Божого, уживаного виключно Жидами: Ег'є ашер ег'є, (азь єсмь Сый)³⁾, дословно переведене по єгипетски: „нук пу нук“. Далше, в самім вишнім вигляді церемоніальних приписів ізраїльського культу пробивають ся сліди наслідування зверхних обрядів єгипетського культу⁴⁾.

„Kasz“, „Jeor“ „Mou-se“ і т. п.⁵⁾ — а се також промовляє о пожитю давніших Ізраїльтян межі Єгиптянами.

Одним словом, єгиптологія стверджує, що біблійний писатель, описуючи пробуванє Ізраїльтян в Єгипті і вихід із него, знав добре цивілізацію Єгипта і то з ХІХ-ої династії; він писав для народа, що рівно добре знав той край, его плоди, зжив ся з его культурою, проняв ся его звичаями і забобонами, а в хвилях упадку й забути, віддавав честь золотому телцеви, відлитому на подобу єгипетського божка Аписа⁶⁾.

Чи все то не є певним слідом кінцевого побуту Ізраїльтян в Єгипті? Зглядом інших подій жидівської історії в пізнійшій епосі, коли Ізраїльтяни осіли в Ханаані, посідаємо малюнок відкритий „Champollion-ом⁷⁾ на мурах єгипетської св'ятині в Карнаку. Він представляє жидівського невольника з написиою: „Юда гамелек“ чи „Ютаг малек“⁸⁾ і відповідає біблійному оповіданню⁹⁾ про напад єгипетського короля Сусакима (по єгип. Шешонка) на Єрусалим.

А що до інших народів, чи послідніми часами в Сирії не знайшли учені різні старинні свідощтва о знатнім колись народі Гетіїв, яких пам'ятники сходять ся зі звістками св. Пи-

¹⁾ Herodotus II. 36.

²⁾ Кн. Бытія гл. 41, ст. 40.

³⁾ Исходъ гл. III. 14. Гл. Zaborski, Źródła hist. Wschodu ст. 80.

⁴⁾ W. Smith, The Book of Moses, ст. 256—260.

⁵⁾ Harkavy, Les mots égyptiens de la Bible; гл. в „Journal asiatique, mars, april p. 1870.

⁶⁾ Zaborski, Źródła hist. Wschodu, ст. 77—80 c. Godlewski, Archeologia t. I. ст. 211.

⁷⁾ Champollion, Lettres écrites de l'Égypte et de Nubie, Paris 1833. ст. 98.

⁸⁾ Відбитку сего малюнку гл. Godlewski, Archeologia Bibl. T. I. ст. 211.

⁹⁾ І Царств XIV. 25—26.

сьма¹⁾? Учений Wright так кінчить своє діло „The Empire of the Hittites“: „Ми перейшли тогочасні записки Вавилону, Асирії та Єгипта і не тільки нашли в них взаїмну згоду а відтак стверджене біблійної історії, але надто кидають вони тільки світла на події нею оповідані, що найменші навіть сумніви є неможливі“ (ст. 123).

Нехай отже самі читачі осудять, чи справедливо пише п. Франко: „мовби старі та релігійні написи, книги та записки Єгипта, Вавилону, Асирії та інших країв свідчили, що в жидівських оповіданнях, записаних у Письмі св'ятому містить ся багато невірного, хибного та зовсім видуманого та що про найважливіші події жидівського життя, ... ті держави не лишили ніякої пам'ятки“?

Автор „Поеми про сотворенє св'іта“ переходить вкінці до моральних приписів св. Письма Старого Завіта та їм заперечує Божу повагу.

А длячого? Бо єму не подобають ся церемоніяльні приписи, „що відносять ся до обрядів, празників, одежі, постів і інших таких річій, з котрих дещо заховують і доси Жиди, але великої часті або не заховували ніколи, або давно вже перестали заховувати“²⁾.

Але сей закид упадає, коли зважимо, що Бог через Мойсея длятого дав такі обрядові приписи, щоби Ізраїльтян охоронити від поганьських забобонів, до яких вони набрали сильного нахилу, живучи межи поганями.

Деякі з тих приписів були дані Жидам, кочуючим в пустині, і не дивниця, що пізнійші Жиди в змінених обставинах перестали їх заховувати.

Дальше п. Франкови не подобають ся „ніби божі слова“, в котрих містять ся „погані проклятя на різні народи, погрози та лайки, по нашому розуміню зовсім негідні божого імя“. Тоті проклятя відносять ся до народів задля їх беззаконий. А се не приносить уцербу Божому імени, навпаки відповідає Їго св'ятості; про то й до злих скаже колись Христос: „Ідїть прокляті в огонь вічний“. Погрози та лайки відповідають грубо змісловому характерови Євреїв, для котрих лагіднійший спосіб говореня був-би безуспішний.

Вкінці п. докторови навіть чисто моральні приписи не до вподоби. Для него прим. „відомі десять заповідей божих містять у собі вимоги зовсім не такої високої моралі, щоб можна вважати їх впливом божої мудрости“. А длячого? Сего не мотивує п. доктор. Но прецінь треба було завважати, що коли Бог дав ті заповіді, то їх дав не для Себе а для людей; до приро-

¹⁾ Св. Письмо говорить о народі Гетіїв в кн. Бытія XV. 20; в кн. Ісуса Навина I. 4; IX. 1; XI. 3; XII. 8. Написи відносячі ся до Гетіїв знайдено по більшій часті в Гамаг і Дзерабіє.

²⁾ Н. Гром. Голос 1905 р. ч. 2. ст. 15.

ди людей отже мусів приноровити-сь. А відома се річ, що декальбоґ відповідає природному людському запові моральному як найдокладнійше, а се чей очевидний доказ, що їх згода єсть впливом Божої мудрости.

На тім кінчить Др. Франко свої замітки про повагу св. Письма взагалі. Опісля, заким приступить до перегляду самого біблійного оповідання „про сотворенє сьвіта і початки людського роду“, попереду говорить „про Мойсея та його писаня“. Ось его слова: „Наша церков, ідучи за оповіданнями жидівських рабінів, стоїть на тім, що ті книги написав сам Мойсей, значить, найперший і наочний сьвідок усього того, що робило ся; те, чого він не бачив (отже про сотворенє та потопу сьвіта, про патріархів і т. и.) він написав із оповідань самого Бога, що являв ся йому лицем до лица“¹⁾.

Тут п. доктор не дуже вірно подає науку Церкви про книги Мойсея.

Правда, що Церков стоїть на тім, що ті книги написав сам Мойсей; і хотай вона се формально до віровання не подала (і проте ся правда не є догмою віри), то безпечно на неї годить ся католицька правовірність. Але не правдою є, щоби Церков учила, що Мойсей, пишучи про сотворенє і потопу сьвіта, про патріархів, чув то „із оповідань самого Бога, що являв ся йому лицем до лица“. Звідки Мойсей довідав ся про сотворенє сьвіта і т. и., сего ані він, ані Церков не подають. А християнські богослови припускають, що він мусів багатю взяти з оповідань старих людей, з традиції та інших старих писаних творів. Вправді після оповідання св. Письма, Бог являв ся Мойсееви лицем до лица і давав ему різні наученя, закони, відносячі ся до культу, обрядів і т. и.; але се безпосередне обявленє треба розтягати лише на ті правди, о яких обявленю сам Мойсей сьвідчить, або о чім він не міг дізнатись з інших жерел. А про сотворенє, потопу сьвіта та про патріархів в часах Мойсея були різні документи, з котрих він міг користати для свого оповідання. Дятого нема тут потреби припускати безпосередного Божого обявленя.

Але на якій підставі християнські богослови твердять, що не хто инший, а Мойсей, написав тоті книги, звані по церковному „Пятикнижьем“, а з грецька „Пентатевхом“? Вони наводять авторитетні слова божественного Спасителя, записані у Йоана (V. 46, 47); „А ще бо byste вѣровали Мойсеови, вѣровали byste убо мнѣ: о мнѣ бо той писа. Аще ли того писаніємъ не вѣруете, како моимъ глаголомъ вѣру имете“? Чи Мойсей а не хто инший написав Пентатевх се факт історичний і про него як про всякий історичний факт, можна засягнути доказів від достовірних сьвідків. А за автентичностию пяти книг Мойсея сьвідчить звиз двайцять-вікове, загальне,

¹⁾ Новий Гром. Голос р. 1905 ч. 3. ст. 20.

освячене релігійним культом, прилюдне та явне переконане жидівського народу.

Жиди від непамятних часів, без найменшого сумніву, без найменшого з якої будь сторони протесту, завсїгди приписували ті книги М лайтеєви. Ніякі противности ні ворожнечі за часів Суддів і Царів не захитали в жидівскім народі того переконання. Мимо частого попадання Ізраїлитян в ідолопоклоньство, ніколи вони не оправдували свого поступку запереченєм автентичности Пентатевху. Навпаки бачимо, що се непохитне переконане монотеїстичного права Мойсея, двигав їх з упадку. Навіть тоді, коли Ізраїлитяни по смерті Соломона розділили ся на два царства і провадили між собою державну й релігійну борбу, в обох царствах находимо нерозділене, невгасаюче та загальне переконане, що ніхто инший, а Мойсей є автором Пентатевху.

А Пентатевх — се не маловажне діло ; се діло прилюдне, народне, підстава цілого життя релігійного й горожанського Жидів. Він є суворим кодексом законів, даних в імени Бога під загрозою острих кар ; і длятого він не міг бути обоятним для Ізраїлитян.

Ізраїлитяни, коли прийняли ті книги яко Мойсеєві, то мусіли вперед добре упевнитись о їх правдивім походженю. Не дали би вони собі певно в пізнійших часах накинати ані біблійних неспідхлібних оповідань, що раз враз дразнять їх національну гордість, ані суворого Мойсеєвого законодавства.

Тимчасом бачимо, що весь жидівський народ, почавши від часів Мойсея, завсїгди ті книги приписував Мойсеєви та їх переховував в найсвятійшій для них місци, іменно в кивоті завіта. Отже християнські богослови на підставі так довголітнього, постійного, загального, навіть поганьськими писателями ствердженого¹⁾, спокійного посідання правди, твердять, що не хто инший, а Мойсей мусить бути автором Пентатевху. Тепер тому перечити, булоб заперечити основні засади історичної певности. Тоді не булоби жадного твору якогонебудь старинного автора, котрого автентичности не можнаб подати в сумнів, — сказати: хто знає, чи то він написав сей твір?

Раціоналісти не хотять признавати Мойсеєви написане Пентатевху і видумали ріжні теорії повстання тих книг. Всі то ті теорії можна звести в слїдуючу систему, т. є.: що Пентатевх повинен уважатись збіркою численних перероблених уривків з ріжних писаних творів і злучених в одну цілість більше або менше удатну, в пізнійшій від Мойсея часі, невідомим автором.

¹⁾ Diodorus Siculus: „Apud Hebraeos quidam Moyses exstitit, qui leges eisdem reliquit, quas a Deo Iao se accepisse dicebat“. (Жидам йМойсе дав закони, як казав, з порученя Бога Ягве). Також: Manethond, Strabo, Aberita, Йосиф Флавій і инші.

Приклонником сеї гіпотези з'являє ся п. Др. Франко в „Поємі про сотворенє сьвіта“, де пише ¹⁾: „Перечитуючи щільно ті Мойсєєві книги, вчені люди очевидно переконали ся, що признавати їх написанє Мойсєєви нема ніякої підстави“. А чому?

„Раз те, пише п. Франко, що в самих книгах ніде не кажеться, будім то їх написав Мойсей; навпаки, скрізь у них говорить ся про Мойсея в третій особі, як про посторонного, а в останній книзі оповідаєть ся навіть про смерть і похорон Мойсея“.

Але чи се правда, що в самих книгах ніде не кажеть ся, будім то їх написав Мойсей?

Навпаки, читаємо в 5 кн. Второзакон. гл. 31. стих 9: „И в п и с а М о й с е й, вся словеса закона сего въ к н и г у, и даде жерцємъ“... до прилюдного ужитку; ст. 24: „Егда же сконча М о й с е й п и ш а вся словеса закона сего въ к н и г у даже до конца...“; ст. 26: „Вземше к н и г у закона сего, положи те ю отъ страны ковчега“ і т. д. ²⁾).

Отже в самих книгах є написано, що їх написав Мойсей.

Впрочім, колиби навіть не було написано в самих книгах, що їх написав Мойсей, чи з того слідує, що він їх не написав? Маємо прецінь сьвідоцтво о їх автентичности не одного чоловіка, а цілого народу. А се значить більше, чим би сам автор твердив, що ті книги він написав.

Що до другого закиду, іменно, що в тих книгах „говорить ся про Мойсея в третій особі, як про чоловіка постороннього“, то сам п. доктор сьвітло его збиває ось так: „Правда, ся обєтавина, що в книгах про Мойсея говорить ся в третій особі, ще сама не значила би нічого, бо і в інших письменствах знаходимо книги, де люди пишуть про себе самих в третій особі, приміром грецька книжка славного Атенця Ксенофонта про похід Греків до Персії, або латинські спомини великого римського полководця Юлія Цезаря“. Отже п. Франко, навівши аргумент новочасних учених проти автентичности Пентатевху, опісля сам его збиває; бо дійсно в старині писателі часто пишуть про себе в третій особі.

Що до біблійного оповіданя про смерть і похорон Мойсея при кінці останньої книги, то ніхто не приписує его самому Мойсейови. Воно стоїть в тісній звязи із слідующею книгою Ісуса Навина і прото справедливо єгзегети приписують туя дописку сучасникови і наслідникови Мойсея, авторови сліпуючої книги, Ісусови Навину, що для цілости долучив єї до книг Мойсея.

Але здає ся, що сам п. др. Франко видить не умісність наведених аргументів і длятого глядить у Мойсєєві книги за іншими доказами на те, що їх не писав Мойсей.

„Поперед усього, каже п. Франко³⁾, законодавство. В книгах говорить ся, що Бог через Мойсея дав Жидам закон у пу-

¹⁾ Н. Гром. Голос, 1905 р. ч. 3, ст. 20.

²⁾ Ш. кн. XVII 3, 9.

³⁾ Н. Гром. Голос р. 1905 ч. 3, ст. 20.

стині: в тих частях книг, де оповідається про різні пригоди, все видно так, що Жиди живуть у пустині як народ кочовий, який мандрує з місця на місце. Тимчасом законодавство відноситься до всього не до кочового, а до осілого народу, такого, що живе по містах та селах, займається рільництвом, садівництвом та плеканням худоби; що більше, майже скрізь у тих законах проводиться думка, що всі Жиди повинні сповняти свої релігійні потреби в одному місці, давати данини одному храмові, яким був єрусалимський храм не в початках державного життя Жидів, але аж по їх повороті з вавилонської неволі. Виходить так, що Мойсей, пробуваючи в пустині, давав Жидам закони не такі, які були відповідні для їх тодішнього життя, але такі, що мали вийти за 100 чи навіть 500 літ, і Жиди буцім то тут же заприсягали свято виконувати те, чого в їх положенню не то не могли виконувати, але навіть не могли гаразд розуміти. Ось чому вчені люди догадуються, що ті закони не могли бути писані в пустині для кочовників, а мусіли бути зложені тоді, коли Жиди вже осіли в Палестині і що не відомі нам законодавці тільки підсунули їх під ім'я Мойсея, щоб надати їм більше поваги.⁴

Із законів Мойсея одні відносять до кочового життя Ізраїлитян в пустині, інші до будучого осілого по селах і містах. Приміром в кн. Левітів¹⁾ забороняється бувши тоді на пустині Жидам забивати звірята навіть для свецької цілі, де-ноді, як перед скинією в таборі. Сей закон очевидно відноситься тільки до кочового життя Жидів і його міг дати тільки Мойсей а не пізніші невідомі законодавці, що вже були осіли в Палестині. Но Мойсей крім того давав закони відносячі до осілого народу, що живе по селах і містах, займає рільництвом і садівництвом. Але тим законам повинні були Жиди повинуватись доперва в землі, до якої незабаром мали вийти²⁾, та відносять до таких річей, що вони вже заздалегідь могли гаразд розуміти а пізніше виконати.

І так читаємо в III. книзі гл. XXIII. ст. 10: „Егда внидете въ землю, юже аз дамъ, и пожнете жатву ея, и принесете снопы начатокъ жатвы вашей къ жерцу...“³⁾.

Також в III. Мойс. гл. XXV, 2. 3...: „...егда внидете въ землю, юже аз дамъ, и почіете земля, юже аздаю вамъ, субботы Гду. Шесть лѣтъ да сѣши“...⁴⁾ А в 5 кн. IV. 5: „Видите, покажахъ вамъ оправданія и суды, якоже заповѣда мнѣ Гдъ Богъ мой сотворити сие на земли, въ нюже вы идете тамо наслѣдити ю“⁵⁾. Отже Мойсей

¹⁾ III. кн. XVII. 3, 9-

²⁾ Відомо є, що Жиди усього були на пустині 40 літ; а Мойсей скінчив свої книги і віддав їх до прилюдного ужитку що йно перед своєю смертю.

³⁾ Як прийдете в землю, що я оддаю вам, і жати мете живю її, так мусите подавати снопа первоплоду жнива вашого святищенникові...

⁴⁾ Як прийдете в землю, що я оддаю вам, так мусить земля святкувати суботу Господеві. Шість літ засівати меш...

⁵⁾ Гляди, навчив я вас установ і присудів, як заповідав мені Господь Бог мій, щоб ви сповняли їх серед землі що до неї прийдете, щоб зайняти її. Так само говорить Мейсей в V. кн. IV, 14; VI, 1.; XII, 1.; XVIII і т. д.

виразно зазначає, що сі закони мають обов'язувати народ тоді, коли вийде в землю обіцяну. І народ, перебуваючи в пустині, міг гаразд розуміти їх, бо вони відносять ся до знаного вже давно Ізраїлителям рільництва і садівництва, з чим познайомили ся в Єгипті.

Впрочім прийнявши, що ті закони були видумані пізнішими законодавцями і підсунені під імя Мойсея, насуває ся непоборима трудність, як могли Жиди, знаючи добре свою традицію, без протесту прийняти так тяжкі закони яко Мойсееві, зовсім невідомі їх предкам? Учений Soury каже, що в такім случаю ми мусілиб уважати народ жидівський як „висохлі мозги“.

Що до одної сьвятині, то дійсно в Мойсеевих законах скрізь проводить ся думка, що всі Жиди повинні сповняти свої релігійні потреби в однім місці і давати данини одному храмови. І сей закон у Ізраїлитян був завсїгди знаний як в пустині, так в самих початках державного їх житя, а не доперва, як пише п. Франко, по їх повороті з вавилонської неволі.

Мойсей перший раз дав закон про одну сьвятиню Ізраїлитянам, кочуючим в пустині. Він приказав: „Иже аще заколетъ телца или овцу или козу въ полцѣ, и иже аще заколетъ внѣ полка: И предъ двері скиніи свидѣнія не принесе тѣ... да потребится душа она отъ людей своихъ“¹⁾. Сей закон був даний, щоби охоронити Ізраїлитян від поганських забобонів²⁾, та не був тяжкий до захованя в пустині, де всі жили в однім таборі, а їджене мяса оуло виїмкове. Але він мусів бути змінений, коли Ізраїлитяни входили до обіцяної землі.

І дійсно Мойсей, в V. кн. XII. 15, позволяє убивати звірята для сьвіцкої цілі в кождім місці, а зглядом жертв постановив ось що: „Токмо на мѣстѣ, идѣже и избере тѣ Гдѣ Богъ вашъ въ единомѣ отъ племенъ вашихъ, нареци имя его тамо и призвати, и възшете и внидете тамо. И приносите тамо всесоуженія ваша, и жертвы ваша, и початки ваши, и обѣты ваши, и вольная ваша, первенцы воловъ вашихъ и овецъ вашихъ“³⁾.

Отже не на кождім місці позволяє ся приносити жертви і т. и., а тільки на однім, що вибере Господь.

Мойсей предсказав, що постійне місце служби Божої Господь вибере тоді: „єгда преидете Іорданъ, и вселитесь на земли, юже Гдѣ Богъ вашъ дасть въ наслѣдіе вамъ, и упокоить васъ, и вселитесь съ утверженіемъ. И будетъ мѣсто, еже из-

¹⁾ III. книга XVII. 3. 4: Кто бы заколов телца, чи вівцю, чи козу в таборі, або хтоб заколов за табором; Та не приніє його до входу скинії звіта... викоренить ся чоловік той зміж люду свого.

²⁾ III. кн. Левітів XVII. 7.

³⁾ V. кн. Мойсея XII. 5—6: А пійдете на те місце, що вибере Господь Бог ваш, з усіх ваших поколінь, щоб там поставити імя своє, і там пробувати; і будете туди вчащати. І туди будете приносити цілопаленя ваші і заколювані жертви ваші і десятини ваші і жертвенні приноси рук ваших, і обітниці ваші і добровільні жертви ваші і перваки вашої скотни буйної і дрібної. Так само в V. кн. XVI. 2.; XVIII. 6.

береть Гдѣ Богъ вашъ призвати имя его тамо, ту принесете вся, велика азъ заповѣдаю вамъ днесъ: всесоженія ваша, и жертвы ваша і т. д...¹⁾ А се стало ся доперва за Соломона, коли Ізраїлитяни жили собі спокійно²⁾).

Перед тим часом Ізраїлитяни складали Богу жертви там, де находила ся скинія з кивотом завіта.

І так, коли за часів Ісуса Навина³⁾ Рубенїї, Гадїї і півпоколїне Монассієве спорудили собі жертівник в землі Галаад, то, як дочулись про се сини Ізраїля, зібралась до купи вся громада ізраїльська в Силомі, щоб іти проти них воювати. Але тамті відповіли, що сей жертівник був споруджений для иншої цілі. А вкінці сказали: „Да не будетъ убо намъ отступити отъ Гда, еже отвратитися въ днешній день отъ Гда, еже сотворити намъ жертвенникъ приношеніємъ, и жертвамъ саламінъ, и жертвѣ спасенія, кромѣ олтаря Гда Бога нашего, иже есть предъ скинією его.“⁴⁾

Отже ясно, що вже за часів Ісуса Навина, наслідника Мойсея, був знаний закон про одну сьвятиню і приношено жертви в місці, де була скинія з кивотом завіта.

За часів Суддїїв дуже часто переносено скинію з одного місця на друге і для того в тих місцях як в Силомі, Габаонї, Массифї і т. п. складано жертви. Виправді відділене кивота від скинії, за часів суддї Ілїї, спричинило в умах Ізраїлитян непевности, де мають складати жертви чи в місці, де була скинія, чи там де був кивот. І так бачимо, що одні приносили жертви в Силомі, де була скинія, а другі в Кирїятяримі⁵⁾, де тимчасово переховано кивот, відзисканий від Филистимів. А коли опісля зі Силому перенесено скинію до Моссифи⁶⁾ а відтак до Габаону⁷⁾, то й там Ізраїлитяни складали жертви. Але й в тих непевностях завжди перебиває ся дух закона про одно правне місце Божого культу. І коли Соломон переніс до збудованого ним храму кивот завіта, непевности зникають, і єрусалимський храм від тоді стає одиноким правним і постійним місцем ізраїльського культу, ще перед вавилонською неволею; а не, як пише п. Франко „аж по їх повороті з вавилонської неволї“.

Правда, що пророки за Божим натхненем і з особлившої якоїсь причини приносили деколи незвичайні жертви й на иншій місці, як прим. пророк Ілія на горі Кармили⁸⁾, але виїмково вони могли оминути закон Мойсеевий, або представителі Бога. А коли нема тої особлившої надзвичайної причини, то св. Письмо ганить се яко відділені або ідолопоклонні жертви, при-

¹⁾ V. кн. Мойсея XII. 10, 11 і т. д.: Колиж перейдете ви за Йордан, та й осядетесь у землі, що дає вам в наслідде Господь, Бог ваш, і як їн дасть вам учокій від усіх ворогів ваших і станете безпечно жити; Тоді ось як має бути: на те місце, що вибере Господь, Бог ваш, щоб там сьвятилось имя его, туди приносити мете все, що заповідаю вам; ваші цілопалення й ваші жертви...

²⁾ Гл. III. Царств IV. 25. ³⁾ Книга Ісуса Навина XXII. 9—29.

⁴⁾ Нехай сього не буде в нас до віку, щоб ми проти Господа ставали опорою, чи то відвертались тепер від Господа, будуючи окремо жертівник про цілопалення, хлібові жертви, та заколюваня, окрім того жертівника Господа, Бога нашого, що стоїть перед його храмом.

⁵⁾ I. Парал. XIII. 6. ⁶⁾ I. кн. Царств VI. 5. ⁷⁾ I. Парал. XXI. 29. ⁸⁾ I. Царств XVIII.

ношені в неправних місцях; прим. в Дон ¹⁾, Бетель ²⁾, в Галлалі ³⁾. Отже Мойсеїв закон про одну святиню проявляє ся в цілій історії Ізраїлитян, як в пустині, так в самих початках їх державного життя.

„Але се ще не все, каже п. Франко. Жидівський народ має ще інші книги, що також належать до святаго письма, книги історичні та пророцкі з часів, коли Жиди жили в Палестині і мали своїх царів і свою державу. Отже то цікава річ, що жадна з тих книг нічого ісінько не згадує про ті ніби то найстарші Мойсеєві книги, які повинні бути основою всього релігійного та громадського життя: ані жидівські царі Д а в и д, С о л о м о н та їх наступники аж до вавилонської неволі, ані жидівські пророки так як Амос, Ісаїя, Еремія нічого ісінько не знають про Мойсеєві книги і про Мойсеїв закон“ ⁴⁾.

По перечитаню сих слів, не можна надивуватись, як то люди, навіть учені, не розслідивши правди, на осліп пишуть ясну як сонце неправду та подають її яко здобуток „новочасної науки“! Відома в річ, що старозавітні книги опирають ся на книгах Мойсея, їх часто дословно цитують, виразно о них згадують так, що богослови в них видять найкрасший доказ автентичности Пентатевху. Щоби наглядно о тім переконатись, вистарчить переглянути тоті старозавітні книги як історичні, так пророцкі.

Зачнім від найстаршої історичної книги Ісуса Навина.

В гл. I. ст. 7—8 так стоїть написано: „Крѣпися убо и мужайся зѣло хранити и творити, якоже заповѣда Мойсей, рабъ мой: и не уклонися отъ нихъ ни на десно ни на лѣво, да смислиши во всѣхъ, яже твориши. И да не отступить книга закона сего отъ устъ твоихъ; и да поучаєши ся въ ней день и ноць, да уразумѣши творити всея писанная“ ⁵⁾... А в гл. XXIII. ст. 6: „Укрѣпитесь убо зѣло хранити и творити всея написанная въ книгахъ закона Мойсеова“... ⁶⁾. Так само гл. VIII. 31.; в главі же XXIII. 6... цитує ся стих 32 гл. V. Второз. Мойсея...

По книзі Ісуса Навина слідує книга Судіїв Ізраїльских, що містить в собі історію народа ізраїльського під судиями. В гл. III. ст. 4 ось що стоїть: „И бысть да искуситъ ими Израиля, да увѣсть, аще послушаютъ заповѣдей Господнихъ, яже заповѣда отцемъ ихъ рукою Мойсеовою“ ⁷⁾. Много в них находимо цитатів із книг Мойсея, як прим. в гл. II. 1—3 цитує ся з II. книги Мойсея гл. XXXIV, 12; і т. и.

¹⁾ Судіїв XVII, 6; XVIII, 1—31.

²⁾ Амос, IV. 5; Осія X. 15.

³⁾ Амос, IV. 5; Осія IX. 15.

⁴⁾ Н. Гром. Голос р. 1905. ч. 3 ст. 20. 21.

⁵⁾ Стий тільки твердо і ревно думай про те, щоб чинити притьма все по закону, що заповідав тобі мій раб Мойсей: не звертай з його ні праворуч, ні ліворуч; хочись уважав на все, що робиш. Сю книгу закону повсякчасно мусиш держати в устах і міркувати про ню день і ніч, щоб виповнити все, що в ній написано...

⁶⁾ А оставив їх на те, щоб випробувати Ізраїля і довідатись, чи слухати муть вони заповідий Господних, що дано батькам їх рукою Мойсейовою.

Дальше слідує 4 книг Царств Ізраїльських, що оповідають історію народу ізраїльського, почавши від Самуїла аж до неволі вавилонської.

П. Франко пише, що „жидівські царі Давид, Соломон та їх наступники не знають про Мойсееві книги і про Мойсеев закон“. Тимчасом читаємо в III. кн. Царств гл. II. ст. 1 і 3: „И приближися Давиду дніє умрети єму, и заповѣда Соломону, сыну своему, глаголя :..... И сохрани завітъ Гда Бога твоего еже ходити во всѣхъ путехъ его, и свидѣнія его, писанная въ законѣ Мойсееовѣ“¹⁾.

А в III. Царств гл. VIII. ст. 53 і 56 Соломон так молить ся: „Яко ты избралъ єси я себѣ въ наслѣдіє отъ всѣхъ людей земли, якоже глаголалъ єси рукою раба твоего Мойсея“...²⁾. Нехай самі читачі тепер осудять, чи Давид і Соломон „нічогоісїнько не знали про Мойсеев закон“?

Що до інших царів, то в кн. IV. Царств гл. XIV. 5—6, оповідає ся про царя Амессія, сина Йоасова, що: „изби рабы своя убившия отца его! Сыновѣ же убійць тѣхъ не изби, якоже писано въ книзѣ закона Мойсееова, якоже заповѣда Гдѣ, глаголя“:³⁾ і цитує ся місце із Второз. XXIV. 16. В IV. Царств гл. XXIII, 2, 3, 20, 25, оповідає ся про царя Йосія, що: „вниде царь въ домъ Гдень, и вси мужи Іудины... и прочте во ушеса ихъ вся словеса книги завітѣ... Подобень єму не бысть предъ нимъ царь, иже обратися къ Гдеви всѣмъ сердцемъ своимъ и всею душею своею и всею силою своею по всему закону Мойсееову“⁴⁾.

Опісля сліднують дві книги Паралипоменон, що є доповненням до книг Царств.

В II. Парал. гл. XXV. 4, також згадує ся про Амасію, що після того, як було писано „въ книзѣ закона Мойсееова“, не убив дїтїй душегубцїв его отца.

Про Йосафата царя каже ся в II. Парал. XVII, 9. що він післав сьвящеників в Юдею: „Учаху же во Іудеи, имѣюще книгу закона Гдня“...⁵⁾.

¹⁾ Як прийшла година вмерти Давидови, заповів він синові своєму Соломонові, мовлячи: ... І пильнуй того, що вимагає Господь Бог твій від тебе: ходи путями його й держи його встанови, заповіді, права й свідчення, як се написано в Мойсейовому законі...

²⁾ Бо ти вилучив їх у наслідде собі з усіх народів на землі, як се ти сказав рукою слуги твого Мойсея...

³⁾ Повелів повбивати слуги свої, що вбили царя, батька його. Дїтїй же душегубцїв не повбивав, після постанов записаних в книзі закона Мойсейового...

⁴⁾ ...Війшов цар у храм Господень і всі мужі Юдейські... — і прочитав на голос їм всі словеса з книги закона... І не було рівні йому між царями перед тим, хтоб обернувся так з усього серця, з усієї душі й з усієї сили до Господа, притїма по закону Мойсейовому.

⁵⁾ І вчили в Юдеї, маючи при собі книгу закона Господнього

А в II. Парал. гл. XXXV, 12 стоїть написано : И уготоваша всесожженія предати имъ по роздѣленію, по домоумъ отечествъ сыномъ людскимъ, принести Гдеви всесожженія : якоже писано єсть в книзѣ закона Мойсеева¹⁾.

З неволї асирійскої маємо книгу Товїта, де в гл. VII. 12, оповідає ся, що Рагуїл передав свою дочку Сарру Товїїови за жену і „по закону Мойсееву“, уміщеному в 4 кн. Мойсея гл. XXXVI. 6.

З часів неволї вавилонської і пізнійших маємо книги Єздри, Неемії і дві Макавейскі. В них є много місць, де згадує ся о книгах Мойсея ; прим. Єздри гл. III. 2 : ... „и создала олтартъ Богу Израилеву, да принесуть на немъ всесожженія, якоже писано єсть въ законѣ Мойсеев²⁾“. Так само гл. IX. 39.

В кн. Неемії гл. VIII. 1... : и рекоша Єздрѣ писарю, да принесетъ книгу закона Мойсеева...“ Так само в I. кн. Макав. гл. VII.

Ми переглянули старозавітні книги історичні св. Письма і самі читачі могли переконати ся, що п. Др. Франко грубо помилив ся, коли писав, „що жадна з книг історичних нічого-сїнько не згадує про Мойсееві книги і про Мойсеїв закон“.

А тепер перейдїм до старозавітних книг пророцких.

Треба признати, що є декотрі пророки, котрі не говорять в своїх книгах виразно о книгах Мойсея, але тому не треба дивуватись, бо не завсїгди предмет, о яким вони пишуть, давав їм нагоду згадати про книги Мойсея. Але й ті пророки, як Ісаїя, Єремїя і Амос, коли лучаєсь нагода, натякають на річі, уміщені в книгах Мойсея. І так прим. Ісаїя в гл. 48, ст. 21, говорячи о чудесній поживі в пустинї і о видобутю води зі скали, натякає на гл. XVII. Ісходу ст. 6. Так само говорить о переходї через червоне море в гл. 51 ст. 10 ; і в гл. 63 ст. 12 : „десницею Мойсея“. Єремїя також в гл. XXXIV, 13—14 подає Мойсеевий закон, переписуючи єго з Ісходу XXI. 2 ; і з Второз. XV. 12. Пророк Амос в гл. II. 11, 12, натякає на місце Второз. гл. II. 21.

Впрочім із книг історичних знаємо, що в часах, в котрих жили ті пророки, були знані між Ізраїлїтянами книги Мойсея. Отже єще з того, що ті пророки не згадують про Мойсееві книги, не можна заключати, що за їх часів книги Мойсееві не єствовали.

Але маємо й таких пророків, що виразно говорять про Мойсееві книги. Н. пр. Варух в гл. II. 28 : „Якоже глаголає еси рукою раба твоего Мойсея, въ день, въ оньже заповѣдає еси єму вписати законъ твой предъ сыны Израилевыми глаголя“ : і цитує місце з кн. III. Мойсея гл. XXVI. 14.

¹⁾ І розділили призначене на цілопаленне, й те, що малось роздати по відділах поколінь у народї на привоси Господеви, як написано в книзї Мойсейовій...

²⁾ ... і построїли вони жертівник Богу Израїлевому, щоб приносити на йому цілопалення, як написано в законї Мойсея.

Даниїл в гл. IX. 11.: „И весь Израиль преступи законъ твой... и прииде на ны клятва, и заклѣтіе в писаное въ законѣ Мойсея...“ Малахія в гл. IV. 4: „Помните законъ Мойсея раба моего“...

Отже не є правдою, що жидівські пророки нічогоісїнько не знають про Мойсееві книги і про Мойсеев закон.

„Навпаки, пише дальше п. Франко, пророки в своїх писаннях голосять віру та науку в значній мірі противну від тої, яка голосить ся в Мойсеевих книгах: бо коли Мойсееві книги кладуть величезну вагу на жертви та приноси, то пророки раз у раз говорять, що Бог не хоче від людей жертви, бридить ся їх приносами, що дим і кров різаних та палених звівірів зовсім неприємні йому“.

Правда, пророки часто ганяють успособленє Євреїв помножувати жертви і тим уважатись за увільнених від внутрішних чеснот. — Вони тримали ся Самуїлового кличу: лучший послух, як жертва. Бо жертви самі з себе не мали вартости, коли не причиняли ся до возбужденя в душі Євреїв внутрішних чувств віри, почеси і послуху зглядом Бога. Тимчасом відомо є, що в часах пророків переступленє волі Божої було вельми розповсюднене. Отже нич дивного, що пророки виступали проти таких жертв, виказуючи, що наколи Ізраїлитяни не перестануть чинити зло, то їх жертви не подобають ся Богу. З того слідує, що пророки не виступали проти самих жертв, але проти такого т. є. грішного успособленя в їх приношеню. Так само пророки виступали проти молитов, сьвяткованя суботи та інших сьвят. Але розуміє ся, не проти молитов і сьвят самих в собі, но проти грішного способу їх сьвяткованя.

Щоби о тім пересвідчитись, досить перечитати то, що пише пророк Ісає в гл. I. 11, 13, 14, 15 і т. д. „Что ми множество жертвъ вашихъ, глаголетъ Гдѣ?... И аще принесете ми сѣмидаль, всуе: кадило, мерзость ми єсть. Новомѣсячїй вашихъ, и субботъ, и дне великаго не потерплю: поста, и праздности и новомѣсячїй вашихъ праздникоує вашихъ ненавидитъ душа моя: бысте ми въ сытость, ктому не стерплю грѣховъ вашихъ. Бгда прострете руки ко мнѣ, отвращу очи мои отъ васъ: и аще умножите моленїе, не услышу васъ... Измыйтеся и чисти будете, отимите лукавства отъ душъ вашихъ предъ очима моима, престаните отъ лукавствъ вашихъ... И приидите и истязимся, глаголетъ Гдѣ“¹⁾.

Отже ясно, що Бог відкидає жертви, молитви і сьвята не длятого, мовби вони самі в собі були злі, але задля лицемір-

¹⁾ На віщо мені множество жертв ваших?... Не носіть уже більше дарів даремно: палене кадила огидло мені; новомісячних сьвят і субот, та великодня не можу стерпіти: (беззаконість поспіль із сьвяткованем). Новомісяччя ваші сьвята ваші ненавидить душа моя: вони стали мені осоружні; тяжко мені нести їх. І коли ви простягаєте руки ваші, то я відвертаю очи мої від вас а коли помножуєте молитви ваші, то я їх не чую. — Обмийтесь, станьте чисті; відкиньте далеко ледачі вчинки ваші зперед очий моїх; перестаньте чинити зло. — А тоді прийдіть — і розсудимось.

ства людей, що молитвою, постами і жертвами хотілиб покрити свої лукаві діла.

Крім того, пророки нераз ганяють Ізраїлитян за складане жертв, але в місцях неправих, як прим. Амос IV. 45; по се не противить ся складаню жертв в однім храмі, як велить Мойсеїв закон.

Впрочім, щоби переконати ся, що жертви, приписані Мойсеєм, були добре звісні давнійше, за самостійного політичного життя Жидів, досить переглянути ті старозавітні книги св. Письма як історичні, так пророцькі.

В книзі Ісуса Навина виразно стоїть написане (гл. VIII. 31): „Якоже заповѣда Мойсей, рабъ Гдень сыномъ Израилевымъ, и якоже написася въ законѣ Моисеовѣ, олтарь отъ каменїи всецѣлыхъ, на нихже не возложися желѣзо: и вознесе тамо всесожженїя Гду и жертву спасенїя“¹⁾ і т. д. А І. книга Царств (І. 3) оповідає о Ёлканї, отцю Самуїла, що ходив „отъ дне до дне“ до Силому молитись перед Господом Саваотом „и жрети Гду“ т. є. приносити жертви. А в гл. II. ІЗ—18 описують ся надужитя сьвящеників Офнїя і Фїнееса в приношеню жертв, при чім часто натякає ся на Мойсеєві приписи. Також в II. Парал. гл. XXXV, 12, говорить ся о приношеню цілопалень після Мойсєвого закона, і т. д.

Пророк Ісая, в гл. І. говорячи о жертвах складаних Ізраїлїтянами, подає такі подробиці, що відповідають приписам Мойсея. А пророк Ёзекиїл подрїбно говорить²⁾ про ріжні церемонїяли в приношеню ріжних жертв, точно після III. кн. Мойсея. Отже не є правдою, що пише п. Франко: „Ті жертви означені та описані масою приписів, які були зовсім невідомі давнійше, за самостійного життя Жидів, не могли бути... швидше написані Мойсеєм“³⁾.

Рационалісти, щоби доказати, що за часів Судив і Царів Ізраїлїтяни не знали жертвенного типика, покликують ся на такі подробиці, що зовсім не є жертвами, або що не є жертвами Євреїв. При тїм виразні приміри замовчують або переверчують кождий на свій лад; а занадто ясні відкидають яко не автентичні а пізнійше додані.

Так само не правдою, мовби доперва 400 чи 500 літ перед Христовим різдвом повстала „окрема верства людей — Левїтів — що має привилей жити без праці, тільки з жертв і десятин“...

Левїти, яко окрема верства людей, призначених до служби храму, були знані у Жидів не від неволї вавилонської, але від часів Мойсея.

Вже в книзі Ісуса Навина гл. III. 3, бачимо при кивотї завіта „и жерцы наша и Левїты“; а в гл. XVIII. 7,

¹⁾ Як заповідав раб Господень Мойсей Ізраїлїтянам, як стоїть написано в книзі закона Мойсєвого, жертвник має бути з нетесаних каменів, необроблених залїзним знаряддєм: і (Ісус Навин) на ньому він принїс цілопаленне Господеви і зложив жертви мирні.

²⁾ Гл. також гл. XXII 6; гл. 40, 38, 39, 46; гл. 42, 13—14; гл. 43 18—27; гл. 44, 11—31; гл. 46, 15—25; гл. 46, 4 і т. п.

³⁾ Н. Гром. Голос 1905 ч. 3. ст. 21.

виразно стоїть написане, що Левіти не отримали ніякої часті землі обіцяної, бо „ж речество Гдне часть их“¹⁾ Що за часів Судіїв звістні були Левіти, яко окремий стан людий, Богом назначених до своєї служби, свідчить і се, що один муж, іменем Миха, зладив в своїм домі ідолопоклонну святиню та іменував священником свого сина. Але коли одного разу переходив коло его дому один Левіт, Миха склонив его зістати при нїм і закликав: „ны нѣ увѣдѣхъ, яко благосотворить мнѣ Гдѣ, яко бысть мнѣ Левітъ жрецъ“²⁾.

З часів Царів маємо численні свідощтва о єствованю Левітів, яко віддільного стану священства, що приносять жертви, переносять скриню Господню і т. и.³⁾.

Правда, деколи в книгах Царств каже ся, що прим. Давид приніс жертву; але се треба розуміти, що він зарядив приношене жертви через священників. І так и. пр. в І. Парал. гл. XVI. 1—2 каже ся, що священники принесли Богу жертви цілопалення і жертви мирні, а мимо того зараз в слідуючїм стиху ті жертви приписують ся Давидови, хотяй він сам їх не приносів.

Дальший закид п. Франка, се мова Пентатевху. Ось его слова⁴⁾: „Я вже згадував, пише він, що святі книги Жидів, у тім числі й тзв. Мойсееві книги, написані гебрєйскою мовою, якою говорили Жиди тоді, коли мали свою державу, але яку потім, вернувши з вавилонської неволі, звільна забували, замінюючи її так званою халдейскою або арамейскою. За часів коли жив на свѣті Ісус Христос, стара гебрєйська мова була вже мертва, її розуміли і нею писали тільки книжники, рабіни, а простий народ говорив по арамейськи. Книжники не лише розуміли стару гебрєйську мову, але пробували й писати нею, хоча розумієть ся, не могли иноді встерегти ся того, щоб до старої мови не домішати дещо троха й нової арамейщини. Отже придивляючи ся до т. зв. Мойсеевих книг учені язикознавці добачили, що й мова тих книг має декуди домішки такої арамейщини. Як би їх був писав Мойсей у синайській пустині на 1200 літ перед Христом, то такі домішки булиби зовсім неможливі, бо тоді й самої арамейщини ще й на свѣті не було, бо ся мова виробила ся аж пізнійше, під вавилонським панованем“.

В книгах Мойсея дійсно є форми, що сходять ся з формами арамейского язика. Найлучшим на те приміром є слово Я г в е (г), що в єврєйській формі повинно звучати Г а х й е або І й х й е.

Однак мимо того мильні є виводи противників віри.

Они кажуть: а) що арамейщини не було на свѣті при Мойсеї; б) що форми деяких висловів в Пентатевху, схожі з ара-

¹⁾ Священство Господне їх наслідѣ. Гляди також гл. XXI.; гл. XXII. 23. і т. д.

²⁾ Тепер Бог учинить мені добро; бо маю священника із покоління Левія.

³⁾ Гляди І. Царств XXII, 18. 19.; II. Царств XV, — 24; І. Парал. XV. 2 і т. и.

⁴⁾ Н. Гром. Голос 1905. ч. 4. ст. 26.

мейскими формами, є взяті з арамейського языка; і з того заключають, що книги Мойсея написано пізнійше, коли розвила ся арамейщина межи Жидами.

Що до а), то раціоналісти твердять, що арамейського языка не було за Мойсея тому, бо перші писані арамейські памятники дійшли до нас від Вавилонян; отже заключають, що до Вавилонян ніхто по арамейски не говорив.

Але не треба бути язикословом, щоби поняти, що, если арамейська література виступає тільки при Вавилонянах, то еще з того не слідує, що до Вавилонян ніхто по арамейски не говорив. Єврейський і арамейський язык (сей в виді двох головних нарічий, халдейського і сирійського), належать до тзв. семітської язикової родини і оба они розвивались протягом століть рівнобіжно і незалежно від себе.

І нема жадної причини припускати, що арамейський язык в своїх первісних формах почав єствувати і розвиватись пізнійше від єврейського.

Що до б) т. є. мовби деякі форми в Пентатевху були взяті з арамейського языка, то на те нема також доказів. А що деякі форми староеврейського языка сходять ся з формами языка арамейського, то пояснюєсь тим, що оба язики належать до одної спільної семітської родини. Отже в первісних часах їх розвитку запевно они мали спільні старинні форми. Протягом віків в обох язиках нові форми випирали старі, але при тім не могло обійтись без того, щоби в обох язиках не задержали ся деякі старі спільні форми або види слів. А коли пізнійше, по упливі кількох століть, покаже ся, що оба язики в деякій там формі сходять ся, то з того не слідує, що тото слово чи форму один язык мусів взяти від другого; але се пояснює ся просто тим, що в однім і другім язичі удержали ся старі форми в чистім, або в неімному зміненім виді. І так, коли зважимо висше поданий примір, то побачимо, що первісний корень х в а (бути), перейшов в язичі єврейскім на х а й а а лише в найсвятійшім слові Я г в е (Яхве) удержала ся давна форма. В арамейскім-же язичі удержав ся первісний корень в незміненім виді: х а в а. Однак з того не слідує, мовби слово Я г в е було переняте Євреями з арамейського х а в а, але оно так старинне, як і сам єврейський язык.

То само треба сказати й у всіх інших анальоґічних случаях; те, що противники віри представляють яко а р а м е ї з м и або х а л д е ї з м и, се нічого иншого, як а р х а ї з м и, задержані у Євреїв до часів Мойсея із первісного семітського кореня. Анальоґічний примір маємо пр. в старословянськім слові с р е б р о (також сребро), що доховалось в польській мові незмінне й досі, але відси не слідує, що Кирило і Методий писали свій перевід в часі розвитку польської літератури і сю першу форму взяли від Поляків.

Такі розумованя противників віри не нові і відзначають ся не обєктивностю а желанєм повалити віру в Боже обявленє.

Їх гіпотези тоді лише заслуговалиби на увагу, колиб они відкрили відповідне число інших писаних памятників в єврей-

скім язиці із часів Мойсея і доказали, що язык тих пам'ятників різниться від мови Мойсея і брак в них тзв. арамеїзмів; — такі виводи були би позитивні. Тимчасом те, що раціоналісти наводять, се чисті здогади без історичної та позитивної вартости.

А вкінці, колиб навіть і припустити, що дійсно в Пента-тевху є деякі слова, форми з пізнійших від Мойсея часів, то ще не можна би з певністю вносити, що сего діла не написав Мойсей.

Знана є прецінь річ, що пізнійші переписувачі та книжники попри єврейський текст писали різні пояснення в арамей-скім язиці. Отже й не було би дивниця, як би одно або й друге новіше арамейське слово через помилку або й нарочно ввійшло до самого тексту.

Впрочім о тім, що Мойсей написав Пентатевх, посідаємо позитивне, історичне свідощтво цілого жидівського народу, а за-для одного або й другого сумнівного слова, чи форми, не мож-зараз заключати, що се діло повстало в пізнійших часах.

Та ж маємо й такі старинні документи із свідчої літера-тури, що в деяких місцях носять очевидні сліди пізнійшої руки, але ніхто проте не перечить, що цілість вийшла з під пера тих, котрим історія признала авторство.

Християнські учені ¹⁾ на підставі власне аналізи мови Пен-татевху доказують старинність его походження. В нім подибу-ємо много архаїзмів, яких нема в жадній иншій книзі біблійній. Уживане мужеского роду місто женського ²⁾, уживане іод для злуки двох іменників в одно слово, речення поетичні, брак чу-жих слів, крім одних єгипетських — все то доводить старинність уложення Пентатевху, коли ще Жиди не мали зносин з Аси-рийцями та иншими народами.

„Але й се ще не все, пише п. Франко ³⁾. Чим пильнійше вчені люди придивлялися до тих ніби Мойсеевих книг, тим більше цікавих та несподіваних прикмет знаходили в них. Ще в р. 1753 один французський лікар Астрік завважив, що в ріж-них місцях Мойсеевих книг для означення Бога вживається се не однакове жидівське слово: а власне в одних оповіданнях Бог називається Я г в е г, а в иньших для означення Бога вживається слово Ё л ь о г і м!⁴⁾“.

Сей правдивий факт спостерегли вже давно християнські писателі ⁴⁾ і Отці Церкви ⁵⁾ та старалися его вяснити. І As-truc, роздумуючи над тим, впав на гадку, що Мойсей, пишучи свої книги, не користувався завжди безпосереднім Б о ж и м о б я в л е н ь е м, ані лише устними оповіданнями на-родними, але мусів мати під руками два писані твори, дві

¹⁾ Межи тими визначився знаменитий учений Vigouroux.

²⁾ Н. пр. hu (він) місто hi (она); pa'ar (молодець) місто pa'arah (дівчина) і т. и.

³⁾ Н. Гром. Голос ч. 4 ст. 26.

⁴⁾ Tertullianus adversus Hermogenem 3. (Migne, II. 199).

⁵⁾ Св. Августин: de Genes. ad liter. 11 (Migne XXIV. 382); Св. Іван Зо-лотоустий, In Genes. homil. 14. 2. (Migne, XXXV, 112).

окремі повісті: Ягвісти, в котрій Бог означає ся іменем Ягвег і Ельогісти, в котрій Бог зове ся іменем Ёльогім.

Отже Астрік на тій підставі не доказував, як подає п. Франко: „що Мойсей, пишучи свої книги, не користувався „безпосереднім божим вітхненем“, лише, що не користувався безпосереднім Божим об'явленням. А межі Божим об'явленням і натхненем є значна різниця, хотия п. Франко бере їх за синоніми. Об'явлення є надприродне виявлення правди безпосередно від Бога; а натхненє є особливий надприродний вплив Божий, щоби писатель писав те, що Бог хоче, чуваючи, щоб написане відповідало Божому намірови. І, як вже було згадано на початку сеї розвідки, біблійний писатель міг пізнати правду зовсім природно, прим. з історії, з переказу, навіть із давніших документів та писань, отже не з об'явлення; а проте міг її написати з натхнення.

Длятого католицькі учені не перечать, що Мойсей міг уживати до свого діла й писаних творів, які певно переходили ся серед потомків Авраама; ба що більше, они припускають яко вельми імовірно, що Мойсей дещо з тих повістей переписав майже дословно. Але перечать, щоби сеї факт подвійного Божого імени доказував, що Мойсей механічно зліпив свої книги із тих двох або більше творів, а тим паче рішучо відкидають яко неузасаднене се, що Пентатевх не був уложений Мойсеем, а іншими авторами в різних часах і напослід остаточно викінчений в часах неволі вавилонської. А се власне виводять раціоналісти як Eichhorn, De Wette, Ewald, Vater, Gesenius та інші. Одні з них, як Eichhorn, Gramberg, Tuch, de Wette, гадають, що для уложень Пентатевху вистарчили два або три писані твори, котрі до купи зліпив пізніший якийсь писатель¹⁾.

Інші, як Vater, Hartmann, Volney.. до тих більших творів додають ще різні сторонні дописки, додатки, шматочки, оповідання, се значить, кажуть, що різні школи чи громади людей у різних часах записували з уст люду або і перероблювали по своїому народні перекази та відомости; а пізніше книжники зібравши ті давні записки, брали з них те, що їм було до вподоби, додаючи скрізь, де їм се видавало ся можливим, уступи з книги жерців і так повстали ті книги, прозвані Мойсєвими“²⁾.

Але завважали мудріші, як Ewald і інші, що Пентатевх не може бути склеєний от так механічно із документів, фрагментів, дописок, за ддя єго задивляючої єдності і лучности тексту; і кажуть, що один мусить бути фундаментальний і найдавніший писаний твір, а один або більше з пізніших писателів єго доповнили, викінчили та убрали в теперішню форму книг Мойсєєвих³⁾.

¹⁾ Ся гіпотеза зове ся з німецка: „Die Urkunden-Hypothese“.

²⁾ Н. Гром. Голос ч. 4. ст. 26. Сю гіпотезу називають учені: „Die Fragmenten-Hypothese“.

³⁾ Сеї систем називає ся: Die Ergänzungs-Hypothese.

Із тих гіпотез вийшли численні інші цікаві системи про означенє діла фундаментального, про генезу, число, вік документів, як також про число і старинність писателів.

І так що до числа писателів: Tuch припускає двох писателів; De Wette жадає трох; Hupfeld, Schrader, Nicolas читорох; п'ятьох Vaihinger і Dillmann, шістьох або сімох Noeldeke і Knobel а десятиох Генрик Ewald!

Така сама непевність і різнородність панує в означеню остаточної епохи викінчення Пентатевху.

Delitzsch, Kurz се викінченє відносять до часів Ісуса Навина; Stachelin до часів Савла; Bleek до Давида; Tuch до Соломона; Knobel до Йосії; Schrader до часів неволі вавилонської; Wellhausen, о котрім згадує п. Франко, волисть віднести до часів Єздри; Reuss до епохи Александра Великого, а Seinecke твердить, що се стало ся доперва за Макавеїв. А хто знає, чи не знайде ся вкортці й такий, що в імені „новітної науки“ припише укінченє Пентатевху переверотности Отців Церкви з перших віків!!

А що до означеня первісних творів, з яких були взяті поодинокі біблійні уступи, то самі раціоналісти признають, що нема меж ними двох, котріб годили ся на однo¹⁾.

От для приміру, возьмім уступ з книги Битія гл. VI. стихи 1—8.

Hupfeld каже, що сей уступ є взятий з діла Ягвістичного; Schrader одну часть приписує писателеви книги жерців, а другу часть писателеви книги пророцкої; Delitzsch знов відносить его до автора, що не був ані Ягвістом ані Ельогістом.

Цікавий є також 23 стих VII. гл. книги Битія:

Tuch і Stachelin мають его за ельогістичного; Dillmann годить ся на то лише що до другої половини стиха, але Noeldeke і Wellhausen уважають его за ягвістичного, а Schrader видить в нім писателя якоїсь пророцкої книги! І так само має ся річ з іншими стихами.

А тепер можемо собі представити, як після „новітних учених“ послідний редактор Пентатевху его укладав.

Перед ним суть розвинені рукописи численних писателів з різних епох — він власне пише гл. XIII. книги Битія. Насамперед виписує з діла Ягвісти стихи: перший, четвертий, другу часть сегого і другу і третю часть стиха десятого; дальше від тринадцятого до сімнадцятого а вкінці третю часть вісімнадцятого. Опісля переписує з Ельогісти I-го²⁾ отсі стихи: шестий і другу часть одинадцятого і дванадцятого; з Ельогісти II-го слідуючі: другий, третій, пятий, перші три части сегого, осьмий; першу, другу і п'яту часть стиха десятого, першу часть одинадцятого, третю дванадцятого, першу і другу вісімнадцятого; а проче доповнив складач з інших діл незвісних писателів, або й з власних своїх відомостей.

¹⁾ Kuenen: Histoire critique des livres del'Ant. Testaments, Paris 1866 I. 113.

²⁾ Раціоналісти припускають два Ельогістичні твори: Ельогісти I. і Ельогісти II.

О. Cornely ¹⁾, подаючи різні приміри сьмішної а zarazом страшно утяжливой та неімовірної праці складача книг Мойсея після гіпотез раціоналістів, питає ся: „Чи ті учені критики пишуть се поважно, чи тільки киплять собі з нас?“.

А ще більше нас дивує, як міг п. Франко подавати сї гіпотези так непевні, так суб'єктивні і довірливі, яко здобутки „новочасної науки“!

Чи ж та сама незгода „новітних учених“ не є наглядним доказом, що они блудять по манівцях непевностей? Славний французский раціоналіст М. Vernes ²⁾ сам визнає, що ті всі комбінації не суть певні і не мають ще ніяких стійних доказів!

Щоби о тім наглядно переконатись, застановім ся здоровим хлопским розумом над виводами противників віри, побіжно поданими п. Франком в своїй „Поемі про сотворенє сьвіта“.

Раціоналісти кажуть: фактом є, що в Пентатевху суть цілі уступи, в котрих виключно на переміню вживає ся раз імя Боже Ягве, раз Ельогім. Ті уступи зведені до купи, виказали, що одні й другі творять більше менше цілість, немов дві окремі книги. А позаяк не всі уступи своїм змістом та стилєм підходять до тих двох книг чи збірок, длятого крім них треба припустити інші дописки з різних часів.

Значить, Пентатевх не був написаний Мойсеем, але пізнійше зложений із багатьох різнородних частин, не одним чоловіком, не від разу, а протягом кількох поколінь.

Тут насамперед треба завважати, що не в цілім Пентатевху є уступи, в котрих виключно уживає ся одно з поданих імен Божих; сей факт стверджує ся лише до глави VI-ої книги Виходу; а далеко більше є уступів мішаних імен: Ельогім Ягве (Господь Бог).

Колиб же відділити Ягвістичні уступи від Ельогістичних, прийшло би ся нам на сьміх людям і без найменшого зміслу ділити стихи на різні часті та їх приписати різним писателям. Так зробили раціоналісти і показало ся, що не є правдою, як пише п. Франко: „що одні й другі творять більше менше цілість, немов дві окремі книги, писані двома окремими авторами“. Навпаки, ані одні ані другі не творять відрубного твору, але один припускає другого, один без другого є незрозумілий а разом становлять одну гармонійну цілість, що є ознакою діла одного автора ³⁾. Самі навіть раціоналісти, приверженці гіпотези Ewald, задля тої гармонійної єдності тексту в пяти книгах Мойсея, припускають фундаментальний один лише твір.

Але припустім, начеб справді доказано, що Пентатевх є зложений з різних документів, писаних творів, записок і т. п., то ще з того не слідує, що хтось инший а не Мойсей їх зложив, упорядковав, звів в одну цілість.

Щоби наведений закид був стійний, треба би доказати, що в склад Пентатевху входять такі твори, оповідання, імена і т. п.

¹⁾ *Cursus Script. Sacr. Introductio specialis in V. T. L. II.* 114.

²⁾ *Révue philosophique* 1887, VI. 623.

³⁾ Таку утяжливу аналітичну працю доконав учений Vigouroux.

що за часів Мойсея не вступували а повстали пізнійше. А сего раціоналісти не подають.

Діло тзв. Ягвістичне, наколи припустимо взагалі его встановлене, могло бути за часів Мойсея, позаяк імя Боже Ягве було вже звісне давно перед Мойсеєм. Вже Патріярхам Бог об'являв ся яко Ягве, а Ізраїлитяни з давен давна уживали его до своїх імен власних¹⁾. А коли Бог послав Мойсея до Ізраїлитян так казав промовити: Ягве післав мене до вас²⁾. Очевидно, що вже тоді Ізраїлитянам імя Боже Ягве було добре звісне. Отже й діло Ягвістичне могло бути за Мойсея.

Що до Ельогістичного діла, тим більше нема сумніву, бо імя Боже Ельогім є давнійше від Ягве.

А навіть недавно знайдені халдейські оповідання про сотворення і потопу світа, що своїм змістом - формою є близькі відповідним біблійним оповіданням, належать до часів акадійських, перед Мойсєєвих. Отже, колиб навіть припустити³⁾, що їх ужито до уложеня Пентатевху, то ще з того не слідувало, що они, яко давнійші, не могли бути ужиті через Мойсея.

Для того нема жадної підстави припускати, що Пентатевх зівстав уложений не Мойсеєм а пізнійше протягом кількох поколінь, як каже п. Франко, „різними школами чи громадами людей“. Бо як можна припустити, щоб різні громади працювали над уложенем Пентатевху і ніхто з Ізраїлитян сего не спостеріг а противно всі й завсїгди приписували его Мойсєєви? Як витолкувати, що Ізраїлитяни від часів Мойсея знали о его книгах і его законах?

Чи ж не суть то безпідставні здогади, противоставні позитивному свідощтву всего жидівського народу?

Але скажете, чи ріжнородність змісту і стилю не доказує, що Пентатевх не походить від одного автора?

Що до змісту, то в Пентатевху нема ані одної такої рішевої подробиці, котру Мойсей не міг був написати. А що межі історичними оповіданнями містять ся й закони, се промовляє за тим, що власне не хто инший, як законодатель Мойсей міг їх написати.

Що до ріжнородности стилю, то се річ так непевна, що самі раціоналісти, по розділі книг Мойсея на різні часті, не знають кому їх приписати. Щоби пізнати стиль якогось автора треба мати тягле якесь его діло. А противники віри ділять Пентатевх на уступи, уступи на стихи, стихи знов на різні часті, та й самі не знають кому що приписати. Впрочім стиль одного й того самого автора багато залежить від его віку, предмету о яким пише, як також від настрою писателя; инакше пише ся історичні оповідання, инакше дає ся закони і т. и.

¹⁾ Ischebed (слава Ягве); Moriah („Гдѣ видѣ“ Витія XXII. 14); Achaia (друг Ягве) і т. и.

²⁾ Исход III. 14.

³⁾ Не можна доказати, щоби Мойсей ужив халдейських документів для уложеня своїх книг. Навпаки, много є ознак, що ті халдейські і біблійні оповідання суть від себе незалежні, але безперечно оба мусять походити із спільного давнійшого від себе жерела.

Вкінці, колиб вже її припустити різнородність стилю в деяких місцях Пентатевху, то можна би се тим витолкувати, що Мойсей користаючи для уложеня своїх книг з посторонних писаних творів, міг дещо з них навіть дословно переписати і уживати відмінних форм, слів та відмінного способу писаня.

Але спитаєте: для чогож прецінь в деяких уступах книг Мойсея уживає ся ім'я Ельогім а в інших Ягве?

На се питанє з певністю не можна відповісти, бо не посідаємо певних історичних даних для виясненя сего позитивного факту. Але з аналізи біблійних уступів можна ствердити, що ім'я Боже Ельогім уживає ся тоді, коли в тексті говорить ся в загальї про Бога, Сотворителя неба і землі, а Ягве для означеня правдивого Бога Жидів. В цілій історії патріархів, в історії Божого виявленя і в обітницях Божих, даних Аврамови, Ізаакови і Яковови, переважає слово Ягве. Коли є тота особлива причина уживати одно ім'я радше другого, то й інші біблійні писателі держать ся тої засади. І так прим. пророк Езекиїл, говорячи о обітницях Божих, даних народови Ізраїтському через сімдесят разів повторяє слово Ягве і кінчить: і знай, що я Ягве. Там де нема особлившої причини виключного уживаня одного імени, уживає ся їх без ріжниць для відміни раз одно, раз друге, подібно як діє ся в інших літературах; хотій задля того ніхто не приписує одного діла ріжним писателям.

На тім п. Др. Франко кінчить свої уваги, що відносять ся до пяти книг Мойсея, а відтак приступає до роздивленя біблійного оповіданя про сотворенє сьвіта.

Він зіставляє се оповіданє „із здобутками новійшої науки“ і силкує ся доказати, що оно не є натхнене Богом, а уложене людьми, які культурно дуже низько стояли і переписували вго з давніших народних віровань, та що оно зовсім суперечне з „новочасною наукою“.¹

Нашим завданєм є совісно приглянутись увагам п. Франка, оцінити їх стійність супроти правил логічного мисленя і вказати, що правдива наука не є суперечна з добре зрозумілим біблійним оповіданєм про сотворенє сьвіта.

Заким перейдемо до самої річі, скажемо дещо про науку Церкви в тім предметі. Церков св. велить нам вірити в утворенє Богом з нічого, т. є. сотворенє усього сьвіта, як духового так матеріального.²) Як розуміти біблійне оповіданє про сотворенє сьвіта чи після буквального змислу чи метафоричного; чи річі сотворені слідовали по собі після хронологічного порядку, чи логічного і т. и. — сего церков не рішила і лишає в тім згляді цілковиту свободу науковим дослідам. А коли она вимагає віри в Боже натхненє того оповіданя, то вистарчає вірити, що оно в догматичній своїй часті, значить в науці про утворенє з нічого усього сьвіта є Богом натхнене а затим непомилне. Натхненє відносить ся до того, щоби біблійний писатель подав

¹) „Н. Гром. Голос“ 1905. ч. 7. ст. 51.

²) Собор Ватиканський в сеп. 3, 4, 5.

тодішнім людям отсе, що весь сьвіт, зі всіми своїми частями, є Богом сотворений і також, що святковане сегого дня є Ним установлене. І біблійний писатель се учинив своїм власним способом, після сьвітотгляду і розуміння сучасних людей і правду Богом намірену убрав у людські слова, бо інакше не був би зрозумілий.

Тому то не говорить він способом учених, не подає наукові поняття і погляди о сьвіті і єго частях, а уживає звичайної народної мови, не призначеної завсїгди для вираження беззгядної об'єктивної правди, а звичайно уживаної для вираження виїшнього вигляду і видимої форми; подїбно, як її ми доси говоримо: сонце сходить, заходить і т. и. не після науки, а після виїшнього вигляду.

Отже не маємо шукати в Біблії науки о астрономії, геології та о природознавстві, але головнo науки релігійної, бо ся була цілюю єї списаня.

Пригадуємо тут сказане вже на початку нашої рецензії, що не противить ся Божому натхненню уживане біблійним писателем писаних навіть творів для уложеня свого діла.

По сїм можемо приступити до самої річі.

П. др. Франко попереду подає текст біблійного оповідання про сотворенє сьвіта після перекладу Куліша, але з власними своїми поправками і старає ся доказати, що „той, що писав се оповіданє, розумів діло так, що Бог, творячи сьвіт, застав уже щось готове, а з того витворив своєю силою те, що ми бачимо“.¹⁾

Після др. Ф. переклад Куліша не є ані популярний, ані науковий; бо ані язык не є чисто народний, ані єго переклад відповідає завсїгди оригінальному текстови. І ми на се годимо ся, додаючи, що той переклад не є для нас авторитетний, бо брак єму церковної апробати, без котрої Церковнє збороняє читати такі видання для охороненя вірних від поблудженя.

Але й поправки др. Фр. також не все відповідають оригінальному, гебрейському текстови. І так після него правдивий переклад перших трох стихів²⁾ біблійного оповідання про сотворенє сьвіта був би отсей:

„1. На початку, коли Бог творив (зачинав творити) небо і землю,

2. а земля була невидима і невпорядкована (по євр. тогу вабогу) і пїтьмя лежала на морі (по євр.: тегом) і дух (по євр.: рух) божий сидів на водах,

3) тоді сказав Бог: Нехай буде сьвітло“.

Отже після розуміння др. Фр. в гебрейськїм тексті перші три стихи чи зачала творять одно реченє і Бог не сотворив неба і землі, а застав уже щось готове несотворене, т. є.: „тогу вабогу“ і „тегом“ — вислови не чисто гебрейські, що виступають як щось неясне, один однісїнький раз і означають

¹⁾ „Н. Гром. Голос“ ч. 6. ст. 44.

²⁾ Др. Фр. стихи зове зачала, хотїй звичайно під зачалом розуміє ся певна часть св. Письма призначена до читаня підчас богослуженя церковного.

первісний хаос — море — з яким Він витворив своєю силою те, що ми бачимо, починаючи творення від світла.

На те завважаємо, що не є правдою, мовби перші три стихи біблійного оповідання творили одно речення.

В гебрейській тексті нема ані „коли“, ані „тоді“, а єврейське бара“ є часом минувшим доконаним і значить „сотворив“.¹⁾ А з того, що Мойсей для вираження первісного хаотичного стану землі, уживає слів стародавніх, не чисто гебрейських а таких, що знаходяться у вавилонській поемі про сотворення світа: „Енума елігі“ і там служать на означення нествореного первісного стану світа: „Тіямот-Тегом“, ще не слід, що ті слова мусіли бути ужиті Мойсеєм в такому самому розумінні, в якому брали їх Вавилоняни або й інші народи. З того прим., що Євреї, для означення імені Божого, уживають загально прийнятого і іншими семітськими народами слова „Ельогім“, не можна логічно вносити, що Євреї про Бога мали таке саме поняття, як інші поганські народи. І так н. пр. хотий Мойсей, для вираження, що Бог упорядковував світ, уживає чужої фрази мабуть взятої від Єгиптян або Фенікійців, т. є., що дух Божий (Ріах або Руах) сидів на водах — Тегом, а проте не каже, що дух Божий вгривав світ а кладе, як признає сам п. др. Фр. іншу творчу силу — слово Боже. Так само й вавилонська поема про сотворення світа уживає слова „Тіямот“ для означення первісного нествореного стану світа, але Мойсей, уживаючи подібного слова „Тегом“, ніде не каже, щоб вона була не створена; навпаки в цілій своїй оповіданні приписує повстання світа і його частин всемогучому слову Божому. Впрочім весь жидівський народ та його учені розуміючи по єврейськи мабуть краще від нас, ніколи не розуміли тих перших трох стихів так, як їх інтерпретує п. др. Франко. Ізраїлитяни на підставі книг Мойсея завжди вірили в сотворення цілого світа і всіх його частин, хотий інші народи в своїх мітологіях крім Сотворителя клали нестворену якусь матерію.

А що Мойсей, для вираження первісного стану світа уживає слів, не чисто гебрейських, а стародавніх, то ніч дивного, бо вони суть спільні усім семітській родині, запевно передані жидівському народові з часів патріархів.

Але зазначує др. Фр., що Бог не міг на початку сотворити неба і землі, бо небо повстало другого дня, а землю Бог творить аж третього дня.

На це відповідаємо, що після тексту Бог сотворив небо і землю на самому початку, а позаяк світ не був ще впорядко-

¹⁾ Текст єврейський є наступний:

1. B. resith bara Elohim eth hassamajim v. eth haares. 2. V. haares hajthah thohu vabpohu v. chosekh ak-p. ne tb. hom v. ruach Elohim m. rachebeth al-p-ne hammajim. 3. Vajjomer Elohim j. hi or, vajhi or.

B. = На; resith = початок; bara = сотворив; Elohim = Бог; eth hassamajim = небо; v = і; haares = земля. Деж в „коли“?

А третій стих: Vajjomer = І сказав; j. hi or = най буде світло; vajhi or = і було світло. Деж в „тоді“?

ваний, длатого в слідуючих стихах оповідає ся про їх впорядкованє. І тому не треба розуміти слів Мойсея так, мовби небо повстало другого дня а земля третого, бо вже в самім тексті не каже ся пр., що земля третого дня була сотворена, але що по устушленю води „явив ся суша“, т. є. показала ся суша.

Отже если третого дня показала ся суша, то вже переше мусіла она бути сотворена.

Відтак др. Франко приступає до виказання суперечностей біблійного оповідання з новочасною наукою.

Насамперед наводить слово „твердь небесну“ для означеня того синього склепіння, яке ми і доси називаємо „небом“. Видко, каже шан. автор, що той, що писав те слово, „вірив разом зі всіми старинними людьми і з теперішними дикунами, що се справді таке склепінє з якогось твердого кришталю“. „Отже, заключає автор, й тут маємо очевидно не ніяку обяву божу, не відкрите якоїсь великої правди, а вислов дитячої віри недосвідченого чоловіка, який брав на віру те, що бачив очима, не пробуючи сконтролювати сього иншими способами“. То само треба сказати про розділенє води на дві половини, одної половини над твердю, а другої під твердю. „І сей погляд, каже п. др. Франко, супроти теперішної науки не має ніякої вартости і мусить уважати ся за чисто дитинячим, а не виявою якоїсь божої мудрости“.¹

Висше було сказано, що Мойсей в своїй космогонії не подає наукових понять та виразів о сьвітї і его частях, а бере їх так, як собі їх представляли тодішні люди, після їх способу розуміння. А тодішні люди представляли собі звід небесний як склепінє з якогось твердого кришталю і називали его твердю.

Отже Мойсей, не входячи в природні науки, уживає того самого, для сучасних єму людей зрозумілого виразу твердь і подає, що она від Бога повсталала.

Так само Мойсей, говорячи про розділенє горішних вод від долішних, не запускає ся в наукове поясненє того факту, а тільки подає отсю релігійну науку, іменно, що як сї води, так факт їх розділу, якбуть собі его люди представляли, є ділом Божим. І тому нич дивного, що біблійні вирази о сьвітї є чисто людські і Церков ніколи їх не подавала яко обяву Богу.

Опісля др. Франко ставить питанє, як погодити з новочасною наукою поділ твореня сьвіта на шість днів. Наука доказала, що сьвіт не повстав відразу а переходив ріжні фази через довжезні періоди часу а тут Мойсей пише, що Бог сотворив сьвіт в шістьох днях. Як се розуміти?

Вправді Мойсей ділить сотворенє і впорядкованє сьвіта на шість днів, але вираз „день“, єврейске „jom“ може мати ріжні значіння.

І так уживаємо на его означенє часу, в яким наша околиця є осьвітлена сонічним сьвітлом, отже в протиставленю до слова „ніч“.

¹) „Н. Гром. Голос“ ч. 7. ст. 51.

Уживаємо його також на означення протягу 24 годин, в значінню слова „доба“, коли прим. кажемо, що місяць січень має 31 днів.

Вкінці уживаємо того виразу „день“ в найширшій його значінню, яко синоніми слова „час“, „період“ або „очерк“, коли н. пр. кажемо: день радості, смутку, історична доба, за наших днів діє ся те і се і т. и. Подібно також і автор Битія уживає виразу „jom“ в різних місцях свого письма в різних значіннях. Так прим. в гл. 47. 9.: „дніє лѣтъ житія мого“, де вираз „день“ є ужитий в значінню „час“ ¹⁾

Але в яким значінню Мойсей ужив слова „jom“ в своїм оповіданні про сотворення світа? Не маємо тут автентичного вяснення зі сторони Церкви і для того межі богословами різні суть в тім згляді погляди. ²⁾ Але загально прийнятою теорією є та, що розуміє під днями неозначені очерки, довжезні періоди часу, в яких різні повстаючі часті світа появлялися сі після порядку хронологічного, т. є. по черзі Мойсеєм поданім.

І дійсно на підставі самого біблійного тексту не можна розуміти через „jom“ звичайного дня, бо сего мірилом є схід і захід сонця, яке після Біблії появило ся доперва четвертого „дня“.

Дальше, Мойсей реасумуючи діло сотворення уживає виразу „jom“ для означення цілого очерка сотворення, бо так пише в гл. II. 4.: „Сія книга бытія небеси а землі, егда бысть, въ онѣже день (bejom) сотвори Гдѣ Богъ небо и землю“.

Ся теорія дуже добре толкує нам значіння сего дня, в котрім Бог перестав творити через довгий період часу, що від сотворення триває й доси. Таке толковання днів Мойсея стверджують традиції різних старинних народів, як Халдейців, Фенікіян, Персів, що діло сотворення ділять на довготривалі очерки часу.

Але скажете в такім разі, як розуміти се, що Мойсей по кождім дни пише: „и бысть вечеръ и бысть оутро, день єдинъ, день вторый...“, коли тоті дні не мали ані вечера, ані рана?

Безперечно, що Мойсей ділить факт сотворення і впорядкування світа на шість періодів тому, щоб они нагадували Ізраїлятянам заповідь Божу святкування сего дня, суботи. Для того

¹⁾ Гляди також: Исходъ X 6; Левѣтъ VII. 35—36; Числа VII. 10; Второзак. IX. 24. і и..

²⁾ Давнійші егзегети держали ся літерального толковання днів Мойсея і вносили, що діло сотворення дійсно було звершене протягом шести 24-годинних днів. Але коли доказано, що формація світа переходила різні фази через довжезні періоди часу, тоді загально відступлено від того літерального толковання днів Мойсея і повстали різні теорії розуміння тих днів. Одні, як єпископ Clifford казали, що Мойсей не намірив подати нам історію сотворення і впорядкування світа, але що він розложив те діло на шість днів зовсім довільно без найменшого хронологічного порядку, для посвячення кожного дня тижня якимсь Божим ділом. Інші, як др. Buckland, піддають гадку, що біблійне оповідання не подає первісної організації землі, а лише реорганізацію по припущенім перевороті світа і тоді діло реорганізації землі могло наступити в шістьох звичайних 24-годинних днях. Інші знов йдучи за св. Августином, догадують ся, що Мойсей міг брати дні після логічного порядку пізнання світа ангельским розумом і т. и.

він, для означення тих періодів, уживає подібного слова „день“ а в слід за тим для означення початку і кінця тихже, відповідних метафоричних висловів: „вечерь-оутро“. Тим робом Мойсей подав ясно отсю релігійну науку, а іменно, що святаковане сего дня седмиці походить від Бога ¹⁾ і нагадує нам діло сотворення світа і чоловіка, за яке ми довжні бути вдячними Богу.

Але „глядіть далі“, каже п. Франко. „Першого дня Бог не творить нічого більше, тільки творить світло і відділює пітьму від світла, немов би се були якісь два окремі тіла, що можуть часом помішати ся!“

І певно давні Жиди вірили в те, але ми тепер знаємо, що ані пітьма ані світло не є жадні окремі тіла, тільки сильніший або слабший рух дрібнесеньких частин матерії, що заповняє весь світ. Ми знаємо тепер, що коли раз була на світі матерія, то вже світла не треба було окремо творити, бо виконуючи рух, та матерія мусіла світити ся.“ ²⁾

На те завважаємо, що коли каже ся, що Бог щось творив, то не треба завсїгда так се розуміти, мовби воно вийшло безпосередно з руки Божої, але воно могло стати ся силою природи, даної Богом. Подібно й ми кажемо: Бог спустив дощ, навістив посухою і т. и., хотяй се стало ся природно, розуміє ся, не без Божого провидіння.

Отже коли стоїть в св. Письмі, що Бог сказав: нехай стане ся світло, то не значить, що се світло вийшло безпосередно з руки Божої немов яке тіло; але що по сотвореню матерії Бог єї впровадив в рух і се викликало звісну появу світла.

А проти того наука ніч не має.

Після загально прийнятої наукової теорії Канта-Ляпласа, земля й небесні тіла, що творять наш планетарний систем, не виключаючи сонця, находили ся первісно в газовім стані і творили безмірно велику мраковину-хаос, що обертала ся около своєї осі від заходу на схід. Та мраковина, котрої дробини підлягали праву атракції, розпала ся остаточно на много відломів, які в міру сціпнення відділяли ся що раз більше і прибирали куліставу форму, питому небесним тілам. Світло було природним наслідком руху дрібнесеньких їх частин-молекулів. Ті молекули, зближаючи ся до себе, мусіли лучити ся взаїмно, проникатись а наслідком того видавати звісну появу — світло і тепло. Отже дійсно треба подивляти, як мудро Мойсей на самім початку поклав утворене світла, приписуючи его Богу, бо матерію саму з себе нерухому, безвладну ніхто инший, лише перша причина — Бог — міг в рух впровадити.

„Далі бачимо, продовжає др. Фр., що хоча Бог першого дня творить світло, але проте перший, другий і третій день минає, а на небі нема ані сонця, ані місяця, ані зір. Вони призначені на те, щоб панувати над днем і нічю, самі появляють ся

¹⁾ „И благослови Бгъ день седмый, и освяти его“ (Битіє II. 3.).

²⁾ Н. Гром. Голос. 1905. ч. 7. ст. 51.

аж четвертого дня. І що ще цікавійше, вони появляють ся аж тоді, коли вже сотворене не тільки небо, але й земля, коли на тій землі є суша, а на тій суші виростає зелень, стоять дерева, що мають у собі плоди й насінє.

Сказати таку річ новочасному чоловікові, який докладно знає, що без сонця не може появитись ані суша ані тим менше ростиinne житє, то він признає се за крайню нісенітницю¹⁾

На те завважаємо, що Мойсей, описуючи повстанє світа, робить се в відношенню до землі. Тому не треба брати слів Мойсея так, мовби доперва четвертого дня Бог сотворив сонце, місяць і звізди, але що они в тім дни доперва появили ся на землі і були для неї дійсними світилами, якими в перших трох днях не були, хотий яко тіла вже естували, та задля густих хмар землі ясним блеском ще не освічували. А що Мойсей в своїй космогонії говорить о сонцю, місяцю і звіздах, не яко тілах, але яко „світилах“, т. є зі згляду на їх світло, бачимо із того, що для него місяць є більшим світилом, ніж звізди, бо так фактично представляє ся людским очам.

А хотий перед четвертим днем густі хмари засланили світло сонця, мимо того могло на землі розвинути ся вегетаційне житє і буйна флора.

Не перечимо посереднього впливу сонця, а лише зазначаємо, що сама наука мусить признати, що указанє ся сонця мусіло наступити по надзвичайнім розвитку первісної ростиности. Тодішня атмосфера запевно була горяча і вохка, але при тім також притьменна, бо та ростиність відзначає ся браком живого забарвлення, є м'яка і губчаста, а се лише можна вяснити браком безпосереднього впливу сонця. Учений Неєр ствердив, що навіть дрібні звірятка тої доби були нічні. Отже нич дивного, що перед указанєм ся сонця розвинулось ростиinne житє, з якого лишили ся безмірні поклади вугля.

Далі п. др. Фр. видить „прості нісенітниці“ в тім, що після Мойсея „птахи в повітрі появили ся швидше, ніж червяки на землі“.

Далі Бог сотворив відразу окремо „худобу“ се їто громаду домашніх звірів, а окремо дичину; значить, „худоба“ була на світі швидше, ніж чоловік“.

Дійсно Мойсей в своїм оповіданню кладе повстанє морських потворів і еств літаючих швидше ніж царство земних звірів, але тому не противить ся нинішня наука. Правда, що вже передше жили деякі звірята низшого рода, яких поява випередила навіть тої первісний обяв ростинного житя, але о них, яко не замітних Мойсей не згадує. Мойсей, як пише св. Тома²⁾, говорив просто-му народови і приновляючись до єго вдачі, о тім лише писав, що наглядно впадало в очи.

¹⁾ Н. Гром. Голос. ч. 9. ст. 66.

²⁾ Quaest. LXVIII art. 3; „Moses rudi populo loquebatur, quorum imbecillitati condescendens, illa solum eis proposuit, quae manifeste sensui apparent.“

Длятого біблійний писатель говорить о більших водних, воздушних і земних ествах і кладе повстанє перших перед появою других. Але в тім наука годить ся з Біблією. Звісно, що геологічний вторичний очерк ціхує ся розкопами плазів величезних розмірів, як прим.: *Ichtyozaura*, *Pleozozaura*, *Teleozaura*, *Iguanodonta* і т. и., і еств літаючих, як прим.: *Pterodactyla* і *Ramphorynchus*; а доперва на кенезоїчний або третичний очерк припадають земні звірі.¹⁾

Не може тут робити трудности поділ звірів земних на „худобу“ і „дичину“, бо їх сотворенє кладе ся на один день; а цілє сего поділу є сеся, щоби зазначити, що всі земні звірять, як дикі, так домашні були сотворені від Бога шестого дня.

Те розріжненє звірів від худоби стрічаємо також у вавилоньській поемі про сотворенє сьвіта. Видко, що у давніших народів був звичай робити згаданє розріжненє.

Отже порівнюючи біблійне оповіданє про сотворенє сьвіта з науковими здобутками, приходимо до переконання, що межи ними нема незгоди, нема суперечности а чудова, прекрасна гармонія.

Тепер є зрозумілим, що Бог першого дня творить сьвітло а про те минає перший, другий і третій день а на небі нема ані сонця, ані місяця, ані зір.

Зрозумілим є, що житє рстинне розвело ся швидше, ніж появили ся сонце, місяць і зорі. Зрозумілим є, що водні і воздушні потвори випередили земних. Та усе се з погляду навіть новочасного природника тай ученого, розумного чоловіка, не „прості нісенітницї“, як пише п. Фр., а дійсна правда і наукова конечність.

Відтак п. др. Франко переходить до розбору біблійного оповідання про сотворенє чоловіка.

Він видить в нїм слїди многобожності, іненно в тім, що Бог „забираючи ся до твореня чоловіка зразу немов радить ся з кимось, викладає свій плян: Сотворимо чоловіка на наш образ і подобу“. І сю річ тим пояснює, що „в цілїм біблійнім оповіданю Бог виступає і ділає не яко один Ель, а яко Ельогім, т. є. більше їх“²⁾.

На те кажемо, що з того, що в цілїм біблійнім оповіданю Бог зове ся „Ельогім“ в числі многім, не можна вносити, що в нїм „виступає і ділає не один Ель, а більше їх“. Бо, поминувши квестію генези імени Божого в числі многім³⁾, то без найменшого сумніву Мойсей розумів під тим іменем одного Бога, лучить єго з одиничним виразом Ягвег, як також із прикметниками в числі одиничнім. І в цілїм біблійнім оповіданю Бог виступає і ділає як один „Ельогім“.

¹⁾ Гляди: *Physische Erdkunde*, Peschels-Leipoldt, Leipzig 1884; I. Band стор. 341, 351 і sq...

²⁾ Н. Гром. Голос ч. 9. ст. 67.

³⁾ Раціоналіст Fürst каже, що є вельми імовірним, що Евреї уживали імя Боже в числі многім для означеня взагалі безчисленних совершеньств Божих містячих ся в понятю божества і задля вираженя Божого Маєстату.

І в нашійм случаю біблійний текст не позволяє брати імя „Ельогім“ в значіню більше богів, а то через те, що подає автентичне поясненє в слідуючійм стиху (Битія І. 27), що не „Ельогім“ сотворили чоловіка але що: „с о т в о р и (сотворив) Ельогім чоловіка, по образу Божію с о т в о р и в о г о“.

Але як витолкувати собі отсей відгомін якоїсь в Бозі на-ради перед сотворенєм чоловіка?

Не лише „новійші християнські богослови“, як пише др. Фр., але й давнійші Отці Церкви бачили у тім місці найстарший старозавітний натяк на віру, хотяй невиразну, в первісне обявленє про сьвяту Тройцю, передану мабуть першими людьми пізнійшим поколінням; і тому не дивниця, що натяк на ту на-раду і віру, хотяй скривлену в Пресьв. Тройцю, подибуємо в найдавніших мітольоґіях старинних народів.

„Варто зазначити тут ще одну цікаву річ“, пише дальше наш автор.

„У зач. 27 говорить ся виразно, що Бог сотворив від разу пару людей, мужа й жінку. Отже сей оповідач нічого не знає про те, що з разу був сотворений сам мужчина, а потім із його ребра була сотворена жінка“. А в зач. 28 знов повторяє ся: „сотворив їх яко мужа й жінку“. З того наш автор виводить, що „зараз на початку Книги Битія бачимо дуже виразно ті шви, якими пізнійші руки зшивали і склюювали до купи кавалочки оповідань, що первісно були складані окремо, а навіть по де-куди перечили одно одному“. ¹⁾

На те завважаємо, що в біблійнім тексті ніде не каже ся, що Бог сотворив від разу чоловіка і жінку, лише що шес-того дня їх сотворив, а як сотворив, се доперва подрібно опо-відає ся в слідуючій главі.

На таке і сам 27 стих треба би приписати двом авторам, що один перечить одному; бо з початку каже ся, що „сотворив Бог чоловіка в свій образ, і в образ Божий сотворив його“, а дальше додає ся: „як чоловіка і жінку сотворив їх“. І тим робом не лише кожде діло, але й поодинокі реченя в нім можна би розложити на кавалочки і їх приписати ріжним авто-рам!

Але п. Франко стоїть при своїм погляді і видить в Біблії друге оповіданє про сотворенє сьвіта, що в тій самій Книзі „Битія“ покладене безпосередно за першим, коротше „але за те зовсім суперечне з першим, написаним иншим автором і з ин-шою метою“. Се друге оповіданє мало би зачинати ся від дру-гої половини зач. (стиха) 4. гл. II!

Колиб наш автор сказав, що се оповіданє могло бути взяте з иншого жерела, в дмінного від першого, де подрібно виясню-ють ся деякі річі сказані попередю — загально ми не моглиби заперечити сеї можливости: але рішучо відкидаємо яко неуза-саднене, мовби се друге оповіданє було суперечне з першим і написане в Біблії відмінним автором.

¹⁾ Н. Гром. Голос. 1905 р. ч. 9. ст. 67.

І дійсно, щож тут суперечного? „Перша річ, каже шан. автор, що вражає нас тут і чого не знайдете в інших перекладах, се подвійна назва Бога: Ягве і Ельогім“. Але в тім нема ніч суперечного; ріжно можна се толкувати, але ніяк не можна вносити, що се не міг написати сам Мойсей.

„Друга річ, продовжує п. Франко, яка мусить кинутись в очи кождому — була би отся: „Візьмім дрібницю: в першім оповіданню творить Бог небо і землю, в другім землю і небо. Про творене неба одначе в тім другім оповіданню не сказано далі ані слова; можливо, що той, хто склеював оба оповідання до купи викреслив тут кілька зачал. Далі: в першім оповіданню земля на початку покрита водами і творене починаєть ся від того, що Бог розділює води і з під них показуєть ся суша. Тут натомість земля з початку — суша, не покрита ані корчами ані зілєм, і творене починаєть ся від того, що з пугра землі вибухає вода і напоює землю“¹⁾.

Четвертій стих гл. II. від половини котрого мало би зачитати ся згадане друге оповіданє, є отсей: „Сія книга бытія небесе и земли, вгда бысть, вь оньже день сотвори Гдь Богъ землю и небо.“ Очевидячки, що тут є реканітуляція висше сказаного а не нове оповіданє, в котрім би перше була сотворена земля а потому небо. Ся писарська переміна слів безперечно може походити від одного автора.

В слідуючих стихах подає біблійний писатель подрібні поясненя деяких творень, про які загально згадував в попередній главі. Сі поясненя, не будучи в злуці з попереднім оповіданєм, були би не зрозумілі. Отже ніч дивного, що в тексті зовсім не згадує ся о небі, а припускати, що хтось певно викреслив тут кілька зачал о сотвореню неба, не має підстави і є чистим апіорним здогадом. В нім також не згадує ся про сотворене землі а лиш пояснює ся, яким родом ростиинність могла розвинути ся дня третого, мимо того, що Господь Бог не повелів іще дощувати на землю і не було ще там людий порати землю. І толкує тим, що виходила імла з землі і напувала всю поверхню на суходолі. А се не противорічить висше сказаному в третім дни, коли ми сей день беремо за певний довготриваючий період-епоху.

По розділеню води від землі, неміг сейчас розвинути ся світ ростиинний; попереду ві верхня мусіла бути достаточнo осушена. І тоді почалась ростиинна вегетация, піддержана не так дощем, як імлою-парою, що напувала поверхню на суходолі. А в тім нема ніч суперечного ані з наукою, ані з першим біблійним оповіданєм і лише тим робом можна зрозуміти незвичайний розвиток фльори вуглевого періоду.

Придивім ся дальшим ніби суперечностям:

„В першім оповіданню, каже др. Фр., ми бачили, що акт сотвореня ділив ся на сім день і ночий — друге оповіданє не знає того зовсім.

¹⁾ Н. Гром. Голос ч. 9. ст. 68.

У першій оповіданню були насамперед звірі, рослини а потім чоловік, тут навпаки, Ягве творить насамперед чоловіка, а потому звірів. У першій оповіданню, пише дальше др. Фр., Бог творить відразу пару людей і благословить їх, щоб плодили ся, тут Ягве творить зразу самого чоловіка, потім усіх звірів, а нарешті жінку і замість благословеньства дає їм заповідь загрожену страшним проклятем. Здається, кінчить наш автор, не можна й здумати собі двох оповідань про ту саму річ, у яких би в так немногих словах була на кождім пункті така повна та явна суперечність“...¹⁾

Др. Франко дивує ся, длячого в першій оповіданню акт сотворення ділиться на сім день і ночий а друге оповідане не знає того зовсім. Відповідь є очевидна, бо те друге не є відмінним оповіданем про сотворення світа, а тільки простим поясненем і доповненем першого. В нім нема мови о порядку, в яким Бог сотворив світ, не згадує ся ані о днях, ані о сотворенню неба та землі, а лише принагідно згадують ся деякі твори. В нім не каже ся, що насамперед був сотворений чоловік, а потому звірі, лише, говорячи о чоловіці і раю, згадує ся, що й райські дерева, як також ті звірята, яких Бог привів до чоловіка побачити, як він зватиме їх, були від Бога сотворені. І тому ніч дивного, що тут є мова насамперед о чоловіці, бо сей є головним предметом оповідання другої глави а звірята і рослини лише згадують ся принагідно.

А минає ся зовсім з правдою, мовби в першій оповіданню Бог сотворив відразу пару людей; там лише каже ся, що шестого дня Бог сотворив чоловіка, як чоловіка і жінку сотворив їх, а сего не заперечує ся в II главі, тільки подає ся подрібно спосіб їх сотворення, їх життя в раю, даний їм закон під загрозою кари та упадок в гріх і його наслідки.

Тут також нігде не заперечує ся благословеньства Божого даного людям, щоби плодили ся і множили ся. Деж тут тота „повна та явна суперечність про ту саму річ“. Тож, нане доктор, суперечність є запереченем одної і тої самої річи, в тім самім єї розуміню і значіню. А сего Ви не вказали.

Відтак др. Франко критикує Кулішів переклад II-ої глави Бития, бо з його виходить, „що акт сотворення доконується ся ще в зач. 4. другій половині, а потім Ягве немов помалу вказує своє твориво; коли з гебрійського тексту виходить, що в зач. 4, 5 і 6 малюється стан світа перед творенням, а творця діяльність Ягве починається ся аж у зач. 7. сотворенням чоловіка“. Др. Фр. твердить, що з гебрійського тексту виходить, мовби тота „імла мраковина“ по гебрійськи „ед“, „яке лиш раз у тім місці зустрічається ся... було щось таке, чого не сотворив Ягве, а що було перед сотворенням“.

Не входимо в те, чи тоті гебрійські 5 зачала творять одно речення, як хоче п. Фр., чи більше, лише завважаємо, що треба дивувати ся, як може пан доктор в тих стихах видіти „стан

¹⁾ Н. Гром. Голос ч. 12 ст. 92.

світа перед творенєм“, коли виразно говорить ся в зач. чи стиху 4., що Ягве: „aschot“ сотвори“ землю і небо; і нігде не каже ся, що тоту пару-мраковину „ед“ не сотворив Ягве, а що она була перед сотворенєм.

Впрочім після др. Фр. треба би той текст так толкувати, що коли еще нічого не було а тільки „ед“, тоді Бог сотворив чоловіка. Питаємо ся, а деж той сотворений чоловік перебував? На землі? ні, бо землі еще не було. Отже мусів мешкати на „еді“ і на ній парити ся! Чиж се не сьмішно? Чи можна припустити таку безглуздість? А що в гебрійскім тексті тут стоїть те слово „ед“, яке лиш раз у тім місці зустрічаєть ся, то нич дивного, бо ся ед-мраковина лиш раз появилася при сотвореню світа.

Вкінці др. Франко пятає баламуцтвом біблійне географічне поданє про положенє Едена-раю, бо „опираючи ся на зач. 10—14 сеї глави (II.) люди довгі віки старали ся віднайти місце, де лежав рай, поки нарешті не переконали ся, що таке пошукуванє не веде ні до чого“.¹⁾

Вправді трудно точно означити місце Едену, бо нам незвісна стародавня географія землі взагалі, а особливо первісний вид землі. Від сотвореня чоловіка деякі части світа цілковито змінили ся з причини потопу і задля різних атмосферичних та геологічно-вульканічних забурень.

Та у ені, як Генрик Rawlinson, Фр. Деліч, Kalmet і многи інші подають різні гіпотези, навіть дуже імовірні, про місце Едену.

Зі всіх гіпотез найправдоподібнішою є та, що вказує на Арменію, яко колиску людського роду.

Мойсей, описуючи положенє Едену згадує про чотири ріки, що виходять із Едену на поливанє раю.

Із тих дві суть нам на певно знані, а іменно Евфрат і Гидекедь, що йде на схід сонця від Асирії, т. є. Тигр. Жерелатих двох рік находять ся в арменських горах, заледво 2000 кроків одно від одного. Лишає ся нам до віднайденя: Рісон і Геон (Гигон). Віднайти їх о стілько легше, що Мойсей — очевидно подальше живучий від тих двох рік і пишучи для людей, яким тоті дві ріки були менше знані, ніж дві попередні — не задовольає ся простим поданєм їх назв, але їх близше означає, наводячи краї, через які перепливають. І так о ріці Геоні каже, що „обтекає всю Куш (чи Куж) землю“, т. є. землю, в якій мешкали люди брунатної раси, себто землю муриньску. А се не лише є Етіопія, але цілий той обшар землі, що тягне ся від нинішньої Нубії черев Арабію аж до положених на північ від Вавилону країв межи Чорним а Каспійським Морем. А позаяк жерел Геону маємо шукати в окрестности жерел Евфрата і Тигра, тому тою рікою не може бути инша, як тільки Арос, давніша Араксес, впилююча недалеко від Евфрата, а впадаюча до Каспійського моря.

¹⁾ Н. Гром. Голос ч. 12. ст. 92.

Напослед четверту ріку „Рисон“ описує Мойсей найобширнійше, мабуть диятого, що найдальше була положена від Жидів і каже, що вона обтекає всю землю Гавилу („Евфлатскую“); „тамо убо єсть злато. Злато же оныя земли доброе: и тамо єсть Аноразь, и камень зеленый“;¹⁾ отже стародавню Кальхиду, положену далеко на лівніч, межи Чорним Морем а Каспійским, до котрого то краю грецкі аргонавти виправлялись по золоте руно. Зваживши тепер, що Рисон має випливати недалеко від Евфрата, то нею буде нинішня ріка „Кур“, давнійше „Кирус“ звана, що дійсно випливає з близька від жерел тамтих трох рік і навіть лучить ся з Арасом так, як Тигр з Евфратом та впадає разом з ним до Каспійского Моря, котрого російська назва „хвалінське море“ нагадує стару назву краю Гавила (Хавіллаг“). Учені, як *Nettinger*, *Schöpfer* ріку Рисон бачать в нинішній „*Tschoroghu*“, що впадає до Чорного Моря. В кождім разі місце Едену була би тота часть нинішньої Арменії, котру обтекають жерела отсих п'ять рік: Евфрата, Тигра, Араса, Кура і Тшораггу.

А межи Арменами й доси переходує ся давнє переданє, що стародавній Еден є їх вітчиною.²⁾

Проти тої найімовірнішої гіпотези нич не можна замітити і вона дуже вірно відповідає біблійному описови Едену. Отже не є справедливо баламуцтвом пятнувати біблійне оповіданє про положенє земского раю.

Нарешті др. Франко кінчить свою розвідку переводом деяких важнійших місць вавилонської поеми про сотворенє світа: „Енума елігі“, списаної на сімох глиняних табличках стародавним, так званім клиновим письмом, віднайденої під руїнами палати асирійського царя Ассурбаніпата.

Зглядом тої поеми завважаємо ось що.

Треба признати, що межи тою вавилонською поемою а біблійним оповіданєм про сотворенє світа заходить велика схожість не тільки в річах, але навіть в самих висловах.

Ся поема походить із 7 віка перед Христом, однак жерела, на котрих автор основує своє оповіданє, мусіли бути писані, давнійші і правдоподібно халдейські, бо з відеи походили й інші асирійські книги.

І тими старо-халдейськими жерелами, мабуть з часів акадських, і Мойсей міг покористувати ся для уложеня свого оповіданя, відкидаючи те все, що уважав за ложне і негідне з первісним обявленєм. Тому нич дивного, що в обох оповіданях, хотия не тотожних, находять ся деякі тотожні вислови.

В цілій тій вавилонській поемі вражає передусім отся обставина, що в повній добі многобожности, автор говорить завсїгди о Сотворителю в числі одиничнім. Асирійська повість вичисляє вправді ріжні божества, але ними суть небесні тіла: як *Sin* або *Nannar* (місяць), *Samas* (сонце), *Istarz* (венус), *Tiamat* (хаос-

¹⁾ Бытія гл II. 11—12.

²⁾ Гляди: *Dwutygodnik Katechetyczny* 1900 ч. 15 і 16, ст. 341—344, 365—367. Також: *Słownik Apologetyczny*, Т. III 1899. *Raj Ziemi*, ст. 370—381.

мраковина); а крім того виразно зазначає, що вони були сотворені. Учений Lenormont докладно перестудіював асирійські тексти, відносячі ся до сотворення і каже, що головний їх підклад почиває на однобожності. Проте не є правдою, що пише др. Фр., а іменно, що отся асирійська поема „вводить нас у той замерклий світ народних оповідань, які принесли з собою Гебраї до Палестини і з яких помалу, протягом довгих віків, виробляла ся віра в одного бога“¹⁾. Навпаки, асирійське оповідане в головній, отже первісній своїй основі є однобожне а багато-божність пізнійша; Мойсей під вдихновенем Божим перевів его до первісного, непорочного обявлення.

Знаменна ціха згідности біблійного оповідання про сотворення світа з вавилонсько-асирійською поемою полягає в поданю по черзі на осібних табличках в тім самім порядку часточних сотворень, які у Мойсея є відділені назвами днів. Як в однім, так в другім оповіданю панувала в самих початках цілковита темнота — замішане — хаос — мраковина; відтак наступило відділене неба від землі, вод від суші; а вкінці поява тіл небесних і звіврат.

Книга „Енуґа-еліш“ не дає нам точних подробиць о сотвореню чоловіка, однак посідаємо різні уривки, що переповідають, здає ся, судьбу перших людей: як н. пр.: поема про гріх божка Дзу, подане про „дерево свьате“ і т. и. Але не треба гадати, що ці подання о сотвореню світа і чоловіка є питомі лише Вавилонцям. Lenormont²⁾ наводить різні передання Індиян, Персів, Фенікіян і Греків та стверджує вражаючу їх схожість з біблійним описом; видко, що для всіх народів одно було лише давнє подане про сотворення світа і судьбу чоловіка, яке протягом віків прибирало форми мітів всякого рода після різних обставин місцевих і народних, але зі всіх одна Біблія подає ясно і зрозуміло причину, задля котрої минув ся золотий вік.

Питанє про повстання світа і чоловіка так давнє, як давній є рід людський, як давна людська думка.

Правда, люди різно представляли собі сотворення світа. І так Єгиптяни, що привикли були робити різнородну посуду з глини на гончарськім точилі, уявляли собі свого бога Хруму, як він на гончарськім точилі виліплює світ і людей. І взагалі історія всіх релігій показує нам дійсно, як чоловік на ріжнім ступні свого культурного життя, представляє собі богів та їх творення на образ і подобу своїх власних ідеалів. І тому маємо грубі оповідання про бога-теслю, бога-гончаря, бога-коваля і т. и.; але всі признають надприродний початок світа і чоловіка. Кождий народ з самого початку свого істновання був релігійний; вправді вивисшав кождий свого національного бога і ему приписував сотворення світа і чоловіка, але в тій різнородности перебиває ся однодушна віра в Бога-Сотворителя; а се одно-

¹⁾ Н. Гром. Голос ч. 14, ст. 109.

²⁾ Histoire omien- de l' Orient t. I. ст. 35.

душне свідомство цілої людскости нехай буде нам на доказ, що Бог є Сотворителем світа, бо vox populi — vox Dei¹.

При кінці отсеї рецензії не можемо поминути деяких хороших уваг, які зглядом „Поєми“ дра Франка поробив п. др. І. Пулюй, професор університету в Празі, в своїх „Споминах про Куліша“.²)

П. др. Пулюй боронить перекладу св. Письма Куліша і виказує ясно і переконуючо, що переклад трох перших зачатків Мойсейової космогонії є добрий і відповідає єврейському текстови.³)

Попереду й ми висловили свою згоду на те, що переклад Куліша не є завжди популярний і вірний, но се, само собою розуміє ся, відносить ся не до космогонії, ані до цілости того перекладу, а тільки до деяких висловів і місць не дуже вірно переведених.⁴)

Др. Пулюй, збиваючи мудрованє дра Франка про „стан перед сотворенєм світа“, прехорошо виказує: „що жидівський світогляд (про сотворенє світа — К.) стоїть незрівнано више від вавилонсько-асирійського світогляду, що др. Франко пхає його в переклад Біблії, покликуючись без всякої підстави на „новочасну науку“ про наймолодшого бога Мардука“. „Тут, мовить пр. Пулюй, свідомо піднесений протест проти того, як люди старого орієнту розуміли повстаннє світа. Коли вавилонсько-асирійський світогляд вчив, що світ був Мардуком тільки упорядкований, то перва Книга Мойсея вчить, що світ був з нічого сотворений. Не всесвітній будівничий, що „застав“ готові матеріали для будови вселенної „витворив“ з них „свою силою те, що бачимо“, а абсолютний Творець сотворив цілу вселенну з нічого! Ось що проповідує єврейска Біблія...“⁵)

Др. Пулюй дальше п'ятнує несовістність п. Фр., що в „Поємі про сотворенє світа“, призначеній для хлопів, підшиваючись під „здобутки новочасної науки“, „бере під ноги благородні почування руского народу, його релігійне почуттє...“ „єго святощі“ і тим велику кривду робить „навіть другам своїм“. Ось єго слова, якими кінчимо нашу рецензію: „Релігійне почуттє потрібне і чоловікові найбільшій науки, як вода або повітрє, або скажім, як поезія віршована і невіршована, а навіть ще більше. Се може скорше зрозуміє Франко, він бо й поет! Тай сам він пише, зараз кілька стрічок дальше, що і Дарвін „зовсім не був безбожником“, що він „по своєму був чоловік глибоко релігійний“. То чи не годило-б ся

¹) Голос людскости — голос Бога.

²) „Спомини про Куліша“ становлять додаток до третього нового видання цінної брошурки „Нові і перемінні зьвізди“ 1905, Відень

³) Нові і перемінні зьвізди 1905 р. ст. 108—116.

⁴) От прим. Куліш не вірно переложив ст. 31 гл. VIII. книги Ісуса Навина, де перекладає: „и вознесе (Ісус) тамо всеожженія...“ „і принесли вони (хто?) на ньому... і зложили...“ і т. и.

⁵) „Нові і перемінні зьвізди“ ст. 116.

і авторові поеми бути таким, або хоч шанувати релігійне почуття свого народу? Моя покійна мати була дуже релігійна, і я від серця шанував її релігійне почуття, хоч воно не таке було, як мов. Коли-б вона тепер ще жила, то хіба-б я поважився подавати її „науку“ п-а Франка? Ніколи! Яке-ж мав би я право, подавати ту науку і доплати релігійне почуття чужої матери, або батька, або чужих дітей? Може се робити тільки той, хто додумався до теорії „Rusi jako rasy, dla której świętości żadnych“ не бачить „podwalin“, той, хто довчився до підяремної „любви з псячого обовязку!“

Франко не каже, чи треба і „глубоку релігійність Дарвіна нищити, бо треба-б йому стати на прох з Дарвіном і з науковим світом, а се небезпечний почин; можна легко осьмішитись! Тому здається, і мовчить він. Отже можемо брати за правду, якій і п. Франко не перечить, бодай не сьміє явно перечити, що і найбільшому вченому вільно бути „глубоко релігійним“. Але „по своїому“, скаже він. Добре: „по своїому“. Чому-ж не вільно „по своїому“ і попові і хлопіві? По моїй думці мають вони навіть більше на те право, як вчені люди. Бо вчений коли покидає які „попівські“ вірування, то робить се аж тоді, як вже знайшов „свої“ наукові вірування, відповідно до свого наукового знання, навіть не до цілої науки. Бо цілої науки він не знає і не може знати! Се його релігія „по своїому“, і тая релігія науки буде певно зовсім инша в такого вченого, що знає добре фізику та ще трохи математику, хемію, або астрономію, і в такого, що вивчив тільки порівнюючу філологію Макса Міллера, та знає ще й трохи латинську і грецьку мову.

А що-ж буде з маловченим „інтелігентом“ і з невченим „хлопом“, коли взяти їм релігію? Хіба досить для них кількох номерів „Громадського Голосу“, і кількох книжочок п-а Франка та легенд про святих, щоб їм і собі утворити „по своїому“ релігію? Хіба видумують вони що розумного без основного знання наук: геології, астрономії, математики, фізики, хемії і т. д.? Нічого нового вони не поставлять! Ех nihil nihil fit! казав Ньютон. В голові і в серці недоуки мусить постати тогувабогу, а що буде тоді, нехай кожний сам собі скаже“.¹⁾

¹⁾ „Нові і перемінні зьвізди“ 1905 р. ст. 101—102.

О ш и б к и.

- Ст. 8. стих 14 з долу; замість: зъїдности, має бути: згідности.
- „ 10 „ 22 з гори; замість: стверджують, має бути: стверджують.
- „ 13. „ 10 з гори, перед словами: „Kasz“ „Jeor“ і т. д. пропущений
цілий стих: В кінці египтольоґія виказала много чисто египецких
слів, уживаних в книгах Мойсея, як приміром: і т. д. як низше.
- „ 16 стих 5 з гори; замість: Млайсєви, має бути: Мойсєви.
- „ 16 „ 2 з долу; замість: Manethond і Aberita, має бути: Manethono
і Abderita.
- „ 17 стих 11 з долу; замість: сліпуючої, має бути: слідуючої.
- „ 19 „ 26 з гори; замість: оуло, має бути: було.
- „ 19 „ 34 з гори; замість: приносете, має бути; принесете.
- „ 20 „ 8 з гори; замість: Монассієве, має бути: Манассієве.
- „ 20 „ 2 з долу (увага); замість: намого, має бути: нашого.
- „ 27 „ 17 з гори; замість: пізнійшо, має бути; пізнійше.
- „ 32 „ 3 з долу; замість: ознак, має бути: ознак,
- „ 35 „ 10 з гори; замість: еліґи, має бути: еліш.
- „ 35 „ 11 з гори; замість: Тіямот, має бути: Тіямат.
- „ 35 „ 23 з гори; замість: Тіямот, має бути: Тіямат.
- „ 43 „ 17 з долу; замість: Тож, має бути: Таж.
- „ 44 „ 21 з гори; замість: зомлі, має бути: землі.
- „ 44 „ 24 з гори; замість: у ені, має бути: учені
- „ 45 „ 5 з гори; замість: Кальхїду, має бути: Кольхїду.
- „ 45 „ 26 з гори; замість: еліґи, має бути: еліш
- „ 45 „ 4 з долу; замість: Istarz має бути: Istar.
- „ 46 „ 2 з гори; замість: Lenormont, має бути; Lenormant.
- „ 46 „ 20 з гори; замість: Гнужа, має бути: Гнума.
- „ 46 „ 25 з гори; замість; Lenormont, має бути: Lenormant.
-
-

И 34.401

ф $\frac{\text{VI}}{\text{K-649}}$

М Конрад
Д-ра Франка
"Поєма
про сотворення
світу."