

22.279.

425

34600.

О. Др. ГАВРИЛ КОСТЕЛЬНИК

ХРИСТІЯНСЬКА АПОЛЬОГЕТИКА

Л Ї В І Ї 1925.

НАКЛАДОМ Т-ва Св. Ан. ПАВЛА.

ЛННБ України ім.В.Стефаника



00555223 (M)

9С
10

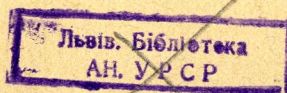
311000

О. Др. ГАВРИЇЛ КОСТЕЛЬНИК

22.279.

ХРИСТІЯНСЬКА АПОЛЬОГЕТИКА

35.425



Л Ъ В І В 1925.

НАКЛАДОМ Т-ва Св. Ап. ПАВЛА.

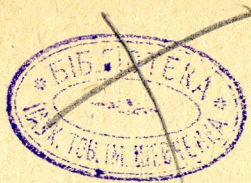
Рабочий

Э 242 + Э 34-451

З ПЕЧАТНІ СТАВРОПИГІЙСЬКОГО ІНСТИТУТУ

Львівська державна
наукова бібліотека

№ 2946



ВСТУП

§ 1.

Що таке апольогетика?

1. Кожда річ більшої ваги для практичного життя, поскільки не є фізично конечна (як пр. воздух, сонце), на-ходить між людьми своїх приклонників і своїх противників. Се буває так тому, що між людьми панують ріжні погляди, звичаї, уподобання — і та сама річ для одних є приємною, а для других неприємною, бо противиться їх поглядам, звичаям, уподобанням, інтересам.

Так н. пр. між горожанами одної держави ніколи нема повної згоди що до того, яка має бути форма держави (чи республіка, чи монархія?), хто (котрі особи) має правити державою? як державна власть має відноситися до церкви, до національних меншостей, до інших держав і т. ин.?

Люди не живуть тільки самим розумом, але цілою своєю душею.

Набуті звичаї та почування дуже легко беруть верх над розумом. І тому, хто став ворогом якоїсь справи або особи, той під впливом своїх почувань та забагань цілу ту справу чи то особу уявлятиме собі невірною, ложною. Він глядітиме на ту справу чи особу не так, як вона маєтись в дійсности, лише так, як йому диктуватимуть його ложні ви-хідні погляди, неоправдані забагання, особисті інтереси.

Для зрозуміння сього пригадаймо собі, як висловлюються хочби найвисше поставлені особи (політики, вчені) про той нарід, з котрим їх власний нарід веде війну.

Отже заходить потреба, щоби люди, які заступають чисту справу, боро́нили її, виказуючи її дійсний стан, вартість і т. д.

2. Про Спасителя Ісуса Христа вже Св. Дух предска-зав устами старця Симеона в єрусалимському храмі: „Се

лежить сей на упадок і повстаннє многих в Ізраїлі і на знак, котрому будуть противитися" (Лук. 2, 34). Се історичний факт, що в людському роді не було більшої особи, як Ісус Христос; і не було більшого діла, як діло Христове. Ісус Христос се Богочоловік, а його діло се божє діло.

Зрозуміле отже, що ніхто не мав і не має так всеціло відданих собі приклонників, як Ісус Христос і його церква; але також ніхто не має таких завзятих противників, як Спаситель і його церква. Відколи з'явився Христос на землі, відколи заснував свою святу церкву, відтоді безнастанно ведеться боротьба проти Христа й проти його церкви.

Се так мусить бути, бо така людська природа: Бог сотворив світ і відкупив людство, але дав чоловікови свободну волю, й кожда людина має сама рішатися й працювати для сього: чи стане з Богом, чи проти Бога? Сам Христос сказав про себе: „Я прийшов огонь кинути на землю, і чого хочу більше, як щоби вже розгорівся?" (Лук. 12, 49). „Не думайте, що я прийшов принести мир на землю; я не прийшов принести мир, а меч" (Мат. 10, 34).

Ся безнастанна боротьба за Христа й проти Христа не є безплідна. Вона призначена до того, „щоби відкрилися думки многих сердець" (Лук. 2, 35) — себто: щоби виявилось, по котрій стороні божжа правда? В наслідок тої боротьби Христова церква щораз відмолоджується і в своїм нутрі (її наука, організація) щораз краще розвивається.

Вороги нападають на Христову церкву то чинно, переслідуючи її в різні способи, то устно чи письменно, представляючи ложно її науку, історію, практики, щоби так підкопати її авторитет. І нераз в історії вороги ликували, що — мовляв — уже найшли знаряддє, яке задасть смертельний удар Христовій церкві, що вона ось-ось пропаде. Але завсіди справджувалися пророчі слова, висказані в світлій 54. главі пророка Ісаїї про будучність Христової церкви: „Не бійся, бо не будеш застидана" (Іс. 54, 4); „Ніяке знаряддє, зроблене проти тебе, не буде придатне; а кождий язик, що повстане проти тебе, на суді осудиш" (Іс. 54, 17).

Проти чинних нападів і переслідувань христіяни боролися й борються святою відданністю Христови, для якої

й смерть не страшна, непохитною вірою, чесним-примірним життям, спільною організацією, взаємною допомогою, щоби так сповнялися слова Христові: „Ви єсте світло світа. Не може укритися місто положене на горі. Ані не засвічують світильника і не ставлять його під посудину, а на свічнику, і світить усім, хто в хаті“ (Мат. 5, 14—15).

Але треба християнам боротися також проти устних чи то письменних нападів та закидів, які разураз противники підносять, і ними воюють. Христову віру й церкву треба брати в оборону. Через довгі віки існування Христової церкви метода й середники сеї оборони вже настільки розвинулися, що нині вони творять окрему, усистемізовану науку. Та наука се „християнська апологетика“ (вираз походить від грецького *ἀπολογία*, що зн. обороняю). Отже апологетика се наука про систематичну оборону християнської віри й церкви.

§. 2.

Історичний розвій апологетики.

1. Устна й письменна боротьба проти Христової церкви не велася в усіх віках однаково. Кожний противник боровся проти Христової церкви зі свого становища. Спершу вели сю боротьбу Жиди й погани, різні еретики перших віків християнства (ігностики, маніхейці, аріянци і ин.), опісля магометани. Вони не нападали на цілу Христову науку, лише на декотрі її части. Так Жиди виступали проти Христового божества, твердили, що Христос ділав свої чуда при помочи діавола, що Христос не воскрес, але апостоли викрали його тіло з гробу і т. ин.

Погани знов насміхалися з „розп'ятого Бога“, з невчености апостолів і св. книг, посуджували християн в огидних релігійних практиках („почитання ослячої голови“, „їдженне людського тіла“ і т. ин.).

А еретики ложно толкували деякі части божого обявлення, і відмовляли правдивого божества то Богу Вітцю, то Богу Синові, то Св. Духові, а тим самим заперечували Пресв. Трійцю; то знов відмовляли Ісусові Христові людської природи і т. ин.

Магометани висше ставили Магомета, як Ісуса Христа (якого признають лише за одного з пророків), відкидали всі св. тайни і т. ин.

Батьківщиною всіх тих ложних наук був переважно Схід. Христова церква всі ті науки й напади славно відперла, пережила їх. Нині вони для неї вже не то, що не страшні, але навіть по більшій частині неактуальні.

Між правовірними христіянами завжди находилися мужі, що пером боронили саме ті правди віри, котрі в їх часах звідкинебудь поборовано. Писали вони свої „аполюгії“ — тобто: частинні оборони християнської віри.

І так уже св. Йоан апостол написав своє євангеліє проти іностиків, які заперечували то божество Христа, то правдивість його людської природи (тіла). Проти іностиків опісля писали: Іриней (+202), Тертуліян (в III. ст.), Іполіт (в III. ст.).

Проти Жидів писали: Юстин філософ (в II. ст.), Тертуліян.

Проти поган писало дуже багато визначних аполюгетів, як Юстин філософ, Аристид (в II. ст.), Атенагор (в II. ст.), Тертуліян, Татіян (в II. ст.), Теофіль (в II. ст.), Мінутій Фелікс (в II. ст.), Климент александрійський (+214), Оріген (+254), Евзевій (+340) і ин.

Проти магометан писали: Ізидор з Севілли (+636), Іван Дамаскин (+756).

Опісля Тома з Аквіну (+1274), найбільший християнський філософ, зібрав усі аргументи проти поган та проти магометан (його „Summa contra gentiles“), і став первовзором для систематичної аполюгетики.

2. Єреси, яких батьківщиною був Захід, своїм характером уже з самого почину дуже ріжнилися від східних єресей. Вони поступенно довели до заперечення божого об'явлення і навіть до заперечення існування Бога, душі, другого життя. Вже пелаяґіани (в V. ст.) дуже обмежували вартість відкуплення людського роду Спасителем та значіння божого об'явлення загалом. У релігійнім життю вони полишили чоловіка самому собі, бо після їх науки первородний гріх людям не зашкодив; Христос є тільки нашим взором (а не відкупителем), отже кождий чоловік може спастися виключно тільки своїми силами. Так природу вивисшено супроти надприроди.

Реформація, яка зачалась на склоні середніх віків, хоч її наука у вихідній точці цілком противна науці пеля-

гійнів, так вивиспила природу, що з надприроди остало дуже мало що.

Протестанти відкинули всі св. тайни, крім тайни хрещення, відкинули традицію, всякий церковний авторитет, і полишили кожному до волі, як собі буде толкувати св. письмо, а притому вчили, що первородний гріх так попсував людську природу, що людський розум цілком потемнений, а воля немічна в ділах спасіння, й лише віра (без діл) може спасти чоловіка.

Англійські філософи дійсти (в XVII. і XVIII. ст.) зробили ще один крок дальше, й зовсім відкинули боже обявлення, а обмежилися на природній, раціоналістичній вірі в Бога, в душу та в друге життя. Їх думки небавом поширилися по цілій західній Європі, витворюючи в суспільности духа „вільнодумства“ й лібералізму.

Вільнодумство се засада для думання - вірування, яка відкидає авторитет церкви і понад усе ставить індивідуальне переконання. Лібералізм се засада для поступування в суспільнім життю, і домагається індивідуальної свободи під кожним оглядом (під оглядом релігії, подружжя, промислу і т. д.).

По відкиненню божого обявлення, по запереченню всякого авторитету в релігійних квестіях, по видвигненню суб'єктивного людського розуму понад усе, відкрилося поле для релігійного індивідуалізму („вір, у що хочеш“), індиферентизму, скептицизму, для повного атеїзму. Всілякими шляхами зміряється до одної й тої самої цілі — до знищення християнства й релігії загалом. Ся війна ведеться вже не в імені якоїсь секти, але в імені „поступу“, „науки“. І ведеться вона не проти якихось частий християнської віри, але проти основ релігії.

З філософічно-критичних книжок безбожницькі думки передістаються в белетристику, в часописи і загалом у життє. Витворюється новий суспільний „дух“, який не хоче знати про Бога, який ціле людське життє хоче оснувати на людській правді й мудрости, на людській етиці, на людським праві, виключаючи божу правду, етику і право. Ся новітна струя також чинно пре до здійснення своїх поглядів. Є навіть світові організації, як „масонські (вільномулярські) ложі“, і в кождім народі нині є політичні партії, які в своїй програмі мають війну проти релігії загалом, або бодай проти християнської релігії. А підчас французької та російської революції навіть насильно пробувано знищити релігію. Ціль не могла вдатися, бо чо-

ловік є з природи „animal religiosum“ (релігійне істиво). Всеж таки атеїзм у нових часах застрашаючо поширюється, забирає безчисленні жертви. Число „безконфесійних“ людей (себто: людей, що не признаються до ніякої релігії), як виказують державні статистики, застрашаючо росте. Ясно з того, що головним ворогом Христової церкви в нових часах є атеїзм у всіх своїх формах. І тому християнська апольоґетика в нинішніх часах мусять головнo звертатися проти атеїзму, виказуючи безосновність його тверджень та відпираючи його напади й закиди.

§ 3.

Яка користь з науки апольоґетики?

1. Ціллю апольоґетики є: боронити християнську віру.

А та оборона подвійна:

1) Апольоґетика боронить науку й авторитет Христової церкви перед закидами противників, виказуючи, що християнська віра є основана на правді, розумна й спасенна; що авторитет Христової церкви є божого походження; а всі закиди противників, що звертаються проти основ і суцної цілості християнської віри й церкви, є безпідставні.

2) Наука апольоґетики охоронює віру в тих душах, які вже по християнськи вірять.

Хто пізнав науку християнської апольоґетики, того вже не заскочать неприємованого погляди різних противників християнської віри та їх закиди проти Христа і його церкви. Він краще зрозуміє логічність і основаність своєї віри, і не буде за неї стидатися, не буде жохатися, не буде уступати, коли противники нападатимуть на неї.

2. Але чи наука апольоґетики може навести також того, хто втратив віру? або навіть нехристиянина? Відповідь на се питання — з природи річи — не може бути проста.

Християнська віра без сумніву є наукою, однак не є вона лише наукою, але чимсь більше.

Вона є формою життя, якій треба підпорядкувати всі наші життєві сили. Такою формою є не тільки християнська віра, але загалом кожда віра. Образово можна би справу так представити, що кожда душа се дуже складна будова, побудована після пляну віри тоїж душі. Віра спеціально формує й порядкує наші думки про світ та про нас самих, наші цілі, почування. Світські науки (як математика, фізика, хемія, біологія ітд.) перестроюють ту будову лише в її частях; а релігія в цілости перестроює людську душу.

Ось тому то перехід з одної віри в другу завсіди сполучений з тяжкою внутрішньою боротьбою. А вже те, що передтим здавалося найважливішим, тепер треба може й зовсім відкинути; а те, що видавалося марним або навіть ложним, тепер треба поставити на престолі, й служити йому.

Призвичаєння й почування притому роблять своє — боронять „старого ладу“. До того ще долучаються людські (родинні, товариські) згляди. Зрозуміле отже, що відносно дуже мало людей змінює свою віру в наслідок самого розумового переконання. Зможуть се зробити лише такі одиниці, в душі котрих слово розуму має велику силу, котрі в цілости віддалилися пошукуванню правди.

Християнська віра в усіх часах мала таких конвертитів то з Жидів, то з поган, то зпоміж тих, що були відреклися її. Знаменною й відрадною проявою є, що з поширюванням атеїзму в нових часах множаться також явні конвертити (звичайно визначні одиниці в суспільности — вчені, письменники, політики), які, покинувши християнську віру, через десятки літ шукали правди в різних атеїстичних системах, а вкінці повернули назад до християнства, складаючи йому тим найкраще свідоцтво.

Непомірно більше є потаємних конвертитів т. є. таких, про котрих ширший загал суспільности не довідується. Богато з християнської інтелігенції за молоду тратить віру, а опісля в наслідок ширшого досвіду й зрілішої розваги знову повертає до віри — деколи аж перед смертю.

§ 4.

Розклад матеріалу.

1. Аполюґетика опрацьовує ті самі основні теми, з якими стрічаємося почасти в доґматиці, почасти в етиці та

в історії Христової церкви, однак вона їх опрацьовує в інший спосіб. Боротьба проти християнської релігії ведеться нині на філософічному полі, тому й апологетика мусить стояти на тому полі, й опрацьовує свій предмет з філософічно-критичної сторони, покликуючися на здоровий розум та на факти досвіду.

Апологетика не може входити в усі подробиці християнської релігії, вона займається тільки її основами, а подробиці лишає іншим богословським наукам (догматиці, етиці, історії об'явлення, критиці св. книг і т. д.).

2. По черзі будемо займатися в апологетиці осьими темами:

- I. Про релігію.
 - II. Про Бога.
 - III. Про сотворення.
 - IV. Про душу.
 - V. Про божє об'явлення.
 - VI. Про Христову церкву.
 - VII. Про причини невірства.
-

І. Р Е Л І Г І Я

§ 5.

Що таке релігія?

1. Релігія се моральна зв'язь чоловіка з Богом.

Вираз походить від латин. religare, що значить: зв'язати, зобов'язати. Отже етимологічно вираз „релігія“ (religio) є рівнозначний з нашими словами „обов'язок“, „повинність“.

В кождім моральнім відношенні виступають два орудники: розум і воля. Так і в релігії. Розумом пізнаємо Бога (властиво: цілий комплекс релігійних правд), а волею (добровільно) служимо Богу (т. є. приміюємо наше життя до пізнаних релігійних правд).

Усі сотворіння без виїмку знаходяться в фізичній зв'язі з Богом: Бог їх сотворив і безнастанно вдержує їх у бутті, а сотворіння сповняють божу волю (тим, що осягають ціль, для якої їх Бог сотворив). Однак отся зв'язь не становить релігії, бо вона для сотворінь не є свідомою і не є добровільною.

Коли пізнаємо Бога як свого творця й пана, то з того само собою слідує, що ми повинні служити Богу, сповняти його волю. Вправді тому, що маємо свободу волі, можемо й не слухати сього наказу розуму й совісті, однак тим стягаємо на себе наслідки непослуху супроти Бога. Се значить, що ніяк не можемо обійти повинности, щоби служити Богови. До релігії отже належить не лише віра в Бога, але також, яко суття части, життя після тої віри, служення Богови.

Ми на світі наче „робітники в винограді“ Господнім. Служимо Богови, коли сповняємо його волю в усіх наших моральних відношеннях. А ті відношення розпадаються на а) відношення до Бога, б) до самих себе, в) до інших людей. Не досить отже відноситися чесно до самого себе та до інших людей, але ще треба спеціально Богу кланятися, славити його, молитися йому, щоби сповняти цілий наш релігійний обов'язок.

2. На світі були та є різні релігії. Можемо їх поділити на релігії:

- 1) нерозвинені (примітивні) та розвинені;
- 2) політеїстичні (ті, що приймають більше богів; *πολύς* = багатий, *θεός* = Бог) та монотеїстичні (ті, що приймають тільки одного Бога; *μόνος* = один);
- 3) природні та об'явлені Богом;
- 4) на релігії ложні та на правдиву релігію.

Розуміється, що правдива релігія може бути тільки одна, а всі інші є ложні. Однак ці загалом ложні релігії різняться між собою тим, що в одній є більше елементів згідних з правдою, а в другій менше.

Релігія і історія.

§ 6.

Релігія є загально людським, природним явищем.

1. Через цілу історію чоловік виступає як „animal religiosum“ (релігійне істото). Своєю природою і своїм життям чоловік суттєво відрізняється від усіх інших створінь на землі. Відколи тільки з'явився на світі, відзначався він тим, що мав розум, завдяки якому перевищував здібності всіх інших створінь, мав мову, моральний зміст, вів родинне, суспільне життя („homo est animal sociale“), був паном вогню, сам себе зодягав, як умів і як хотів, будував собі різне знаряддя (для боротьби, для вигоди, прикраси) і т. ін. До тих природних специфічних примет чоловіка належить також релігія.

Релігія є загальним і постійним чинником у житті людства — чинником не менше загальним, постійним та важливим, як пр. мова. Всі народи вірили в божество й кланялися йому. Отже на підставі однозначного досвіду цілої історії виходить певним, що релігія є необхідною потребою людської природи, людського життя. „Віра в Бога відповідає найбільше внутрішній і найглибшій потребі людської душі; історія людства без тої віри не дається ані подумати“ (Fr. Paulsen). Запримітили й зрозуміли це вже й старинні

філософи та історики. Так пр. каже філософ Сенека: „Всім є природжена віра в богів (*de diis opinio*), і нема народу так позбавленого всяких законів та звичаїв, щоби не вірив у якихось богів“ (*Epist.* 117). А історик Плутарх каже: „Думаю, що скорше можна би вибудувати місто без ґрунту, ніж щоби могла утворитися громада чи село без віри в якесь божество“.

2. Поскілки глядимо на релігію як на природне явище в людстві, то — щоб її зрозуміти — мусимо її розважати на підставі тих самих засад, на підставі котрих розважимо й інші природні — тобто: загальні й постійні — людські явища. Мусимо притому мати на думці еластичність людської природи.

Природа неорґанічної матерії така, що її прикмети й ділання підходять під математичні формули (хемічні й фізичні закони). Але в природах орґанічних еств відкриваємо дивний принцип еластичности: розвій і вялість, обдаровані й упосліджені одиниці тут мають місце. Лев не є однаково сильний через ціле своє життя і не кождий лев є однаково сильний; не кождий соловій однаково гарно щебече; і т. ин. А вже найбільша еластичність людської природи. Розум є людською специфічною власністю, а прецінь у дитини він ще не є розвинений, у старця він часто зникає; є цілі народи, в яких розум слабо розвинений, у інших знов (культурних) народів, особливож у одиниць, він високо розвинений; є розумові талани (ґенії), є й ідіоти, позбавлені розуму, а властиво можности його вживання. З тою самою еластичністю стрічаємося при всіх інших людських природних явищах, як н. пр. при мові, моральному змислі, родинному й громадському змислі і т. д.

Нічого отже дивного, коли з тою еластичністю стрічаємося також при релігії.

В деяких народів та в одиниць релігія може бути лише слабо розвинена, а в інших вона може бути високо розвинена; в деяких осіб — як пр. у малих дітей — її цілком нема, для інших вона є байдужною річю, зновуж інші цілковито віддаються їй (пустинники, монахи).

Коли отже твердимо, що релігія є загальним і постійним явищем у людстві та що вона є необхідною потребою людської природи, то притому треба мати на думці нормальну людську природу — тобто: природу відповідно розвинену і в ніякий спосіб незвихнену.

3. З огляду на елястичність людської природи треба відповісти на квестію: Де властиво зачинається релігійність? Та які є ступні в розвою релігії?

В примітивних народів обидва основні елементи релігії — тобто: віра в Бога та почитання Бога — бувають дуже примітивні. Нема тут ясного поняття про Бога (про божу природу), про друге життя, нема усталених обрядів, молитов, жертв, нема храмів для божества, нема свят, нема священників — а є тільки віра в якусь висшу силу (котру деякі племена вважають навіть за злу) і є принагідне старання, щоби на свій лад подобатися тій висшій силі, від якої чоловік залежний.

Се нерозвиненне релігії у звісних уже диких племен дало привід деяким ученим твердити, що з часом (як ціла земська куля буде належно розсліджена) вдасться віднайти зовсім безрелігійні племена — себто: такі, котрі не мають зовсім ніякого поняття про божество. І були навіть подорожні, котрі твердили, що їм удалось віднайти таке племя.

Оснєвуючись на тій думці, деякі філософи (як Herbert Spencer, Tylor, Wundt), сторонники теорії еволюції, видумали таку гіпотезу: що спершу люди були вповні безрелігійними, опісля (з розвитком фантазії) стали політеїстами, а наконєць (із розвитком розуму) стали монотеїстами.

Одначе по точнійшому дослідженню мови й звичаїв тих диких племен (в центральній Африці, в Австралії, в Полінезії і д. ин.) виявилось, що вони не є вповні позбавлені релігійних елементів. Нині (в наслідок спеціальних досліджувань сеї справи богатьома вченими, як Roskoff, Max Müller, Ratzel, de Quatrefages, Andrew Lang і ин.) се вже певне, що нема народу без релігії.

4. Суперечка про се: чи такі дикі племена, котрі не мають храмів, обрядів, молитов і т. д., належить уважати за релігійні, чи за безрелігійні, зводиться остаточно до того: що властиво треба розуміти під релігією? Якщо під релігією належало би розуміти лише — бодай сяк-так — у прав и л ь н е н у релігію, то релігійними були би тільки ті народи, що мають храми побудовані для божества, або бодай якісь жертівники, статуї, жертви, свята і т. ин. Одначе така міра для релігії завузька. В дійсности також ті племена треба вважати за релігійні, котрі мають лише зародки релігії. Атже таку міру прикладаємо до всіх людських природних явищ. Про дитину мусимо ка-

зати, що вона є розумним сотворінням, хоч покищо вона має лише зародки розуму. Алеж її розум може з часом розвинутися; а німа животина не має навіть зародків розуму, й тому вона ніколи не станеться розумним еством. Так і релігія в тих диких племен, що нині мають лише зародки релігії, в сприятливіших умовах може розвинутися.

Тим то й зовсім схиблене стремління тих атеїстів, котрі хотіли би відкрити*) якісь безрелігійні племена в теперішніх, чи в передісторичних часах, і в той спосіб виказати: що релігія не є природним людським явищем, тільки довільною людською видумкою, без якої людське життя може обійтися. Релігія йде в парі з розумом (як про се опісля переконаємося). Отже лише таке людське плем'я могло би бути позбавлене навіть зародків релігії, котре було би позбавлене зародків розуму. А якесь таке плем'я не було би людським плем'ям.

5. Як нині нема народів, котрі були би цілковито позбавлені розуму й релігії, так не було їх також у цілій історії. Навіть передісторичні народи полишили по собі незбиті позначки-твори свого розуму: доцільно построблене знаряддє, рисунки, різби, будови і т. ин. А так само всі народи, що колись жили, полишили по собі незбиті позначки своєї релігійности: гроби, релігійні символи, статуї, жертівники, міти, заклинання, молитви і т. ин.

Якщо б по якомусь народі нічого більш не лишилось, крім гробів, так се вже певна ознака його релігійности. Прецінь ніякий рід звірят не хоронить своїх умерших.

На підставі історії можна поставити навіть правило про ступінь розвою релігії: Чим більш поступив якийсь народ у культурі, тим краще розвинена була також його релігія (пр. у Вавилонців, Єгиптян, Греків, Римлян). Воно так і повинно бути. Чим більш розвинені інші власности людської нормальної душі, тим більш повинна бути розвинена також її релігія, бо релігійність належить до основних власностей людської природи. Саме в релігії, як побачимо, відзеркалюється ціла людська душа.

Треба однак зробити ріжницю між психологічним і теологічним розвиненням релігії. Старинні Халдейці, Єгиптяни, Греки, Римляни були культурними народами, то й релігія була в них високо розвинена — одначе головню під психологічним оглядом. Були в них величаві храми, релігійні обряди, свята, жертви, молитви, пісні, містерії. Високо були в них розвинені деякі релігійні почу-

*) Матеріяліст Ludwig Büchner навіть наших Гугулів проголосив був за безрелігійне плем'я „в середині Європи“...

вання, як пр. свідомість прогрішення, бажання очищення. — Але під богословським оглядом їх релігія була марна: не відповідала вона розумови, не розвивала достаточного й не упорядковувала належно морального змісту і т. ин.

Поважні дослідники (як Andrew Lang, W. Schmidt, Chr. Pesch, V. Catrein) годяться в тому, що первісна релігія старинних поганських народів під богословським оглядом була совершенніша, більш зближена до монотеїзму. Те саме дається запитати в нинішніх деяких примітивних племен: доки вони ще не зіткнулися з культурою, доти їх поняття про Бога були чистіші. З того висновується засада: що монотеїзм старший від політеїзму. (Сю засаду заступає, й zarazом зясовує св. письмо.) А толкується се подвійною причиною: а) Що первісна чистота релігії старинних народів мала своє жерело в об'явленню, даному першим людям, яке пізніше люди призабули і в наслідок фантазії викривили. б) Що свіжий, чужими й своїми спекуляціями та фантазіями ще неупереджений розум краще схоплює властиву суть божества, як той, котрий уже має різні упередження.

§ 7.

Перегляд історичних релігій.

1. Політеїстичні релігії трудно приходить ся зовсім вірно скласифікувати, бо їх дуже багато, а їхні форми не є виразно й точно викінчені, й не даються точно розмежити. Тому то різні автори, що пишуть про них, різно їх групують і навіть різно називають.

Поскільки розходиться лише про головні форми політеїстичних релігій, то можемо їх так упорядкувати:

1) Фетишизм (від португ. feitiço, що зн. чарувати). Се найнижша форма релігії загалом. Фетишист вірить у якусь висшу силу, від котрої залежне його щастє й нещастє, й принагідно старається подобатись їй чаруванням — то незвичайними словами, то незвичайним поведінням супроти деяких, довільно вибраних, або й випадкових предметів. Йому трудно представити собі ту висшу силу якось абстрактно, й тому він уважає її за воплощену в предметі своїм обожання. Сей предмет се „фетиш“. (Оригінальні його назви є: ґрі-ґрі, ґру-ґру, ю-ю і ин.)

Розуміється, що всі фетишисти на світі не є в однаковій мірі фетишистами, але форма їх релігії переходить в инші, більше звершені релігійні форми.

307600

2) Тотемізм (від виразу тотем, що зн. родина). Божество тут уже виразне, постійне і зі суспільним характером. Однак той суспільний характер божества ще дуже примітивний. Кожда родина, чи якесь менше плем'я, має своє божество, від якого виводить свій рід, і вважає його за свого опікуна. Те опікунче божество уявляють собі тотемісти звичайно в формі якогось звіра, як льва, вовка, вірла, або в роді якоїсь рослини, і почитають сей рід еств та вживають їх образів яко релігійних символів.

Подобу свого опікунчого божества тотемісти часто мають нарисовану на своїм тілі (татування). Ті, що почитають те саме опікунче божество, вважають себе за кривних, і (в деяких племенах) не можуть між собою женитися і т. ин.

Тотемізм поширений між Індіанцями в Америці, як також між деякими племенами в Австралії, в Африці.

3) Анімізм (від латин. слова *anima*, що зн. душа). Сей вираз властиво не означає форми релігії, тільки елемент, який є спільний усім політеїстичним релігіям то в більшій, то в меншій мірі. Примітивний чоловік, як і дитина, представляє собі кожду річ на взір самого себе: кожній річі приписує він душу (свідомість, чуття, волю). Але в наслідок ширшого досвіду та критики примітивний чоловік, як і доростаюча дитина, чимраз більше річий елімінує з об'єму свого анімалістичного погляду, й ограничує сей погляд тільки на ті ества, яких ще достаточного не дослідив, як пр. печери, таємні гаї, верхи гір, або які відзначаються своєю силою, діланнем, виглядом, як пр. сонце, місяць, огонь, хмари, лев, гадина і т. ин. А що кождий чоловік доходить до поняття про божество, то зрозуміле, що примітивний чоловік бачитиме те божество в могутніх або таємних природних ествах та силах, які вже й так персоніфікував, і надав їм виспу від себе силу також під оглядом розуму, волі та чуття.

В анімізмі можна розрізнити кілька ступнів. І так:

а) Анімізм безпосередний. Природні ества, яким віддається божеська почесть, тут уважаються за самі й властиві божества. Нема ще мітів, котрими об'янювано би відношення між різними божествами та звичайними річами.

Тут належать фетишизм і тотемізм.

б) Анімізм посередний. Властиве божество — властиву „виспу душу“ — відноситься тут не до самих звірів та природних сил, яким віддається божеська почесть,

але до якихось таємних, укритих (невидимих) еств. А святі звірята чи природні сили є тільки заступниками, знаряддєм, або лише майном властивих богів. Тут уже є різні міти.

Того рода було почитання святих звірят (апіс, кіт і т. д.) пр. у Єгипті. Форма релігії, котра віддає божеську почесть звірятам, називається *zoolatria*.

в) Анімїзм символічний. Божеська почесть тут віддається не звірятам, лише святим статуям — ідолам, бовваанам, які є представниками укритих (невидимих) богів (*idololatria*). Зноваж ті боги переважно є символами величавих природних сил моря, землі, сонця, часу, весни, війни і т. д.). Ціла теологія на тому ступні розвою складається з різних, богатих змістом, мітів.

Такими були релігії старинних Греків, Римлян, Славян, Германів.

Міти, як сказано, се перша спроба зясувати собі відношення — чито порядку — між божествами. І тому, як тільки релігія розвинеться до сього ступня, правильно висувається думка про одного найвисшого бога.

г) Анімїзм метафізичний. Ідея про єдність божества тут уже зовсім виразна. Число богів обмежене на *minimum*, а ті боги зводяться бодай до якої-такої раціональної єдності. Боги тут є символами основних природних процесів.

Теологія очищується вже від мітів і ґрунтується на розумових, метафізичних поглядах.

Такою релігією є н. пр. браманїзм. Він приймає лише трьох богів („Тримурти“ = трійця): Брама — бог, що творить; Вішну — бог, що все сотворене вдержує; Шіва — бог, що все нищить і змінює. Але властиво всі ті три боги є один і той самий Брама, який виступає в трьох своїх формах.

Зороастризм, релігія старинних Перзів, приймав тільки двох богів: Ормузда, доброго бога, якого символом є світло, і Агримана, злого бога, котрого символом є темрява.

4) Релігія деяких народів полягає головну в тому, що вони почитають душі померших своїх предків. Розуміється, що така релігія не виключає поняття божества, лише в практиці усуває його на друге місце, а головну увагу присвячує душам померших предків, яко олікунчим духам. Однак сей елемент, хоч і різно змодифікований, є спільний усім релігіям. Віра в друге життя є така

загальна, як і віра в божество. Не є вона однаково ясна й виразна на кожному ступні розвою людської душі, але те саме, як уже з'ясовано, відноситься також до віри в божество.

*

2. Монотеїстичні релігії, як виходить уже з того, що сказано, є совершенніші від політеїстичних. Вони краще відповідають вимогам розвиненої душі (вимогам розуму, морального змислу і т. д.).

Політеїстичні релігії з розвитком людської рефлексії перетворюються в монотеїстичні.

Монотеїстичні релігії можна поділити на філософичні та об'явлені.

1) Народна політеїстична релігія, поскільки не знайдеться якийсь знатний релігійний реформатор, ніколи не перетвориться в монотеїстичну. Протинно: з розвитком культури число її богів ще збільшуватиметься (то перениманнем богів від інших народів, то знову видумуванням нових богів). Бачимо се на старинних Греках та Римлянах, які, хоч були найкультурнішими народами в старинному світі, однак не видали з себе ніяких знатніших релігійних реформаторів.

А денебудь політеїзм перетворено в монотеїзм, там dokonали сього визначні одиниці. Тількиж треба зазначити, що не всім тим одиницям удалося потягнути за собою більші маси народу. Греки й Римляни видали з себе чимало свіглих людей, що приймали тільки одного Бога, однак сі одиниці виступали не яко релігійні реформатори, лише яко філософи, тому й не опрацювали свої віри всесторонно (так, щоби вона набрала більшої практичної вартості); тому їх віра й не мала більшого впливу на народ, але ограничувалася на нечисленні гуртки, що ґрупувалися довкола тих філософів.

Такими були філософи: Питагор (в V. ст. пер. Хр.), Анаксагор (IV. ст. пер. Хр.), Елєати (т. зн. філософи з елєатської школи: Ксенофан, Парменід і ин.), Сократ (в IV. ст. пер. Хр.), Платон (+ 348 р. пер. Хр.), Аристотель (+ 322 р. пер. Хр.).

Лише тим, що виступали яко релігійні реформатори, вдавалося потягнути за собою ширші маси.

Такими були н. пр. Конфуцій та Ляотсе (в V. ст. пер. Хр.) у Китаю, Будда (в V. або VI. ст. пер. Хр.) в Індії. Ляотсе виразно вчить про одного незмінного безконечного Бога, якого називає тао т. зн. розум (його секта називається також „тао“). Конфуцій і Будда головну вагу кладуть на моральне життє. Буддистична вірвана

се властиво Бог (один, чистий, спокійний, щасливий, однак невідомий). Цілю чоловіка після Будди є злитися з тим Богом, що можна досягнути лише через повне відречення від своєї особовості (від усяких своїх особистих бажань, замірів, почувань).

2) Об'явлені релігії є тільки дві: жидівська й християнська. Однак вони мають спільне жерело: Новий Завіт має свої завязки вже в Старому Завіті, і є тільки його довершенням.

Магометанство треба зачислити до філософічних релігій. Хоч коран (магом. „св. письмо“) наскрізь пересякний жидівськими та християнськими елементами, всеж таки він є твором звичайного чоловіка — Магомета, який брав звідси й звідти те, що йому припало до вподоби. А так поступали всі філософічні реформатори релігій.

Годиться зауважати, що Магомет зробив дуже марний — навіть, безкритичний — плягіат з жидівства та християнства. Так н. пр. змішує він історію Авраама з історією Мойсея; признає, що Преч. Д. Марія зачала Христа в надприродний спосіб, а всеж таки себе ставить вище від Христа; і т. ин.

§ 8.

Релігія є суспільною річю.

Релігія завжди була і з природи своєї мусить бути явною, суспільною річю. Щож се явна, суспільна річ? Усе те, що для загалу суспільности має велике значіння: від чого залежить щастє або нещастє, розвій або упадок загалу, або бодай знатної частини суспільности. Релігія не лише що є такою річю, але під богатьома зглядами вона є найважнішою суспільною річю. Вона є постійним, загальним і вдійности найбільше впливовим суспільним чинником.

1) Як опісля викажемо (гл. § 11, 2), релігія становить нашу всесвітню орієнтацію. Вона то відповідає на питання: Який зміел цілого буття-життя? Яка ціль чоловіка? і т. ин. А така природа релігії робить її загальною, суспільною річю. а) Один чоловік не всилі належно й подрібно відповісти на всі ті квестії, які складаються на нашу всесвітню орієнтацію. Але хочби й відповів, то опісля його науку треба би толкувати та ще подрібніше розвивати, бо житє поступає вперед, і вису-

вав щораз то нові квестії. Отже для релігії конечно потрібна суцільна співпраця багатьох людей. А се вже значить, що релігія в річю зі суспільним значінням. б) Всі люди потребують усесвітньої чито життєвої орієнтації. Алеж кожний зосібна не може числити на се, що тут щось путнього видумає. А колиб щось і видумає, то вже сама природа пре його, щоби поділитися з иншими відкритою правдою. Найбільша часть людей і не доросла до того й не має часу спеціально займатися релігійними квестіями. Однак вони хочуть користати з релігійних правд — хочуть, щоб їх обучувано в тих річах.

Порівнянне релігії з мовою кинє ясне світло на суспільний характер релігії. Мова зі своєї природи є на те, щоби нею користувався ширший загаль. Було би недоцільно, якщоб суспільність під оглядом мови була тава розбита, щоби пр. кожда родина говорила иншою мовою. Се на довгий час було би й неможливе, бо ті мови через суспільні відносини між родами ввінці помішалися би, та витворили би одну спільву, або кілька мов. Мова демагається більшого, в собі тіснійше сполученого загалу, щоби він був відіорнійший на чужі впливи. — Подібно річ мається з релігією.

2) Релігія становить один з найглибших та найзагальніших організаційних принципів. Ті, що приналежні до одної й тої самої релігії, почуваються чимсь одним — вониж мають спільний світогляд, спільні звичаї, спільну ціль, і легко даються зорганізувати на підставі своєї релігії. Без сумніву до найповажніших організацій через цілу історію належали релігійні організації (церкви, монастирі, церковні школи, релігійні-гуманні товариства і т. ин.), і мали величезне значінне для суспільного життя.

Через усі старі й середні віки аж до найновіших часів держави використовували отсю організаційну силу релігії, і вважали релігію за один з головних державних середників: релігія загалу горожан була державною релігією, релігійні свята — державними святами і т. д. Так було в старинних Вавилонців, Жидів („теократія“ — Бог є володарем держави), Єгиптян, Греків, Римлян, у християнських та магометанських державах.

Уже в кодексі Нуми Помпілія знаходимо: „Ad divos aequo castę, pietate ...adhibento. Sacra solemnia obeunto“. В новіших часах націоналізм став витискати релігію з чільного місця в устрою держави. Зате новочасні держави з просвіти зробили державну річ (державні школи, загальний обовязок ходження до народної школи, державний нагляд над приватними школами), та в той спосіб осягають

вплив на виховання горожан, який вплив передтим досягали через удержавнену церкву. І як тоді держави залюбки придержувалися засади „*cujus regio, illius religio*“, так тепер залюбки придержуються засади „*cujus regio, illius schola*“.

3) Найбільші перевороти в історії — се релігійні перевороти, так пр. буддизм, християнство, магометанство. Вони приносили зміну не тільки в рядах людей чи цілих народів, але зміну в самих формах життя. Релігійні війни своєю впертістю та жорстокістю деколи перевищали війни, ведені з інших мотивів. Ті факти свідчать лише про те, якою важною річю для людей є релігія.

Вільнодумці та атеїсти підсуюють тим історичним фактам лише значінне: на їх підставі вони хочуть доказати, яким нещастям для людства є „релігійні забобони“, „релігійний фанатизм“ чиято загалом релігія. Однак се не вірно, бо а) історія знає також про „атеїстичний фанатизм“ та про його жорстокости; б) годі загал людей довести до того, щоби нізащо мав релігію, й було би зле, колиб се сталось, бо тоді люди вкривили би свою природу. Інша річ, що фанатизм з морального становища не є похвальний.

4) Загал людей завсіди вважав релігію за суспільну річ, приписував їй велике суспільне значінне. Релігійні ріжниці є найглибшими ріжницями між людьми. Се залежить від релігійних поглядів, що дикуни їдять людське мясо, приносять людські жертви, що не вагаються вбивати деяких („святих“) звірят; що деякі народи придержуються полігамії; що їм не вільно їсти мяса з „нечистих“ звірят; що загал вірних одної релігії відноситься з погордою або й з ненавистю до загалу вірних іншої релігії; і т. ин.

Саме тому, що релігійні ріжниці є найглибшими і найяскравішими, широкі, національно менше освідомлені, верстви суспільности релігію, а не народність, уважають за рішаче знамя свого суспільного характеру (і запитані про свою народність наводять свою релігію).

Під тим оглядом зразковим є жидівський нарід, в якого релігія вповні зрослася з народністю. Хто з Жидів покине батьківську релігію, сей тим самим покидає також жидівську національність. Жиди втратили свою батьківську мову, живуть розсіяні по світі, говорять ріжними мовами, і лише релігія вдержує їх національну окремішність.

5) Новочасна фраза „релігія се приватна річ“ виведена вільнодумцями не в цілі ствердження правди, але в цілі здійснення вільнодумних та атеїстичних стремлень.

а) Уже кодекс Нуми Помпілія постановляв, що без дозволу держави не вільно вводити нових богів.

„Separatim nemo habessit deos neve novos neve advenas, nisi publice adscitos; privatim colunto, quos rite a patribus cultos acceperint“.

А се для кожної держави дуже важне. Атже ніде не можуть виступити такі убійчі практики для суспільности, як на релігійному полі.

Треба собі тут пригадати поганські практики: людські жертви, огидні способи почитання божеств. А навіть деякі християнські секти мали протиприродні практики.

З другоїж сторони: всяка нова релігія (або хочби лише секта) спричинює в суспільности неспокої, може довести до кровавої боротьби і навіть до війни.

Ось тому кожда держава, хоч яка вона свободолюбна в релігійних справах, застерігається, що практикувати вільно тільки державою „признані релігії“.

б) Атеїзм (= безконфесійність) у консервативних християнських державах не був признаний, і тому атеїсти, щоби виробити для себе свободу, голосили, що „релігія — приватна річ“. Держава після їх думки має вповні відділитися від церкви й зовсім не журитися ні церквами, які в ній є, ні релігією своїх горожан.

Вдійсности між церквою і державою може бути то більша, то менша звязь. Може бути й так, що держава вповні відділена від церкви (се оправдане головнo тоді, якщо в державі заступлено дуже багато різних конфесій, як пр. в Сполучених Державах в Америці). Однак се ще не значить, що „релігія — приватна річ“, тільки: що релігія (з природи річи) не є державною річю. Але суспільною річю вона завсіди є.

І саме тому держава, хоч вона й відділена від церкви, на свій спосіб мусить журитися не тільки релігією своїх горожан, але й релігійними організаціями. Річ просто немислєма, щоби винїшня держава, яка має в евіденції кожного горожанина і кожне товариство, могла зовсім не журитися таким важним суспільним чинником, яким є релігія, й такими впливовими організаціями, якими є релігійні організації, як колиб про них зовсім не знала. Історія свідком, що всі держави тим завсіди журилися, але на два способи: або держава дбала про релігію своїх горожан, або її переслідувала.

б) Держава має дбати про суспільне життя своїх горожан, має його упорядковувати. Виразом того відношення між державою і її горожанами є „державні закони“. Державні закони постановляють люди, що досягнули державну власть. А постановляють вони їх після своїх релі-

гійних поглядів, бо саме ті погляди є рішачі в основних питаннях про права та обов'язки чоловіка загалом, горожанина та спеціальних верств горожан. Релігійні законодавці дбатимуть про релігію, атеїсти дбатимуть про атеїзм, бо кожний чоловік хоче скріпити й поширити свою орієнтацію. Ми так і бачимо, що атеїсти, як тільки придуть де до влади (пр. у Франції підчас великої революції, в Росії підчас большевизму), то зараз ухвалюють закони після своїх „релігійних“ поглядів: бажають знищити релігію, а поширити атеїзм. Значить, що в дійсності й атеїсти не вважають релігії за приватну річ, коли суспільному життю хочуть надати вигляд після своїх „релігійних“ засад.

Властивим суспільним питанням не є те: чи релігію треба вважати за суспільну чи приватну річ (бо — як вказано — релігія зі своєї природи є суспільною річю), тільки се: котра релігія має в суспільності (в державі, в краю, в громаді) панувати? після яких релігійних засад суспільне життя має бути владжене? — Ось за се ведеться між людьми відвічна боротьба.

§ 9.

Релігія є найбільше творчим елементом у житті.

Ідея Бога є найбільше творчим людським поняттям. Вона відзеркалює в собі устрій і зміст цілого буття. З нею суцно вяжуться поняття про ціль чоловіка, про душу, про моральність, про друге життя. Вона наскрізь проникає людську свідомість, зобов'язує нашу совість, — вона є найглибшим і найширшим нашим практичним поняттям. І можна без пересади сказати, що ціле людське життя, поскільки воно є спеціально людське, розвивається під проводом ідеї Бога.

1) Вже зі свого первовіку чоловік шукав Бога, бажав довідатися: де він? який він? — і під проводом сих думок цікавився всім на світі, все досліджував, відкривав фізичні й психічні закони в світі, та так поступав у своєму пізнанню, в штуці, в цивілізації. Як рослина розвивається, спинаючись до сонця, так чоловік розвивається, шукаючи Бога.

2) Перший філософічний світогляд у всіх народів був релігійний. Значить: релігія є матір'ю філософії, філософія знов є матір'ю всіх наук.

Перші найглибші й найважніші людські книжки (філософичного, поетичного, історичного змісту) є релігійні; вистарчить згадати найважніші з тих книжок: св. книги Старого й Нового Завіта. І загалом у світовій літературі найвизначніші є ті твори, в котрих провідними є релігійні ідеї (так з поезії: „Divina Comedia“ Дантога та „Faust“ Гетого).

3) Релігія дала початок школам у всіх тих народів, де теологія була на висшому ступні: так у Китаїців, Індійців (у браманів та буддистів), у старинних Перзів, Вавилонців, Єгиптян, у магометан, а особливо в Жидів та християн. Через усі середні віки всі школи в христ. народів були церковними, зачинаючи від найнижчих, а кінчаючи на університетах. Вповні оправдано можна твердити, що всі нинішні європейські народи виховала христ. церква.

4) Те саме, що про освіту, треба сказати також про штуку. Різьбарство, малярство, будівництво, музика стали розвиватись і найкрасше розвинулися під проводом релігійних ідей та почувань. Безперечно найвеличавіші будови на світі — се храми збудовані на честь божества.

5) Як уже знаємо, релігія становить глибокий і сильний організаційний принцип, на підставі котрого через цілу історію люди лучаться в товариства (церкви, монастирі, гуманні товариства і т. д.), які сповняють велику культурну працю.

6) Моральні закони й право, без чого ні одна суспільність не може існувати, ґрунтуються на релігійних поглядах. І чим совершенніша релігія, тим совершенніші й суспільні відносини. Цілу гуманність, яка розвинулась у христ. народів, а яка проявляється в різних формах (знесення рабства, гідність і права женщин, рівність усіх горожан перед правом, шпиталі, захисти для старців, для сиріт і т. ин.), маємо завдячити христ. релігії.

7) Релігія дає найбільшу життєву силу одиницям і цілим народам. Вона то є тим жерелом, звідки одиниці й цілі народи черпають надію на красшу будучність, самопосвяту для висших цілей, поміркованість у поведенню, видержливість у найскрутніших обставинах.

Віра в Бога є тим євангельським „квасом“, від якого душа росте й буяє.

§ 10.

Атеїзм і суспільність.

Атеїзм являвся в суспільности завжди тільки яко опозиція до релігії, але ніколи не міг запанувати в суспільности (суспільність а держава се не все одно). Релігію через усі віки заступав загаль, а атеїзм лише одиниці, виїмки. „Якщо десь встув атеїзм, то не яко природний стан, лише яко виїмковий“, каже de Quatrefages.*)

1) Се має своє глибоке значіння — особливо для нас, що живемо в часах, коли атеїзм із такою силою намагається запанувати в світі. Не мало би се такого значіння, якщоб атеїзм не був звисний з давен давна та якщоб він не намагався повалити релігії, й займити її місце. Вже цар Давид згадує безбожників: „Сказав нерозумний у серці своєму: що нема Бога“ (Пс. 13), а в старинній грецькій та римській філософії разураз являлися атеїсти; так: грецькі софісти та скептики, Діагор з Мелю, Теодор з Кирени, а головн Локрецій Каро (в своїй поемі „De natura rerum“). В нових часах атеїзм дуже поширений між одиницями, однак ніде він не просяк наскрізь цілої суспільности.

2) І саме тому ми й до нині не знаємо властивого практичного змісту атеїзму, — знаємо атеїзм тільки яко теорію. А про життєву вартість якогось погляду рішає не його теоретичне опрацювання (бо воно може бути неповне, односторонне), тільки його практичний зміст. Зновуж той зміст може виявитися лише так, що ціла суспільність у всіх випадках та всіляких обставинах примінюється до свого провідного погляду в життю.

3) Всі рації свідчать про се, що по знищенню релігії в суспільности наступив би цілковитий розклад. Тому то атеїзм і не може запанувати в суспільности. Він противний здоровій людській природі.

Життєва рація й ціле значіння атеїзму полягає цілковито в позитивній релігії — так, як рація й значіння неґації в логіці цілковито ґрунтується на позитивних поняттях (без тих понять неґація не мала би ніякого значіння ні примінення).

*) L'espèce humaine, Paris 1887. Стр. 335.

Як тільки в суспільности запанував би атеїзм, то тим самим він стратив би рацію існування: вже не мав би проти кого виступати, не мав би чого бурити. А сам у собі атеїзм є неґацією й більш нічим.

Ся його вдача вистарчас на те, щоби він міг жити на світі яко опозиційна теорія. Але нема ніякої такої (так абсурдної, нерічевої) думки, яка в такому виді не могла би вдержуватися між людьми.

Як опозиція атеїзм не є й без доброго впливу на релігію (така доля кожної опозиції). В наслідок його кратики й офензивы релігія прочищується, зносється на висші щаблі, дозріває.

4) Тому, що атеїзм сам у собі є тільки пустою неґацією, теоретики атеїзму переважно лучать його з якимись більшими ідеями, котрі мали би заступити релігію. Годіж людям жити без усяких висших думок та стремлівь. Найбільшим ідеалом атеїстів (який доводить їх аж до фанатизму) є: знищити релігію. Релігія є найбільшим людським ділом (тут під релігією треба розуміти також релігійні твори, товариства, інституції, церкви і т. д.). Тому й знищення релігії може представлятися яко найбільше людське стремління. Однак воно є тільки неґативне.

Позитивні ідеали атеїстів то запозичені з християнства, як пр. гуманізм, рівність людей, соціалізм (перша християнська громада в Єрусалимі була комуністична з любови до ближніх); то з інших релігій, як пр. песимізм (запозичений з буддизму); то знов химерні, як абсолютний індивідуалізм, „надчоловік“ (Nietzsche), абсолютний соціалізм, абсолютний націоналізм, фантастичний поступ культури, рай на землі і т. ин.

В той спосіб здобувають собі атеїсти якусь висшу ціль життя, й заспокоюють релігійні вимоги людської душі бодай суроґатами, тінню релігії.

Атеїсти деколи хваляться своєю вільнодумністю й толеранцією в релігійних справах, а позитивним релігіям закидують нетерпимість. „До числа розкошій, які две релігії, треба зачислити розкіш, що можна ненавидіти й ділати зло (людям, що належать до иншої релігії) без викидів совісті“ (G. Séailles). Та, як виказано, головним ідеалом атеїзму є: знищити релігію. А такий ідеал не може бути жерелом ні толеранції, ані ласідности.

Сказав Христос Господь до авосголів: „прийде час, що кождий, хто уба вас думатиме, що службу приносить Богови“ (Іо. 19, 2) Всі, що переслідують чужу релігію, думають, що добре роблять. Атеїсти не творять ніякого виїмку.

§ 11.

Релігія і чоловік.

1. Чоловік обдарований розумом. Він не вдоволяється самим змісловим пізнанням, яке має вузькі границі, але хоче пізнати ціле буття: його устрій, початок і кінець. Людський розум стихійно творить такі поняття, як усесвіт, вічність, початок, кінець, причина — наслідок, перша причина і т. д., і домагається відповіді на квестиї, що з тими поняттями у звязи.

І як тільки чоловік з розвиненим розумом погляне на світ, то першим його питанням є: Хто се все сотворив? А порівнюючи всі факти, зовсім природно приходиться до заключення: що єсть Бог, єсть якесь вище, свідоме єство, котре є творцем і паном світа.

З того знов заключення слідує друге: чоловік пізнає себе як сотворіння, котре залежне від Творця, — отже чоловік почувається зобов'язаним віддавати честь Творцеві, сповняти його волю.

Се заключення такі природні, такі зрозумілі, що кожна людина з розвиненим розумом приходиться до пізнання Бога й своєї залежності від Бога. На дорозі розвою розуму не можна віри в Бога оминати, можна її лише втратити. Всі безбожники спершу були віруючими людьми.

Атеїзм є можливий щойно на вищому ступні розвою людського духа, коли ум уже вправлений у різних суб'єктивних зглядах думання, та вмів зробити себе незалежним від диктатів здорової людської природи й звернутися проти них. Тому то атеїзм найлегше поширюється між інтелігенцією, як і інші протиприродні погляди та стремління (н. пр. песимізм, самовбійство і т. ин.).

2. Віра (в значінню релігії) се заголовок цілого нашого світогляду, се наша всесвітня орієнтація.

1) Наша природа така, що стихійно ставимо собі питання: Звідки взявся весь світ? Який є змісл буття-життя? Чим властиво є ми самі? Як ми з'явилися на світі? Що нас у світі жде? Яка ціль нашого життя? Як нам поступати, щоб осягнути ту ціль? — Се питання релігійного характеру, а вони невідклично домагаються відповіді, бо мають загальну практичну вартість. Доки ми ще не відповіли на ці питання, доти самих себе не знаємо, й не знаємо: що зі собою робити в світі? Як нам відноситися до

инших людей, до звірят, до річей? Що нам вільно, чого не вільно? Що добре, що зле? і т. ин.

2) Чоловік приходить на світ з невикінченою природою, і потребує доповнення, а те доповнення (мову, науку, світогляд...) мусить він сам собі надати. Хоч чоловік фізично обмежений на землю, однак духово знаходиться він у звязи з цілою вселенною, з цілим буттем. І коли приходить йому доповнювати свою природу (т. є. уформувати свою душу), то він мусить по змозі розсудити ціле буття, і зайняти якесь становище супроти нього. Звичайно кажемо, що кождий чоловік має свій світогляд. А ядро сього світогляду — се наша віра (в значінню релігії).

З того зрозуміє, що атеїзм також є свого рода вірою (= релігією).

3) Як зі сказаного виходить: свою вірою чоловік опреділює своє становище в життю-буттю, а тим сам собі надає змодифіковану вартість. Німим животинам суджено опреділювати своє становище — чито: винайтися — тільки на землі там, де саме знаходяться.

А чоловікови суджено винайтися — опреділити своє становище — у вселенній, як то кажеться, „sub specie aeternitatis“ (= з огляду на вічність).

Звірята достосовуються до свого окруження в світі то способом свого життя, то своїм виглядом (н. пр. білий медвідь між снігами півночі, жовтий лев на пісках пустині, чорна кертіця, хамелбон; довга шерсть у зимі; і т. ин.). А так само людська душа достосовується до світа в такому виді, як уже собі його уявляє. Тому, що чоловік залежний від всесвіта, вартість чоловіка залежить від того, яку вартість визначимо всесвітови. А сю вартість, як уже знаємо, визначає світови наша віра. Отже без пересадки можна сказати: Яка віра, такий і чоловік.

Коли чоловік прийде до такого переконання про світ, що в ньому нема Бога, нема нічого святого, нема другого життя, то й сам у собі чоловік не зможе знайти основи для глибоких душевних переживань. Його душа уподібниться до його світа.

Треба тут зазначити, що між людьми лиш дуже рідко знаходяться чисті релігійні типи, бо люди виховуються в суспільности, яка складається з одинач і гуртків, що приваляють до різних релігій, і тому — навіть вповні несвідомо — одиначі й цілі гурти переймають багато ідей та звичаїв від чужих собі релігій. Так

пр. Жиди в христ. світі переймали моногамію (одноженство), а в останніх латах навіть між Турками поширюється сей рух; атеїсти переважно запозичують собі основні моральні поняття з христ. релігії (як се вже згадано в § 10, 4).

3. Зі сказаного стає ясно, що треба думати про клич вільнодумців атеїстів: „Вір, у що хочеш!“ Сей клич рівнозначний з тим, що „релігія се приватна річ“ (який ми вже обговорили в § 8), однак ці два кличі не є вповні тотожні. „Релігія се приватна річ“ значить, що релігія зі своєї природи не є суспільним чинником, отже треба її усунути з під суспільної опіки і надзору. „Вір, у що хочеш“ значить: а) або що релігія не має ніякого рішального впливу на практичне життя; б) або що для даного чоловіка є таке вірування найкорисніше, яке йому подобається. — Але се як одно, так друге є ложне.

Безпідставність першого з тих тверджень ми вже вказали (гл. §§ 8–9).

Що також друге з наведених тверджень ложне, цього не трудно вказати. Не є се все одно, чи дитина слідує в житті за своїми уподобаннями, чи за радами старших, досвідчених людей. Чому? Бо діточі уподобання не є ускладнені з дійсністю світа, а чоловік мусить стосуватися до правди світа, коли не хоче пропасти. Те саме треба сказати про зрілих людей з оглядом на їх віру. Наша віра повинна бути достосована до правди світа, бо лише так зможе вона нас вести по добрій дорозі в житті — до останньої нашої цілі.

Клич вільнодумців „вір, у що хочеш“ деякі узаasadнюють у той спосіб: В області віри людям недоступна ніяка правда. Всі релігійні погляди є плодом фантазії й чуття. Значить, що віра має тільки психологічну, суб'єктивну вартість. Якщо та віра побуджує когось до великих діл, витривалости, вдоволення і т. п., то вона для нього добра. А віра лише тоді може бути таким творчим чинником для людини, коли вона їй подобається, коли зосередоточує довкола себе всі душевні сили людини.

Відповідаємо на се: заложення цього погляду (— „в області віри людям недоступна ніяка правда“ —) з ґрунту річи хибне.

Докази на се подамо опісля.

§ 12.

Жерела релігії.

1. Маємо тут таку квестію: Що дало безпосередний привід до того, що між людьми

повсталa релігія? Сей привід треба вважати за жерело релігії. Думаючи люди віддавна застановлялися над тим, і до нині призибалися різні погляди про сю проблему. Розуміється, що всі ті погляди, поскільки вони собі суперечать, не можуть бути правдиві. Може бути правдивим лиш один погляд, а інші лише постільки, поскільки годяться з тим поглядом.

За жерелами світогляду якогось чоловіка треба шукати то в дійсному світі, то в душі того чоловіка. А що релігія, як се вже знаємо, є заголовком чого остаточною синтезою людського світогляду, то за жерелами релігії також треба шукати то в дійсному світі, то в людській душі. Значить, що жерело релігії з природи річи мусить бути подвійне. І якщо чийсь погляд про жерело релігії не є в згоді з сею подвійністю, то він уже тим самим мусить бути неповний, невластивий.

2. Деякі добачують жерело релігії головно в лукавстві людей, що хотіли запанувати над суспільністю. І так 1) уже декотрі зі старинних софістів (Критій) твердили: що релігію видумали володарі, щоби легше панувати над людьми. 2) Інші знов твердять (н. пр. Holbach), що се зробили священники Holbach називає священників „творцями божества“).

Сі погляди нині загально вважані за наївні, й хиба тільки між простолюддем можна би ними як-так воювати.

Знаменитий історик філософії Harald Höffding, хоч він і сам є атеїстом, так висказується про Holbach-а: „під постаттю своїх переворотних священників Holbach уводить новий рід мітичних еств“.*)

Державники і священники (як Мойсей, Сольон, Нума Помпілій, Зороастер і ин.) вдійсности були тільки реформаторами релігії, але не її творцями — вонаж уже перед ними в народі була.

Старинні державники й священники, які мали би бути „творцями“ релігії, ріжнилися в тій справі від своїх сучасників тільки своєю ціллю, а не також усіми душевними способами. Якщо отже вони могли видумати релігію, то могли се також і інші люди. А священники, коли „видумували“ релігію, ще не були священниками, тільки звичайними людьми. Варочім: якщоб релігія була тільки втвором якогось лукавства чи зарядження державників, то вона не приймалася би так сильно й загально в суспільности. Видно отже, що жерело релігії мусить знаходитися далеко глибше в людській природі.

*) Har. Höffding: Dzieje filozofji nowożytnej, Warszawa 1909 (переклад з данського) Т. II. Стр. 566.

В слід за тим, яке жерело визначимо релігії, іде її вартість, яку приписуємо релігії. Після наведених поглядів релігія мала би бути довільним людським твором.

3. Ті, що вважають релігію за природний людський витвір, добачують жерело релігії в процесах, яким піддана людська природа. Ріжні наводять різне. І так:

1) Страх перед грізними явищами природи (як буря, громи, землетрясення, затьміння сонця, місяця, смерть і т. ин.). Сей погляд заступав уже Люкрецій Каро (в I. ст. пер. Хр.). Алеж звірята також відчують страх перед тими явищами, а не мають релігії. Видно отже, що сам страх не вистарчає, але ще треба мати душу, яка вмів думати, ставити собі питання і т. ин.

2) Бажання красшого життя, еґоїстичні тенденції (Ludw. Feuerbach). Люди невдолені дійсним життям і свігом, бо в ньому різне горе, змінливість, недуги, каліцтва, нещастя... („земля се долина сліз“), і мріють про якесь красше життя й красший світ (вічність, другий світ, рай...), та осолоджують собі гіркі години надією на поміч божу в сім життю, а на вічне щастє в другім життю. — Вдійсности кожній релігії є питома віра: що Бог не тільки помагає й нагороджує, але також карає. Отже релігія приносить людській душі не тільки потіху, але й загрозу. Християнська релігія найбільше обіцює — небо; однак вона zarazом і найбільше грозить — вічним пеклом.

3) Фантазія. Релігія — після сього погляду — мала би бути свого рода поезією. Як у поезії головним чинником є фантазія, так се мало би бути також у релігії. Сліпі, неживі, невмолимі закони буття люди вбирають у фантастичні форми, і в той спосіб осягають „свій світ“, в якому почуваються наче в себе дома, який спроможний зворушувати всі струни людського чуття, а через те збільшувати вартість внутрішнього (психічного) життя (гл. § 11, 3).

Сама фантазія щонайбільше може витворити поодинокі образи або групи образів, але льогічні, трівкі відношення між тими образами може подиктувати тільки розум. А в кожній релігії суть становлять саме такі льогічні відношення — себто: правди, розумом відкриті, а фантастичні твори є щойно надбудовою на підвалинах тих правд.

4) Сні. Примітивний чоловік, як дитина, бере сонні видіння за дійсність, а що в тих видіннях якісь инакші закони й подекуди також инакші форми, то він бере сі ви-

діння за „другий світ“. Особливо жерело віри в позагробне життя люблять атеїсти в той спосіб пояснювати. В сні часом бачить чоловік своїх померших предків, отже думає, що вони даліше живуть. — Якщо б се так було, то з хвилиною, коли чоловік уже пізнав всю правду про сонні видіння, повинен би стратити віру в Бога та в друге життя. А воно так не є! Простий нарід каже: „Сон — мара, а Бог — віра“.

Те саме треба сказати про той погляд, що добавчує жерело релігії (або бодай віри в друге життя) в тіні, яку кидає при світлі людське тіло. Ся тінь в уяві примітивного чоловіка мала би бути друге „я“, дух.

5) Залежність від усеєсвіта (Friedrich E. D. Schleiermacher). Чоловік відчуває свою залежність від творчої причини світа, і тому віддається в службу сій причині та старається розумом зясувати її собі, однак се йому не може вдатися, бо розум до сього не доріє (усе, що релігія говорить про Бога, се лише символи). — Вдійности ми не тільки відчуваємо свою залежність від усеєсвіта, але ще краще розуміємо її.

6) Наївне пояснення світа — антропоморфізм. Чоловік обдарований розумом, і хоче собі все на світі пояснити, отже також і першу причину світа та її відношення до людей. Пояснити щось — се значить незвісно зробити зрозумілим на підставі звісного. А що спершу чоловік тільки себе розумів, то він усяку річ пояснює на взір самого себе т. є. антропоморфічно (*άνθρωπος* = чоловік, *μορφή* = форма). Коли отже люди представляють собі першу причину світа яко живу, свідому, особову і т. д., так се тільки антропоморфізм.

Притому одні звертають увагу головню на логічну сторону релігії, і твердять, що релігію зродила жажда знання, жажда метафізики *) (Hegel, Schopenhauer), однак релігія є щойно першим, дитинним, невдатним етапом у розвитку знання.

Другі знов звертають увагу головню на психологічну сторону релігії, і твердять, що Бог є проєкцією людської душі у світ. У наслідок психологічних процесів чоловік проєкціонує в світ самого себе, т. є. свій індивідуальний спосіб існування, свою свідомість, свій спосіб почування і т. д., притому все те абсолютизує (в усіх напрямках побільшує), і так приходить до поняття Бога, якого ставить у зовнішній світ. Однак сей „Бог“ існує лише в людській свідомості, се т. зв. „внутрішній Бог“.

*) Метафізика (*μετά* = поза, *φύσις* = природа) се найвища наука про буття-життя. Вона зясує перші, поза змислові причини й процеси буття-життя.

Сей погляд, що релігію зводить на антропоморфізм, у нинішнім світі між ученими атеїстами загальний. Він також по своїй природі є загальний, бо кождий инакший атеїстичний погляд на жерело релігії стає щойно тоді зрозумілий, коли супонується антропоморфізм в області релігії.

Так н. пр. страх перед грізними природними явищами щойно так можна поняти як жерело релігії, якщо мається на думці антропоморфічне ясування сих появ: що грім, буря і т. ин. є виразом гніву живого, свідомого ества, пана світа.

З другого боку: сей погляд виступає деколи в такій загальній та радикальній формі, що загалом усі (а не лиш релігійні) людські поняття зводить до антропоморфізмів (гл. § 14, 2). В такій своїй формі сей погляд не дається легко збити, бо за богато руйнує, й треба зачинати поборювати його „ab ovo“ — треба доказувати: що людський розум може пізнати зовнішній світ, що він може пізнати також надзміслові причини і т. ин. Такі докази подамо ми пізнійше (гл. § 14).

Поскілкі розходиться лише про той вузкий погляд, який обмежує антропоморфізм на релігійну область, то його можна легко опрокинути. Якщоб він був правдивий, то вчені люди, котрі визнаються на антропоморфізмах, не могли би бути віруючими. А прецінь навіть між найбільшими представниками науки завіди були і є люди глибоко віруючі, як н. пр. Коперник, Galilei, Kepler, Newton, Leibnitz, Pasteur і т. д. (гл. § 17, 4). Видно отже, що властиве жерело релігії деінде.

Є ще кілька інших ложних толкувань повстання релігії, однак їх суть вичерпується тими толкуваннями, які ми вже навели. Так н. пр. Herbert Spencer (англійський філософ) думає, що релігія розвинулася зі звірячого інстинкту (чоловік після сього — еволюціоністичного — погляду розвинувся з низшого роду звірят). У наслідок досвіду людський розум, який поступенно розвивався, відкривав різні практичні засади в області громадського співжиття та відношення до світа, й старався надати тим засадам санкцію, вислу від людської. В той спосіб людський розум витворив поняття про божество. — Також сей погляд остаточно покликуються на релігійний антропоморфізм, бо инакше вийшло би таке, що він саме старається оминати — себто: що людський розум відкрив дійсну правду, коли витворив поняття божества... Отже з опрокиненням погляду про релігійний антропоморфізм також сей погляд упадає.

4. Правдивими жерелами релігії є: в зовнішньому світі

а) доцільність у природі, яка вказує на свого Творця; б) виразні позначки божого провидіння (божого суду вже тут на землі) та в) безпо-

середні появи сил другого світа (об'явлення божє, різні появи духів, чуда); і т. ин.

У внутрішньому світі (в людській душі): а) розум, який досліджує причини явищ; б) моральний закон, вписаний — як висловлюється ап. Павло — в серці чоловіка (Рим. 2, 15); в) людське чуття, яке має невисказано багату скалю (бажанне безмежного щастя, страх перед смертю, обурення проти моральної кривди і т. ин.); г) релігійний інстинкт.

Мусимо пояснити: що треба розуміти під релігійним інстинктом? На інстинкт складаються ті природні чинники, які самі собою доцільно ділають, і поривають живе єство до правильного ділання в однім напрямі, хоч воно не розуміє цілого процесу свого ділання, а до його свідомості доходить щойно ефект того ділання. Інстинктовому діланню протиставиться свідоме. Що також чоловік на всіх лініях свого життя у великій часті ділає інстинктивно, се певде. Щонебудь робимо, а воно не є свідоме, або вивчене, то воно інстинктове. Так пр. дитина інстинктивно зачинає творити собі поняття, думати, бажати, виконувати акти своєї волі і т. и. Загалом усяка наша природна здібність у перших початках і в своєму першому стадїаві є інстинктова (навіть найбільші вчені не розуміють цілого процесу думання, почування, втворювання актів волі і т. ин. — отже, все те виконують інстинктивно).

Нема отже чого дивуватися, коли в людей об'являється також релігійний інстинкт (як і соціальний та ин.). Примітивний чоловік у клопоті, якщо запитати його: длячого він вірить у божество? Він не вміє сього пояснити — значить, що він вірить у божество інстинктивно. Хибним було би думати, що людський інстинкт ділає тільки через чуття. Він так само ділає також через розум.

І поскільки людський розум більше розвинений, то він собі красше здає справу зі своїх діл — отже також зі своєї віри в Бога. На тому ступні функції інстинкту перебирає свідомий розум. Та всеж таки віколи не дійде до того, щоби свідомий розум вичерпав увесь запас інстинкту (ні в області релігії, ні деінде). Завсіди остаються якісь душевні чинники, котрих ми не можемо відкрити й сформулювати, а вони чоловіка роблять „релігійним єством“.

Сі правдиві жерела релігії лучать у гармонію всі ті факти й процеси, котрі атеїстами наводяться яко жерела релігії, і кидають на них світло та визначають їм властиве місце й значіння. На їх основі розуміємо, як релігійні реформатори, страх, бажання щастя і т. д. можуть впливати на релігію.

Атеїсти так приходять до своїх поглядів при визначуванню жерел релігії, що додаткові процеси беруть за сущні, а частє за цілість і т. ин.

Світогляди ворожі релігії.

§ 13.

Світогляди, що знаходять атеїстичну засаду в зовнішньому світі.

Світогляди, які противляться релігійному поняттю Бога, не стоять усі на одному становищі й не воюють проти релігії одними й тими самими засадами. Одні з них знаходять атеїстичну засаду в зовнішньому світі, другі — у внутрішньому світі, тобто: в людській душі. Знову ж одні виступають проти всякої релігії, інші лише проти об'явленої релігії.

Ті світогляди, котрі знаходять атеїстичну засаду в зовнішньому світі і противляться всякій релігії, є:

1. Матеріалізм, який перечить існування всякого духового єства (Бога, душі), а признає лише матерію.

Представниками матеріалізму в старині були: Демокрит, Епікур, Люкрецій Каро; а в нових часах: у XVIII. ст. De la Mettrie, Helvetius, Holbach, Cabanis у Франції; а в XIX. ст. Feuerbach, Vogt, Moleschott, Ludwig Buchner у Німеччині.

Після старинних матеріалістів душа також є матеріальна, а складається з огнистих, гладких та округлих (отже совершеннішого рода) атомів.

Епікур навіть богів признає. Вони також зложені (з красших) атомів, і зовсім не журяться світом.

Новочасні матеріалісти не признають душі, яко такої, лише признають ділання, котрі ми називаємо духовими (психічними): чуття, думки, волю. Але ті ділання є такими витворами мозку, як пр. жовч та слина є витворами спеціальних зелезий, або є лише функціями мозку. Всяка доцільність у світі повстала випадково: сліпі матеріальні атоми так довго вимішувалися між собою, аж удалось їм витворити щось путнього. Найвисша ціль чоловіка в життю: змислове вживання світа, бо — як каже св. Ап. Павло — „ті, що є по тілу, думають про тілесне“ (Рим. 8, 5).

Матеріалізм у філософії загально признаний за найплитший світогляд. Між філософами знаходить він попит лише від часу до часу — яко реакція проти пересадного спиритуалізму.*) Психічні появи вдійсности не даються

*) Спіритуалізм (від латин. spiritus = дух) се філософічний світогляд, який усі єства й появи в світі зводить на психічні (духові).

звести на фізичні. Переконаємось про се, коли доказуватимемо існування душі.

2. Пантеїзм (від грецьких слів: *παν* = усе; *θεός* = Бог). Називається також монізм (від грецьк. *μόνος* = один, сам). Він приймає лише одну субстанцію*), т. зн. що всі єства на світі вдійсности творять одне єство і в тільки його модифікаціями (станами, виразами).

Пантеїзм розвинувся в двох противних напрямках: а) все Бог, а світ — ніщо (лише марний позір, привид); б) все світ (природа), а Бог — ніщо.

Перший погляд заступали в старині елваська філософічна школа та й індійська „веданта“-філософія. Розуміється, що отсей погляд не є противний релігії.

Другий погляд поширений між новочасними філософами (головним його представником є Spinoza в XVII ст.). Його властиво треба називати пан-натуралізмом, бо після нього божє єство (т. є. перша причина світа) вповні вичерпується природним світом, отже нема Бога, а є тільки світ, природа. „Бог чи світ“ („Deus sive natura“, як звичайно висловлюється Spinoza) має в собі лише зародки розуму, волі, чуття, а до свідомости доходить щойно в людській душі.

Отже чоловік є найвисшим єством загалом, він є тою найвисшою метою, до якої доходить еволюція „божї природи.“

Є також такі відміни пантеїзму, які приймають, що світ є в суцній звязи з Богом, однак божє єство не вичерпується в цілості світом, та що Бог є свідомий і особовий (Бог після сих поглядів менше-більше так відноситься до світа, як душа до тіла в чоловіка). Такі погляди називаються семі (пів)-пантеїзмом або панентеїзмом (K. Krause).

Пантеїзм приймає без ніякого доказу субстанціальну єдність усіх річий світа, як також тотожність Бога зі світом. Прецінь місяць, муха, рожа, чоловік і т. д. не творять ніякої субстанціальної єдності. А що Бог не є в суцній звязи зі світом, про се переконаємось на тих місцях, де доказуватимемо існування Бога й сотворення світа.

*) Субстанція се єство, яке існує о своїй силі чато само про себе (пр. вода, чоловік). Поняття, противне субстанції, се акциденція (пр. барва, величина, твердість, думка...).

§ 14.

Світогляди, що знаходять атеїстичну засаду у внутрішньому світі (в суб'єкті).

1. Сензуалізм (від латин *sensus* = змисл, вражіння, чуття). Сензуалісти вчать, що самотнім нашім середником пізнання є змисли. Розум може тільки впорядкувати змислові дані, але нічого не може до них дотворити. З того слідує, що нам годі щонебудь довідатися про Бога, про друге життя, про душу, бо ці предмети не підпадають під наші змисли.

Головними представниками сензуалізму є Англійці: Hobbes (в XVIII. ст.), Hume (в XVIII. ст.); Німець: Czolbe (в XIX. ст.).

Відповідаємо: Розум у дійсности дальше сягає, ніж змисли. Багато звірят має краще розвинені змисли, чим чоловік, а прецінь людське пізнання без порівняння більше й могутніше — виключно завдяки розумови. Так пр. змислами не можемо пізнати форми землі, величини сонця, атому, електрону і т. д., а розумом се пізнаємо, заключаючи про се на підставі змислових даних. Отже розумом можемо пізнати також Бога, душу і т. д.

2. Суб'єктивізм (від лат. *subiectum* = підмет, у філософії: підмет пізнання — отже: єство, котре пізнає). Суб'єктивізм відмовляє можливість об'єктивного (предметового) пізнання не лише розумови, але також змислам. Чоловік загалом не може пізнати зовнішнього світа („*Ding an sich*“), а все те, що ми вважаємо за зовнішній світ (сонце, зорі, земля, гори, рослини, звірята...), се тільки наші суб'єктивні витвори, се не річ („*Ding an sich*“), лише уява (*phaenomenon*, *Erscheinung*). Чому так? Бо всяке наше вражіння і всяка наша думка є лише модифікацією нашої душі (свідомости), отже в них нема нічого „зі світа“, а все, що в них, є в цілости чимсь нашим, чимсь суб'єктивним, антропоморфічним. З того слідує, що про Бога нічого не можемо знати.

Головними представниками суб'єктивізму в старині були: грецькі софісти та скептики; в нових часах: Immanuel Kant (в XVIII. ст.), Johan Gottlieb Fichte, Schopenhauer (в XIX. ст.).

Відповідаємо: Суб'єктивізм криє в собі зародки таких абсурдів, що його годі в життя поважно брати. З його тверджень слідує, що всі інші люди є тільки моєю уявою,

і існують лише доти, доки я собі їх уявляю; що світа ще тоді не було, доки не було ані одного чоловіка (а властиво мене), який уявлював би собі його; і т. ин.

А що до об'єктивної вартости наших вражіннь (Emp-findung) і понять, то на се відповідаємо таким порівнян-нем: з чоловіка, який фотографується, ніщо не входить у фотографічну плиту, плита остає дальше плитою, а всеж таки відбивається на ній образ чоловіка. Анальо-гічно: хоч наші вражіння й поняття є чимсь суб'єктивним під оглядом матеріялу, з якого вони витворені, однак по-мимо сього можуть вони представляти подобу дійсних річий.

3. Агностичизм (від грецького *αγνοσία*, що зн. не-знання). Вираз походить від англ. філософа Huxley. Сей погляд не квестіонує об'єктивної вартости, ні нашого розу-мового, ані змислового пізнання, тільки стверджує, що ре-лігійні проблеми є не до розв'язання: „Ignoramus et ignorabimus!“ (Du Bois Reymond, подібно: Herbert Spen- cer, John Stuart Mill).

Подібне становище є позитивістів (August Comte і ин.), які обмежують силу людського пізнання на те, що нам у життю безпосередно дане (отже що є позитивне), й тому відкидають метафізику.

4. Скептицизм (від грецьк. *σχιψις*, що зн. закид, сумнів). Оскільки скептицизм обмежується лише на релігійну область, то він властиво не різняється від агно-стицизму. Однак скептики звичайно ставлять якісь за-гальні засади, на підставі котрих квестіонують об'єктивну вартість людського пізнання загалом. З другоїж сторони: скептик ще не є так упевнений у своїм осуді (він „сумні-вається“), як агностик.

Типовий скептичний висказ про Бога знаходимо в софіста Про-тагора: „Про богів нічого не можу знати: ані чи вони є, ані чи не є; бож богато перешкод унеможлиблює се знати: так неясність предмету, як і коротке людське життя“.

§ 15.

Світогляди, що виступають лише проти обявленої релігії.

1. Релігійний раціоналізм (від лат. *ratio*, що зн. розум) або деїзм (від лат. *Deus*, що зн. Бог).

Релігійні раціоналісти відкидають усяку релігійну правду, яка (на підставі звичайних природних явищ) не дається зрозуміти. Отже відкидають божє обявлення, всякі чуда й пророцтва, бо се не є згідне з правильною тяглістю природних явищ, се „не дається зрозуміти“. Після раціоналістичної засади не авторитет божий, лише розумова наглядність має рішати про релігійні правди.

Поскілки релігійні раціоналісти в своєму „критичному прочищуванні“ релігії спинюються на тому, що признають Бога, безсмертність душі і т. ин., то вони є деїстами. На місце обявленої, надприродної релігії деїсти ставлять „природну релігію“, яка в практиці тожджна з моральним законом (усяку спеціальну службу Богови, як церковні відправи, свята, пости, деїсти відкидають).

Ті, що приймають божє обявлення, для відріжнення від деїстів, називаються теїстами (від грецьк. Θεός, що зн. Бог).

Релігійний раціоналізм у наслідок своїх засад не мусить спинюватися на деїзмі, але може виродитися в скептицизм, аїностицизм, або й у позитивний атеїзм.

Отже релігійний раціоналізм не є під кожним оглядом те саме, що деїзм.

Від релігійного раціоналізму треба відріжнити філософічний, який подібно перецінює силу й вартість розуму, як сензуалізм перецінює силу й вартість зміслів. Філософічними раціоналістами були в старині: Геракліт, Елеати, Платон; у нових часах Descartes, Leibnitz, Wolff, Hegel і ин.

Деїсти в історії загалом відзначалися деструктивною роботою: Головною їх ціллю було виказати, що християнська історія та наука не мають у собі нічого чудесного, ні обявленого. Той душевний настрій (бо се тільки настрої) був жерелом новочасного „вільнодумства“ (деїсти вважали себе за „вільнодумців“), і послідовно доводив до сього, що релігії визначувано щораз то куаші й хиткіші підвалини, аж наконєць сей настрої довів до повного атеїзму. Не сотворили деїсти ніякої своєї церкви (церковної організації) саме тому, що були переняті духом руйнування, а не будування.

Зродився деїзм у Англії. Деїстами були там (в XVII. та XVIII. ст.) Toland, Collins, Woolston, Tindal, Chubb, Bolingbroke, Thomas Morgan і ин. З Англії перекинувся деїзм до Франції (Voltaire, Montesquieu, Rousseau) та до Німеччини (Kant і ин.).

На часи повстання деїзму припадає перше заснування „масонських (вільномулярських) льож“ в Англії. Деїзм був релігією тих перших „масонських льож“. Однак з часом в „льожках“ (бодай у деяких) запанував повний атеїзм.

Релігійний раціоналізм вини дуже поширений між інтелігенцією — у всіляких формах. Можна сказати, що кожний другий-третій інтелігент уважає себе за компетентного критикувати християнську релігію і на свій лад натуралізувати її.

Рационалісти хибно розуміють право розуму в речах релігії. Се правда, що наша віра повинна бути „розумна“, т. є. вона повинна бути утверджена раціями, які заспокоюють вимоги нашого розуму. Се однак не значить, що кождої правди віри мусимо безпосередньо розуміти. Не лише в області релігії, але загалом усюди вистарчить зрозуміти якусь правду тільки посередньо. Таке посереднє розуміннє правди називаємо вірою. Так пр. коли астроном оповідає простому чоловікові про оборот небесних тіл, про їх величину і т. ин., то сей простий чоловік безпосередньо розуміє лише повагу свідцтва астронома, але не розуміє: як можливе те, про що говорить йому астроном? І якщо він повірить у се (т. є. якщо він се прийме за правду), то тільки тому, що він своїм власним розумом переконався про вартість свідцтва астронома. Отже оборот небесних тіл, їх величину і т. ин. зрозумів той чоловік лише посередньо — на підставі авторитету астронома.

В той самий спосіб ми, християни, приймаємо за правду объявлені „таїнства віри“. Своїм власним розумом переконуємося про божий авторитет Христа (свідчать про се його чуда, його наука, історія його церкви), і коли Христос учить чогось, що для нас безпосередньо не зрозуміле (як пр. вочленнє Бога, три особи в Бозі, евхаристія і т. д.), то мусимо се приймати за правду на слово й повагу Христа. Отже розуміємо „таїнства“ Христової віри лише посередньо, однак се вистарчає, щоби їх приймати за правду.

З другоїж сторони: годі заперечувати, що безпосереднє жерело всього нашого пізнання становлять факти досвіду. Однак не тільки правильні, всім людям доступні, факти досвіду, але й неправильні, всім людям недоступні. Рационалісти тим проґрешують, що без солідних доказів відкидають усі неправильні факти досвіду, як божє обявленнє, чуда, різні появи духів. А прецінь ті неправильні, незвичайні факти досвіду є історичними певними фактами (гл. § 28, 4 і § 48).

Отже наша релігія повинна бути достосована не тільки до правильних, звичайних фактів досвіду (як сього рационалісти хочуть), але до всіх фактів досвіду загалом. Атже опушеннє хочби лиш одного числа в рахунок псує весь рахунок.

2. Індиферентизм (від латин. виразу *indifferens* = байдужна річ). Розрізняємо індиферентизм теоретичний і практичний. Теоретичний є рівно-

значний зі свого рода деїзмом або субективізмом. Він твердить, що „кожда релігія є добра“, т. зн. рівновартісна. А пояснює він се так, що в кожній релігії міститься лише ядро правди (що Бог є, що є друге життя, що треба морально жити і т. ин.), а все проче — се тільки символи, побожні міти, взори для морального життя. В тій формі індіферентизм є свого рода деїзмом. А поскільки він приписує головну вагу психологічно-субективній вартості релігії (гл. § 11, 3), то він є свого рода субективізмом.

Практичний індіферентист не критикує і не квестіонує релігійних правд, але так живе, як колиб релігія не була обов'язком для чоловіка. Релігія для нього є байдужною річю.

Практичний індіферентизм се непослідовність у людському характері: недостосованість до пізнаних правд. — Віра в такого чоловіка мертва — „віра без діл є мертва“ (Як. 2, 20).

Що теоретичний індіферентизм не має стійности, се слідує з того, що ми сказали про субективізм та про деїзм.

Релігія і наука.

§ 16.

Ложні погляди на відношення між релігією і наукою.

1. Атеїсти та раціоналісти завсіди протиставляють вірі (релігії) науку, і сяк чи так хочуть віру побити наукою. Отся їх боротьба іде в двох напрямках. Одні з них твердять, що віра не має нічого спільного з наукою, бо наука ґрунтується на розумі, а віра на чуттю; наука є потребою розуму, віра потребою серця.

Сей погляд відкидає логічну вартість релігії, а признає їй лише психологічну вартість (гл. § 11, 3). Віру він представляє як щось іраціонального (щось такого, що годі зрозуміти). Ясно, що він ґрунтується на агностицизмі та на субективізмі.

Прихильники сього погляду засадничо не воюють проти релігії, і твердять, що віра може собі свобідно побіч науки існувати. Наука ніколи не буде всилі опрокинути релігії, бо між ними нема спільної точки (так Im. Kant).

Є навіть такі прихильники того погляду на віру й науку, котрі зусильно заступаються за (християнську) релігію, виказують її конечність, її спасенність у життю, однак на перше місце ставлять психологічну вартість (християнської) релігії, а її льогічний зміст уважають тільки за систему свого рода символів (значить: що віра в сути річі є іраціональна). Се так звані „модерністи“.

Та вдійсности такий погляд на релігію не то, що не захищає релігії перед наукою й розумом, але робить її вповні безборонною. Так понята віра, яко щось іраціонального, щось чуттєвого, тратить увесь свій авторитет, і в нинішніх часах — у „часах науки“ — вона, пригноблена „наукою“, засуджена на безглузде животіння, або й на повну погибель. Кождий може собі критикувати віру, як хоче, — може собі вірити, може й не вірити: віра се „приватна, суб'єктивна річ“.

Проти сього ми вже достаточо сказали, а все, що дальше говоритимемо, так само свідчитиме проти сього. Навіть з області поезії годі елімінувати розум, а тим менше з області релігії, що — як знаємо — є найвисшою синтезою цілого нашого світогляду (гл. § 11, 2). Наша віра з природи річи мусить бути розумна (гл. § 14, 1), і — як св. письмо висловлюється — маємо бути „готові завсіди до відвічальности перед кождим, що домагається від нас звіту про надію“ т. є. про віру. (І. Пет. 3, 15).

2. Інші твердять, що релігія в цілості й без останку має уступити місце „науці“. Їх поняття таке: віра є первісним, найвним поясненнем світа. яке пояснення новочасна наука вповні опрокинула. Отже замість „релігійного світогляду“ має в суспільности запанувати „науковий світогляд“. Релігійні догми се міти, казки, пережитки, які просто суперечать новочасній „науці“, як пр. астрономічна система Птолемея є суперечна системі Коперника, (так позитивіст August Comte, Schopenhauer, E. Häckel і ин.). Щож атеїсти мають на думці, коли покликаються на „науку“ в таких випадках? Засадничо наводять вони „природничі науки“, і підносять деякі наукові відкриття, які мали би суперечити релігії або бодай християнській релігії.

Та вдійсности нема ніякої суперечности між наукою християнської віри і природничими науками, як про се переконаємося в слідуячому параграфі.

А щоби релігійний світогляд заступити „науковим“, про се навіть мови не може бути (викажемо се в § 18).

Християнська віра і природничі науки.

1. Між правдами фізичного світа, якими займаються природничі науки, і між правдами надприродного божого об'явлення не може бути дійсної суперечности, бо Господь Бог, який є Творцем світа („природи“) і автором надприродного об'явлення, не може собі противорічити. А що наука християнської віри, як про се всі позначки свідчать, є правдивим об'явленням божим, то з того слідує, що між наукою християнської віри і природничими науками не може бути ніякої дійсної суперечности. Саме протилежно: великий розвій природничих наук у нових віках, як про се матимемо нагоду переконатися, дає християнській вірі як найкраще свідоцтво.

2. Однак можуть заходити позірні суперечности між християнською вірою і природничими науками. А можуть сі позірні (невластиві, основані на незрозумінню річи) суперечности добачувати не лише вороги християнської віри, але навіть найщиріші християни.

Для ворогів християнської віри се тим легше приходить, що вони але настроєні до науки християнської віри, а таке духове відношення до предмету утруднює або й зовсім унеможливує об'єктивний осуд (гл. § 1, 1).

Коли атеїсти або вільнодумці відкривають „суперечности“ між наукою християнської віри і природничими науками, то вони вдійсности а) або непевну природничу теорію чи гіпотезу подають за певний факт (у наших часах залюбки роблять се з теорією еволюції, про котру говоритимемо опісля), б) або приписують християнській вірі те, що вдійсности до неї не належить; невірно (односторонно, натягнуто) толкують правди християнської віри.

Приміри розяснять справу.

Вільнодумці та атеїсти дуже часто воюють проти християнської релігії тим, що астрономічну систему Птольомея беруть за науку Христової церкви, а новочасна наука виказала, що отся система не є стійна... Алеж се значить приписувати християнській релігії те, що вдійсности до неї не належить. Система Птольомея не є твором християнської релігії (її автор був поганином). Християни придержувалися її доти, доки вона була в світі загально прийнята.

Також підносять атеїсти, що християнська церква вчить: що під „небом“ у релігійнім значінню треба розуміти зоряне небо, що пекло є в середині землі і т. ин. — Вправді так думали деякі св.

Отці, так ще й нині думають менше просвічені християнські верстви, але церква не має про се ніякої догми.

Підносять також „незнищамість“ матерії, і так розумують: Коли матерія є незнищима, то значить, що вона вічна. А християнська релігія вчить, що Бог сотворив матерію з нічого... Однак тут нема дійсної суперечности. Наука стверджує лише се, що матерія не дається знищити ніяким фізичним способом, а з того слідує, що вона також не дається витворити ніяким фізичним способом. Церква до тих справ зовсім не вмішується. Вона вчить, що Бог над природним способом сотворив матерію, отже в той спосіб міг би її також знищити.

3. Щирі християни можуть добачувати суперечности між своєю вірою і природничими науками із за недорічної асиміляції своїх релігійних понять з іншими своїми поняттями.

Правди християнської віри не є людям объявлені у викінченій формі, лише наче у формі насіння, котре при співпраці людей має розвиватися. Тому то догми християнської віри через історію розвивалися, т. зн. прибирали точне й виразне значіння, і розвиватимуться до кінця світа. Тай не творять сі правди цілого людського світогляду, тільки його ядро. Заходить отже потреба, щоби люди самі засимілювали (узгіднили) объявлені правди з цілим світом — після свого знання й розуміння. Асиміляція має бути така, щоби объявлені правди розяснювали наші поняття про світ — і навідворот.

Але що людський розум обмежений, виставлений на похибки, то можуть повставати недорічні асиміляції обявлених правд з дійсним устроєм світа. І коли природничі науки викриють якийсь факт, що є незгідний з поширеною між християнами того рода асиміляцією, то в перших хвилях може здаватися, що нове відкриття суперечить науці християнської віри. Ті перші хвилі — се можуть бути роки, десятиліття і навіть століття, заки в світі загально приймається думка, що нове відкриття є дійсно фактом, та заки витвориться нова подрібна асиміляція релігійних правд з устроєм світа після нового погляду і заки загально приймається бодай між християнськими богословами.

З того можемо зрозуміти, длячого католицька церква так довго була противна системі Коперника, і заборонювала її вйкладати. Ся система викликувала соблазн між християнами, бо вони ще не були переконані про її правдивість та ще не змогли відзвичайтиса від свого давного погляду на устрій світа, з яким були засимілювали.

об'явлені правди, і ще не вміли витолкувати собі, що система Коперника також дається погодити з християнською вірою.

4. Є два способи, що можуть довести до недорічних асиміляцій об'явлених правд із поняттями, які маємо про світ: а) або наші поняття про світ є недорічні (невірні, неправдиві), б) або тим об'явленим правдам, котрі ще не мають догматичної форми, приписуємо невластиве значіння.

Притому заходять два загальні психічні закони, які можуть нас ввести в блуд.

1) Всяке нове поняття асимілюємо до тих понять, що нам уже звісні; а об'явлені правди асимілюємо до тих поглядів про світ, які вважаємо за наглядні, певні. Та вдійсності ці наші погляди можуть бути недорічні, отже й ціла асиміляція вийде недорічною.

Об'явлення бже повчає людей про світ тільки під оглядом віри й моралі, щоби їм відкрити дорогу до святого життя на землі та до вічного спасіння. Коли отже св. письмо й говорить про фізичні речі (пр. про історичні факти, про сонце, про звізди і т. ин.), то воно не має на меті повчати нас про ті речі зі становища природничих наук (пр. чим є сонце: чи тільки „світилом“? чи матерією в твердому, або газовому стані? яке воно велике? і т. ин.), але тільки під релігійним оглядом (так пр. що сонце є Богом сотворене, що воно не є Бог...). Під природним оглядом люди самі (своїми силами) мають досліджувати світ і поширювати та поглиблювати своє пізнання. Ось тому то автори св. книжок та всі християни поділяли природничі погляди своїх часів та свого окруження, і до тих понять асимілювали свою віру.

Інакший є погляд на світ у дітей, інакший у простого народу, інакший у вчених в різних віках. І тому також їхні асиміляції об'явлених правд зі світом виходять інакшими, і з розвитком пізнання світа заходить потреба разураз справляти їх.

Нічого отже дивного, коли Ісус Навин висказується: „Стань, сонце, над Габазом, а, місяцю, над долиною аяльонською!“ (Іс. Нав. 10, 12). Він поділяв сей звичайний погляд, що сонце кружить довкола землі.

Нічого дивного, коли християнські вчені в середніх віках засимілювали свою віру з системою Птольомея. Певна річ, що й ми нині маємо неодну таку асиміляцію, котра нам здається самозрозумілою,

а з розв'язом пізнання світа виявиться, що вона є недоріччям. А недоріччям вона є не тому, що ми є християни, тільки тому, що ми є людьми.

2) Найлегше приходить нам засиміювати всі факти й поняття — отже також об'явлені правди — з основами нашого світогляду шляхом „найменшого опору“ чито навпростець, схематично. А притому також можемо нарадитися на невдачу, бо вдійсності світ дуже дивно збудований, різні факти бувають дуже дивно згармонізовані зі собою.

Приміри розяснять справу.

В св. письмі написано, що Бог сотворив світ у шістьох „днях“ (Бит. 1.). Найпростіша думка тут така, щоби під тим словом розуміти дійсні дні (день = 24 год.). І дійсно такий погляд був поширений у християнському світі, аж розвій природничих наук вказав, що се не могли бути дні, але якісь довгі періоди часу (церква й до нині не має догми в тій справі). Виходить отже, що слово „день“ на сьому місці в біблій жите метафорично — так, як коли пр. говориться в біблій, що Господь Бог „жалував, що сотворив чоловіка на землі, і болів у своїм серці“ (Бит. 6, 6). Первісне об'явлення дійшло до Мойсея, який його списав, через ряд простих людей, котрі те об'явлення засиміювали до своїх понять про світ. З другої сторони: те, що Мойсей писав, було призначене для простих людей, тому й мова мусіла користуватися приступними для них поняттями.

Той самий спосіб оповідання стрічаємо при описі потоку світа (Бит. 6—8). І для того нема потреби обстоювати при тому, що потоп залив цілу земську кулю (атже автор того оповідання певно й не знав, що земля є кулею), що до корабля взяв Ной дійсно з усіх родів звірят і т. ин. Вистарчить прийняти, що потоп заливав лише ту часть землі, де мешкали первісні люди, а Ной узяв до корабля лише ті звірята, яких доля була злучена з долею чоловіка.

Є написано в св. письмі, що „через одного чоловіка (т. є. Адама) гріх у світ прийшов, а через гріх смерть“ (Рим. 5, 12). Найпростіше розуміння тих слів є таке, що перед прародительським гріхом загалом не було смерті на світі (отже: що й звірята не гинули). Але природничі науки викарили, що смерть між звірятами так само панувала до виступу чоловіка на землі, як і тепер. Впрочім на се вказує вже й саме св. письмо, коли наводить, що Господь Бог сказав до Адама: „з кожного дерева в саді їсти меш“ (Бит. 2, 16), та коли згадує про овочі дерев у раю (Бит. 3, 6). Значить: навіть у самім раю панувало родження й пропадання (смерть) у ростивному царстві. — Виходить отже, що наведені слова св. ап. Павла треба так розуміти, що в раю лише чоловік був охоронений перед смертю, і через гріх прийшла на нього смерть (також у духовнім значінню), а через нього також на всіх його нащадків.

Св. ап. Павло зараз по наведених словах згадує лише про смерть людей: „так і смерть на всіх людей перейшла, бо в нім (т. є. в Адамі) всі согрішили“. В який спосіб прародичі в раю були охоронені перед смертю, се для нас незвісне. Біблія згадує про „дерево життя по середині саду“ (Бит. 2, 9) — можливо, що овочі з того

дерева мали силу відмолоджувати людське тіло; а перед звірами природичі були охоронені так, як н. пр. деякі святі (Даніїл у ямі левів): звірата боялися та слухали їх.

Щоби не попадати в блуди, треба оглядно й розважно все, що тільки знаємо, порівнювати, узгіднювати, і не спішитися в своїх осядах. До сього завсіди повинні ми бути свідомі того, що Господь Бог може мати для нас неодну несподіванку (як пр. для Жидів був Христос = Богочоловік).

Всі єретичні християнські секти творили свою науку в той спосіб, що якесь місце зі св. письма, або якусь гадку чито поняття з устного передання висували понад все інше — з покривдженням усіх інших місць у св. письмі та логічних засад.

Зате подиву гідне поступування католицької церкви, яка, наділена надприродним даром непомильності, жде, аж квестія стане висвітлена з усіх боків (що не раз траває віками), і щойно тоді приступає до проголошення догми.

4. На часте голошення атеїстів, що нинішній стан природничих наук не дасться погодити з вірою в Бога, — можемо відповісти словами іспанського філософа Balmez-a: „по тільки зусиллях, обсерваціях, гіпотезах і системах не можна було винайти ніодного факту, котрий противився би католицькій вірі. Вправді невірство часто вже підносило свій голос, щоби з тріумфуючою міною закликати: факт, якого ми шукали, знайдений! Але вкортці поважнійші й основнійші досліди вказали, що се лож, — а підношені голоси тріумфу мусіли замовчати“ *). До річи каже також англ. філософ Bacon de Verulam: „Leviore gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere“. („Плитше поглиблення філософії може часом довести до атеїзму, але глибше доводить знов до релігії“ **).

З другого боку можемо покликатися на факт, що між найбільш геніяльними людьми науки всіх природничих галузей далеко переважають такі, що вірять у Бога. Отже вони свідчать, що найбільше й найглибше знання природи можна получити з христ. вірою.

Для приміру наведемо бодай кілька таких славних імен.

Астрономи: Коперник (+ 1543), Galilei (+ 1642), Kepler (+ 1630), Newton (+ 1727), Herschel (+ 1871), Leverrier (+ 1877), Secchi (+ 1878), Hip. Faye (+ 1902), Arago (+ 1853) і б. ин.

*) Escritos postumos, Barcelona 1850.

**) De augmentatione scientiarum I, 5.

Фізики: Huygens (+ 1695), Ben. Franklin (+ 1790), Galvani (+ 1798), Volta (+ 1827), Ampere (+ 1836), Fresnel (+ 1827), Fraunhofer (+ 1826), Ohm (+ 1854), Faraday (+ 1867), Rob. Mayer (+ 1878), J. C. Maxwell (+ 1879), W. Thomson (Lord Kelvin, р. 1824) і б. ин.

Хеміки: Lavoisier (+ 1794), Davy (+ 1829), Chevreul (+ 1899), Gay-Lussac (+ 1850), K. G. Bischof (+ 1870), J. Liebig (+ 1873), L. Pasteur (+ 1895) і б. ин.

Фізіологи й біологи: Cuvier (+ 1832), Th. Schwann (+ 1882), Cl. Bernard (+ 1878), Flourens (+ 1867) і б. ин.

Ботаніки: Linné (+ 1778), Martius (+ 1868), K. E. v. Baer (+ 1876), J. Reinke (р. 1849) і ин.

Зоологи: Lamarck (+ 1829), Geoffroy-St. Hilaire (+ 1844), H. Fabre і ин.

Математики: Descartes (+ 1650), Leibnitz (+ 1716), Euler (+ 1783), K. Fr. Gauss (+ 1855), L. Cauchy (+ 1856) і б. ин.*

§ 18.

Християнська віра і атеїзм під оглядом науки.

1. Коли вільнодумці та атеїсти протиставляють вірі „науку“ і коли хочуть релігійний світогляд заступити „науковим“, то вони конець-кінцем під „наукою“ розуміють свій матеріалістичний або пантеїстичний (пан-натуралістичний) світогляд.

Природничі науки не творять цілого людського світогляду, лише одну його часть — так сказати: вихідну, бо вона спільна всім і всіляким світоглядам (природничі науки мусять признати кождий чоловік, якого він не був би світоглядом). Але людський ум зовсім природно домагається цілості у світогляді, закінчення логічної будови, бо инакше світогляд остався би мов будинок без даху. Таким закінченням світогляду в людей віруючих є їх віра (наука віри), а в атеїстів матеріалізм, або пантеїзм.

Чи ж матеріалізм, або пантеїзм є наукою, а християнська наука віри ні? — Відповідаємо: під яким оглядом християнська наука віри є віруванням (а не знанням), під тим самим оглядом, але ще в більшому ступні, є віруванням (а не знанням) також матеріалізм та пантеїзм. А під яким оглядом матеріалізм та пантеїзм є наукою, під тим самим оглядом, але ще в більшому ступні, також наука християнської віри є наукою.

*) Гляди: Das Christentum und die Vertreter der neueren Naturwissenschaft. Von Karl Alois Kneller S. J. Freiburg in Br. 1903.

2. Щоби якийсь погляд на світ заслугував назви „науковий погляд“, то він мусить здійснювати бодай одну з тих двох вимог: а) він повинен бути логічно розвинений, усистемізований (повинен бути плодом великої й послідовної логічної праці); б) повинен бути незбито узаasadнений, наглядно певний. Під першим оглядом наука християнської віри без порівняння більше заслугує назву „науки“, чим матеріалізм. Вона ж представляє собою найбільше суцільну, логічно послідовну, до найменших подробиць опрацьовану систему понять про світ. А матеріалізм та пантеїзм ніколи не змогли прибрати більш викинченої форми, як тільки в загальних нарисах.

Також під оглядом узаasadнення чито певности наука християнської віри без порівняння більше заслугує назву „науки“, аніж матеріалізм, або пантеїзм. Вона числиться з усіма фактами, і всі зводить у гармонію; має подрібні відповіді на всі закиди зі сторони противників; в ніякій своїй частині вона не виставлена на такі разячі суперечности, як матеріалізм, або пантеїзм. Се правда, що наука християнської віри в кожній своїй частині і з усіх сторін не є наглядна (наглядно певна). І тому треба згоди волі, щоби її признавати за правду. Але до сього вона сама признається й не стидається того, що вона є вірою. „Бо тепер бачимо як у зеркалі невиразно, а колись лице в лице. Тепер пізнаю в частині... Тепер же остає сих трое: віра, надія, любов“ (І. Кор. 13, 12—13).

Віра се таке пізнання, де крім акту розуму ще треба згоди волі, щоби те пізнання признавати за правду. При нагляднім пізнанню не можуть повставати сумніви. При вірі — можуть. Від здогаду (opinio) різниться віра тим, що при вірі є рішуча здецидованість душі, а при здогаді нема в душі тої рішучости.

Але чи жто матеріалізм, або пантеїзм наглядно певний? Чи при них не можуть повставати сумніви? Факти половини світа яскраво їм суперечать. І треба відвернути очі від усіх тих фактів, треба у великій мірі згоди волі, щоби матеріалізм, або пантеїзм признавати за правду. Ясно отже, що матеріалізм та пантеїзм є віруванням ще в далеко більшому ступні, аніж наука християнської віри.

Коли отже атеїсти свій світогляд називають „науковим“ у протиставленню до релігійного світогляду, то свідомо чи несвідомо надуживають виразу „наука“, „науковий“.

3. Найвисша синтеза людського світогляду загалом ніколи не може статися „на-

укою“, (якщо під „наукою“ розуміти наглядне знання), але завжди мусить остатися „вірою“. Чи хтось признає: що Бог є, — чи: що Бога нема, то се як одно, так друге є вірою. Одначе, як уже сказано, віра в живого (свідомого) Бога без порівняння красше утверджена, як віра в „неживого (несвідомого) Бога“.

Не є дане чоловікові наскрізь поглибити ціле буття-життя так, щоби він осягнув наглядне знання в усьому — чито іншими словами: щоби він міг релігійний світогляд заступити науковим.

Чоловік може один релігійний світогляд заступити другим, але ніколи „науковим світоглядом“.

Виходить з того, що в кожного чоловіка при творенню світогляду також його воля мусить співпрацювати (бо для віри завжди треба згоди волі). А воля є головним чинником, від якого залежать наша моральна вартість. Отже коли чоловік пристає до сього чи того світогляду, то він тим самим заслуговується перед Богом, або провиняється (так, як пр. коли дитина пристає до доброго, або до злого товариства), і тим сам собі надає моральну вартість. З того ясно, длячого християнська віра в етиці зачислюється до чеснот (віра, надія, любов).

Щойно тут можемо належно зрозуміти, що в релігії дійсно відзеркалюється ціла людська душа; що атеїзм є дійсно свого рода релігією; що весь суспільний лад кінцем-кінцем залежить від релігійного світогляду і т. ин.

ІІ. Б О Г

§ 19.

Релігійне поняття Бога.

1. Поняття, які мають про Бога різні люди, можемо поділити на філософічні (як пр. християнське поняття Бога) та нефілософічні чи фантастичні (як пр. поняття про богів старинних поган).

Зновуж філософічні поняття про Бога можемо поділити на релігійні та нерелігійні.

Якщо кажемо про Бога, що він є перша причина світа, несотворений (*ens a se*), вічний, а абстрагуємо від того: чи він свідомий, особовий і т. д., то маємо тільки філософічне поняття Бога, а не релігійне. До так понятого Бога годі молитися, годі йому служити, бож він нас не може зрозуміти, ні вислухати. Не може бути ніякої моральної звязи між чоловіком і так понятим Богом. А се значить, що релігія не може бути основана на такому поняттю Бога.

Отже всі філософічні поняття Бога, які відмовляють Богови свідомости й особовости, є нерелігійними. Належать тут усі відміни пантеїстичного поняття Бога, крім поняття Елеатів.

Народне слово „Бог“ означає свідомого й особового Бога. Для означення несвідомого Бога, або для означення Бога, доки абстрагуємо від його свідомости й особовости, маємо філософічний вираз „Абсолют“.

Сей вираз походить від латин. *absolutum*, щозн. *звершене* або *незалежне*.

2. Були філософи, котрі Абсолютови приписували свідомість і особовість, але вчили, що Бог не журиться світом, ні людьми (так Епікур, декотрі новочасні дейсти, як н. пр. Chubb у XVIII. ст.). Аристотель пі-

шов ще далше, й учив, що Бог (хоч він свідомий і особовий) навіть не знає, що в світі діється, бо він цілий захоплений сам собою (не годиться йому звертати уваги на такі марниці, які є в світі) Се також нерелігійні поняття Бога. Якщо Бог не журиться світом, ба навіть і не знає про се, що в світі діється, то йому не варта служити, бож із того нема ніяких наслідків.

Вимоги релігійного поняття Бога такі: а) Бог є свідомий і особовий, б) він є володарем світа і верховним суддею людий. Щойно на такому поняттю Бога релігія може бути основана.

Бог дійсно існує.

§. 20.

Існує Абсолют.

1. Існування Абсолюта дається доказати наглядно, для всіх людий здорового розуму зобов'язуючо. Хід думок тут такий: Нині є світ — отже щось мусіло існувати від вічності, бо инакше світ повстав би без усякої причини, а се неможливе.

Не могло отже так бути, щоби з почину не було зовсім ніякого єства, а опісля світ „сам від себе“ повстав. Могло бути лише так, що від вічності щось існувало, і воно є причиною світа. Се Абсолют.

Се заключення таке певне, що ніякого певнішого заключення й не можемо мати. Його приймають усі філософи.

2. Всі єства в світі є дочасні. Вони в своєму часі повстали, і в своєму часі пропадають. Колись не було чоловіка на землі, не було звірят, ростин, гір, моря, земської кулі, сонця... А повстали ці єства так, що одно спричинювало друге.

Кожде має причину свого існування в другому єстві. Особливо легко се виказати на органічних єствах: один чоловік родиться від другого; одна рожа родиться від другої: одна клітина повстає з другої...

Таке єство, що має свою причину в другому єстві, називається в філософії по латині *contingens* (від *contingere*, що зн. через збіг умовин повстати). Воно може, але не мусить існувати.

Насувається тут квестія: Чи не можна би повстаннє й треваннє світа так поняти, щоби одно єство повставало від другого — і так у безконечність? Таким способом не було би осібного вічного Абсолюта, тільки безконечний ланцюх дочасних річий (*ordo contingentium*), де одна річ слідувала би по другій як наслідок по причині.

Відповідаємо: се неможливе. Якщо кожда поодинокі дочасна річ має свою причину зовні себе, то також збір дочасних річий має свою причину зовні себе. А се значить, що ціла область буття не може складатися тільки з контингентних єств, але мусить бути в тій області також таке єство, котре причину (властиво: *рацію*) свого істнування має само в собі (*ens a se*), котре не повстало, але існує від вічності (*ens necessarium*). А се Абсолют.

Символічно можна се так представити. Приймім незалежний ряд контингентних єств, з котрих одно мало би бути причиною другого:

$$a - b - c - d - e...$$

При всіх дальших членах нема трудности, але непоборима трудність виявляється при першому члені. Відки сей перший член взявся? Не давсья подумати такий ряд контингентних єств, щоби його члени витворювали себе взаїмно в коло (се мала би бути „вічність перстения“, як про се Nietzsche висловлюється):

$$a - b - c - d - e... - a.$$

Член *a* тут мав би ділати, заки ще не існував; мав би він самого себе (посередно) витворити. А се абсурд.

Отже наглядно виходить: що незалежний обмежений ряд контингентних єств є нем жливий.

Але чи не є можливий безконечний незалежний ряд контингентних єств?

Ось у тій формі:

$$...x - z - a - b - c - d - e...$$

Відповідаємо: се так само неможливе. Трудність, яка в ограничену ряді виявлялася при члені *a*, тепер не усунена, тільки відсутна на попередні члени *z*, *x*...

Ані один з тих членів не має причини в собі, а всі разом не мають причини зовні себе. Отже всі разом вони мали би існувати без причини — а се абсурд.

Впрочім тут виступає ще й инша трудність: Безконечний ряд се тільки форма думання („тут нема кінця“), але не може бути формою істнування, бо в тім крився би абсурд („доведи до кінця те, що — *ex definitione* — не давсья довести до кінця“).

Виходить отже, що, колиб ми, зачинаючи від нинішних єств, ішли по ланцюсі, як вони повставали одна від

одної, то вкінці дійшли би ми до єства, котре вже не має перед собою ніякого иншого єства, котре є перше в буттю — перша причина світа, Абсолют.

Символічно:

...e — d — c — b — A.

§ 21.

Прикмети Абсолюта.

1. З дотеперішного нашого розумування довідалися ми не тільки про се, що Абсолют дійсно існує, але разом довідалися ми про його основні прикмети. А саме: що Абсолют є зовсім иншого рода єством, як усі инші єства в буттю. І так: Абсолют є

1) першою причиною світа;

2) він є сам від себе (ens a se);

3) отже він є незалежний ні від чого;

4) він вічний а *parte ante*, т. зн. що він у у минувшині завжди існував;

5) він конечний у собі (ens necessarium), бо причину (рацію) свого існування має сам у собі;

6) отже він вічний також а *parte post*, т. зн. що він у будучности ніколи не перестане існувати.

2. З усіх тих даних легко можемо виснувати дальші прикмети Абсолюта. І так: що Абсолют є

7) безконечний — у тім значінню, що він усе має, що в буттю загалом можна мати. Він ні від кого нічого не приймив, бо спершу нікого, крім нього, не було. А все, що инші єства мають, се мають від Абсолюта. Отже Абсолют стоїть понад усіми мірами та обмеженнями, які заходять між сотвореними єствами.

Абсолют є

8) незмінний. Зміняється тільки таке єство, котре підпадає під повстаннє. А що Абсолют не підпадає під повстаннє, тому він є незмінний. Єство, яке зміняється, або через те щось тратить, або щось дістає. А Абсолют не може нічого зі свого втратити і нічого ні від кого не може дістати, бо кожда його — щоби так сказати — „часточка“ є від віків і навіки.

Отже всяка еволюція в Абсолюті виключена. Се підносить уже Ціцерон, коли каже: чоловік може стати мудрим, але Абсолют (Ціцерон уживає тут слово „світ“), ніколи не досягне мудрости, якщо не мав її від вічності.*)

Абсолют міг би хіба лише так звершуватися, щоби брав від самого себе. Й самому собі давав... Тим він вдійсности нічого не змінив би, і мусів би бути змінний, а він не може бути змінним.

Прогрішуються проти того ясного заключення ті філософи пантеїсти, котрі приймають еволюцію в Абсолюті (Spinoza, Fichte, Hegel, Schopenhauer, Hartmann і ин.).

Абсолют 6

9) неподіленийий на части, простий (simplex), незложений. Якщоб він був поділенийий на части, то був би змінний. І не був би безконечний, бо що одна часть посідала би, сього не посідала би друга; підходив би отже під міру та обмеження.

Проти сього прогрішуються матеріалісти (матерія існує в такій формі, що вона поділена на части), Зороастер (котрий приймав двох богів) та Платон (він розбив Абсолюта на три незалежні часті: Бог — вічні ідеї — вічна матерія).

Виходить з того, що Абсолют

10) не може бути матеріальним вством — чито відворотно: що матерія не 6 Абсолютом.

Абсолют 6

11) духом. Ми знаємо тільки одно таке вство, котре 6 незложене. Се дух. Отже Абсолют 6 духом. Се заключення підкріпимо в слідуєчих параграфах також з иншої сторони.

Абсолют 6

12) один. Якщо було би більше Абсолютів, то ані один не був би безконечний; а вство Абсолюта було би поділене на части й залежне, що 6 неможливе.

Отже не може бути двох Богів однакової природи. Так само не може бути двох Богів з ріжнор дними природами, пр. один добрий, другий злий (як се приймав Зороастер). Побіч Бога не може існувати вічна, несотворена матерія (як приймав Платон).

Також устрій світа свідчить про єдність Абсолюта. В цілій вселенній панує гармонійна єдність, отже видно, що причина світа 6 одна й та сама.

Абсолют

13) не належить до фізичного світа; він 6 надприродний, трансцендентний (від лат. tran-

*) De natura deorum, I. II, c. 13.

scendere, що зн. переступати). В фізичному світі нема ніякого такого єства, котре мало би прикмети Абсолюта, які ми доси вичислили.

Всі фізичні річі є контингентні, дочасні, змінні, обмежені і т. д., отже також увесь фізичний світ (який є тільки збором усіх фізичних річей) має ті самі прикмети. А Абсолют є сам від себе, вічний, незмінний, безконечний і т. д. Отже Абсолют є зовсім инше єство, як фізичний світ. Значить, що Абсолют є надприродний, трансцендентний.

Якщо при тому маємо на увазі незалежність Абсолюта та його неподільність на часті, то з того слідує, що Абсолют не може бути з фізичним світом у такій звязі, щоби творити з ним одно єство чи то одву субстанцію (як се приймають пантеїсти).

Після пантеїстів (паннатуралістів) Абсолют є імманентний світові (с. зн. що він міститься в річах фізичного світа). Він є „другим лицем“ світа, якого зміслами не можемо пізнати. Значить, що Абсолют на їх думку є „підприродний“. А відійности Абсолют є „надприродний“.

З того, що Абсолют є духом, слідує, що він є

14) свідомий. Він пізнає себе самого й инші єства.

А якщо Абсолют є свідомий, то він є

15) особовий. Се значить, що Абсолют має своє „я“ й відріжняє себе від инших єств.

Зі свідомости й незалежности Абсолюта слідує, що він є

16) свободний. Абсолют має найсвобіднішу волю, й може робити, що хоче.

Инша річ, що Абсолют не може хотіти чогось такого, що противиться його мудрости й доброти (пр. не може він хотіти, щоби сотворити другого Бога, або щоби самому вмерти і т. ин.). Але також не мусить він хотіти того, що є можливо найліпше.

Прогрішуються проти сього заключення філософи оптимісти (від лат. optimus, зн. найліпший). Після них Бог сотворив можливо найліпший світ, і не міг инакшого світа сотворити (так Плятон, Leibnitz).

З безконечности й свідомости Абсолюта слідує, що він є

17) всезнаючий: він пізнає все, що загалом може бути пізнане.

З безконечности й свідомости Абсолюта слідує також те, що він є

18) найсвятіший. Се значить, що божя воля завсіди згідна з божим розумом, і тому Бог може хотіти й ділати тільки те, що добре й мудре.

Прикмети, вичислені під 13) і далі, найбільш оспорювані між людьми. В слідуючих параграфах ми їх узасаднимо також з іншої сторони.

3. Божя природа так перевищує природи сотворених еств, що ми маємо для неї переважно тільки аналогічні поняття — себто такі, котрі виражають подібність, а не тожсамість предмету.

До крайности доходить тут т. зв. *theologia negativa* (ложний Діонісій Ареопагіт в V. ст., Николай з Кузи в XV. ст.), котра каже відмовляти Богови всіх наших понять, бо він так неподібний до еств, які ми знаємо, що його природа для нас остається невисказана.

Так пр. коли кажемо про Бога, що він є незмінний, то воно не зовсім вірне. Сотворена річ, поскільки вона незмінна, остається така сама без новости, без руху, без життя... Зміна в сотворених ествах веде або до гіршого (утрата життєвих сил, старість...), або до ліпшого. В Бога немає зміни, а всеж таки він і без зміни осягає все те добре, що сотворені ества можуть осягнути тільки зміною. В божій природі є вічна новість, вічне життя...

Як щось такого в Бога можливе, се можемо собі пояснити тільки відповідними примірами, аналогіями зі сотвореного світа. Ось такі приміри:

В геометрії утотожнюється правильний безконечно-многокутник з колом. Чим більше кутів має якась правильна геометрична фігура, тим більше вона зближується до форми кола. Отже коло б можна нарисувати правильний безконечно-многокутник, то се була би така сама фігура, як коло. — Алеж безконечно-многокутник не може бути здійснений, а коло може бути. Коло „перескакує“ форму „кутів“, саме тим перевищує воно форму много-кутника, й саме тому коло можливе, а правильний безконечно-многокутник неможливий.

Подібно божя природа перевищує природи сотворених еств, і в ній можливе те, що в фізичному світі неможливе (як незмінність, безконечність, вічність і т. д.).

Другий примір: Людська душа не виходить зі себе, а пізнає річі, які є зовні неї; думкою вмиє переноситься в найдалішні сторони; одво її поняття не є побіч другого, ані в другому — а все таки є в душі різні поняття і т. ин.

Ось бачимо з того приміру, що в буттю можуть бути такі ества й сили, котрі зовсім неподібні до еств, сил і відношень матеріяльного світа. Отже євангельське слово „у Бога все можливе“ (Мат. 19, 26) вповні гідне віри.

§. 22.

Свідомість та особовість Абсолюта.

1. Приписувати свідомість та особовість Абсолютові се те саме, що признавати Бога. Отже в боротьбі довкола

існування Бога, яка така актуальна в нинішньому світі, не розходиться про існування Абсолюта, тільки про його свідомість та особовість. Всі атеїсти заперечують ті прикмети Абсолюта (саме тому вони і є атеїстами). А на чімжеж основують вони те своє заперечення? Головно на засадах сензуалізму та субективізму. Сензуалістична засада така: Об'єктивну вартість має тільки наше змислове пізнання. — А з того висновок про Бога такий: Бога змислами не пізнаємо, в досвіді його не знаходимо, отже нічого про нього не можемо знати.

Субективістична засада така: Всі наші поняття й зображення є тільки модифікаціями нашої власної душі (свідомості); дійсний зовнішній світ є недоступний для нашого пізнання. — А що Бог має належати до зовнішнього світа, тому про нього нічого не можемо знати.

Як бачимо, з тих засад слідує вдійсности лише се, що про Бога нічого не можемо знати (агностицизм), а не: що Бога нема (атеїзм). Одначе прихильники тих засад переважно не обмежуються на агностицизмі, але снують про Абсолюта се й те, тільки відмовляють йому свідомості й особовості. Твердити про Абсолюта: що він є несвідомий і неособовий, що він становить одно єство з фізичним світом і т. ин. — се так само переступає межі сензуалізму та субективізму, як коли твердимо: що Абсолют є свідомий і особовий, що він є трансцендентний і т. д.

Отже коли сензуалісти й субективісти голосять атеїстичні твердження, то суперечать своїм власним засадам.

Що Абсолют є свідомий і особовий, се дається докати ясно й зобов'язуючо для всіх людей здорового розуму.

2. Про прикмети Абсолюта довідуємося з його творів. Як пише Ап. Павло: „Невидиме його (т. є. божє) із сотворіння світа розважуванням творів стає видимим — його вічна сила й божество“ (Рим. 1, 20).

Ми, люди, маємо свідомість і розум. — Розум і свідомість (як і цілу нашу природу) дав нам Творець. А певна засада каже, що причина не може дати більше сил наслідкови, як сама має (бо инакше те „більше“ в наслідку було би без причини, а сеж неможливе). Отже виходить, що Творець, коли нам дав розум і свідомість, також сам мусить се мати.

Певна також та засада: що причина може мати далеко більше сил, ніж наслідкови передає. Отже Бог може мати щось більшого, як розум і свідомість: якийсь надрозум, якусь надсвідомість. Та що се може бути? Се противне цілому нашому розумови, щоби нерозум і несвідомість були вищою формою, як розум і свідомість: щоби божий надрозум і божа надсвідомість були нерозумом і несвідомістю (як пр. приймає Spinoza). Можна лише так заключати, що в Бога є без порівняння більший розум і більша свідомість, як у людей.

Причина може передати свої сили наслідкови — так, що в ній уже тих сил немає. Чи отже Творець не передав свого розуму й своєї свідомості людям — так, що в нього вже тих сил немає? — Се передовсім противиться незмінності й неподільності Абсолюта. Та загалом се абсурдне думати, що спершу Бог мав розум і свідомість, а при сотворенню світа передав сі свої сили людям чи то всім створінням.

Поширена є між людьми пантеїстична думка, що Абсолют не має розуму й свідомості, тільки завязки (елементи) розуму й свідомості, а ті завязки в чоловіка так сполучилися, що ви-творюють розум і свідомість. Як пантеїсти висловлюються: „Абсолют приходить до свідомості щойно в чоловіці“. — Алеж се противиться незмінності Абсолюта. А в слідуючих параграфах докажемо, що Абсолют мусів бути розумний і свідомий уже перед сотворенням чоловіка й всього иншого.

3. Як уже сказано (§ 21, 15)), із свідомості Абсолюта слідує його особовість. Особа се розумне ество (субстанція), яке має своє „я“ й відрізняє себе від инших еств. Отже коли Абсолют свідомий, то він також має своє „я“ і відрізняє себе від инших еств.

Проти особовості Бога пантеїсти чи то загалом атеїсти мають тільки один закид: Якщо Бог особовий, якщо він має своє „я“ та відрізняє себе від инших еств, то він є залежний і не є безко-нечний.

Відповідаємо: Хоч Бог відрізняє себе від инших еств, то він пізнає себе яко безконечного, отже своєю свідомістю не обмежує себе. — Радше треба би казати, що свідомість подвоює, а вла-стиво до безковечности побільшує кожного, хто її має. Так чоловік подвійно посідає себе: фактично (як і несвідомі ества) та ідеально (тобто: свідомістю — „я“). А через свою свідомість в іде-альний спосіб посідає чоловік усе, що пізнає. — Коли пізнаю пр. книжку на столі, то через те не я від неї, але вона від мене стає залежною: могу з нею зробити, що хочу... Так і Бог через свою свідомість не стає залежним від світа, але світ залежний від нього.

З доцільности в світі слідує, що Абсолют є свідомий.

§. 23.

Що кажуть атеїсти про доцільність у природі?

1. Доцільність у світі є тим фактом, що найбільш дивує всіх людей. Вона то є властивим виразом буття-життя. Вона нас змушує роздумувати над світом. Без неї філософія властиво не мала би про що говорити. Після неї судимо про все инше: про Бога, про світ, про самих себе.

Ось тому се така важна, відвічна й завжди жива та нова проблема: Яка є причина доцільности в світі? Як могли повстати доцільні факти в природі?

Атеїсти властиво не мають ніякого пояснення для сеї квестії. Одначе вони також мусять дати якусь відповідь на неї. А дають тільки сі дві відповіді: То раз твердять, що нема ніякої доцільности в світі. То знов: що доцільні конструкції в природі повстали щасливим укладом сліпих природних сил. Та обі сі відповіді, коли їм основно приглянутися, зводяться до одної: що доцільні конструкції в природі повстали зовсім випадково. А се по перше: не є ніяким поясненням проблеми; по друге: се противиться цілому нашому досвідові й розумови.

2. Коли атеїсти твердять, що в природі нема доцільности, то вони тим не заперечують природних фактів, які звичайний людський розум уважає за доцільно збудовані. Атже око, вухо, ноги, руки і т. д. се факти щоденного, загального досвіду, й годі їх заперечувати.

Своїм заперечуванням доцільности атеїсти хочуть сказати тільки се, що в тих фактах нема розумного плану, бо людський розум може вишукати в них різні хиби, несовершенства. Так пр. L. Büchner наводить: що вже те, що богато людей потребує окулярів, свідчить про недоцільність будови ока... Ясно, що атеїстам тут іде про підтверте своєї провідної думки: що доцільні конструкції в природі повстали не в наслідок розумного ділання Творця, тільки щасливим збігом природних умовин. Як L. Büchner висказується: Не маємо ніг, щоб и ходити; тільки ходимо, бо маємо ноги... Алеж тим атеїсти хибно ставлять цілу квестію. Не розходиться при тій квестії про се: чи доцільні природні конструкції (вр. око) могли би бути совершеннішими, як є; тільки про се: в який спосіб могли повстати ті конструкції?

Типове атеїстичне (матеріалістичне) пояснення сеї квестії тако:

Природні елементи (атоми) від вічності вимішувалися й сполучувалися так довго, аж витворили щось путнього, що здібне жити (себо: природні доцільні конструкції). — Та се припущення зовсім противне цілому нашому досві-

дови, нашому розумови й фактичній історії розвитку світа, як се неба-
вом викажемо.

Атеїсти загалом боронять себе перед тим, начеб вони доцільні
конструкції в природі пояснювали припадковістю. В тій ці-
ли вони підносять: що в природі загалом немає припадковості. Все,
що в природі діється, має свої причини, а ті причини підлягають
вічним і незмінним природним законам. У той спосіб атеїсти „при-
падковість“ представляють як щось такого, що загалом не має ніякої
причини. Алеж їх аргументація не є вільна від логічного блуду, що
називається »heterozetesis« (або *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*). Ніхто мудрий
не твердить, що можуть бути якісь факти без усякої причини, та що
такі факти треба вважати за припадкові. Припадковим вважаємо
тільки те, що повстає без усякої розумної причини, що є загалом
непередвиджене, що повстає збігом різних умовин (пр. коли хма-
ри на небі так уложаться, або коли співак так зарисується, що повстане
фігура, подібна до чоловіка чи до чого иншого). Коли отже атеїсти
виключають усяку розумну творчу причину в природі, то ясно, що
вони пояснюють доцільні природні конструкції припадковістю. Або
розум — або припадковість. *Tertium (medium) non datur!*

§. 24.

На чому полягає доцільність у природі?

1. Слід нам тепер ближше приглянутися доцільности.
Всяка доцільна будова полягає на розумнім (перед-
видженім, добірнім) достроєнні одних ча-
стих до других так, щоби творили складну
цілість. Якщо приглянемося природі, то знайдемо, що
її будови дійсно построєні на засаді доцільности. Мільони,
мільярди й біліони різнородних частиць тут так достроєні
до себе, що творять складну цілість. Чим більше люди від-
кривають тайни природи, тим більше дивуються „мудрости,
яка проникає цілу природу“ (часто навіть атеїсти прине-
волені так висловлюватися), і вчаться люди від природи...
Н. пр. око — сеж найсовершенніший фотографічний апарат,
який сам регулюється (сам безнастанно змиває себе, упра-
вильнює доступ світла і т. д.), який відбирає знімки в усіх
барвах, то вмиє їх нищить, щоби нові знімки відбирати...
Newton, коли перестудіював будову ока, мав висловитись:
Дійсно, той, хто збудував перше око, мусів найточніше знати
всі закони оптики. Подібно: вухо се ідеальний музичний
інструмент. Людська рука, як твердять фізіологи, для
своїх цілей не могла бути ліпше збудована, як є (уклад,
довжина, ломання пальців і т. ин.).

2. Доцільність у природі різнолінійна: 1) доцільна будова поодиноких органів (око, вухо, рука і т.д.); 2) доцільне достроєння різних органів в одну цілість (пр. око є на такому місці, яке для нього є якраз відповідне; оку служать доцільно достроєні мязні, жили, нерви і т. ин.); 3) доцільне достроєння до себе різних організмів (пр. рослини, звірята); 4) доцільне достроєння, або й безнастанне достроювання організмів до оточуючого світа (пр. білий медвідь у снігах півночі; жовтий лев на пісках пустині; довший заріст у зимі; інстинктивне маскування звірят, т. зв. „мімікрі“; і т. ин.); 5) доцільне достроєння до себе неорганічних річий, як також неорганічних до органічних (як пр. скісне положення земської кулі супроти сонця, від якого залежить лагідність зими й літа; сніг та лід у зимі творять наче одєжу для землі, яка хоронить організми, що під нею (рослини в землі, риби в воді), перед надмірним холодом і т. ин.

Загалом увесь світ є наче музеєм предивних архитворів, і тому Греки за Пифагором назвали світ *κόσμος*, що зн. оздобина, краса. Подібне значіння має лат. слово *mundus*.

Яка є причина сеї, так розгалуженої доцільности в природі? — повертаємо до вже піднесеної квестії. Не відповімо на неї, коли вишукуватимемо щораз нові приміри дивної доцільности в природі (як не роз'яснюється сеї квестії й такими заввагами: що доцільні конструкції в природі могли би бути ще більш звершеними). Розходиться тут про засаду, а не про — сього чи того рода — завваги, які поширювали би, або звужували область самої проблеми.

§. 25.

Що каже досвід про доцільність у природі?

1. Відколи світ світом, ще ні раз не повстав діланєм сліпих фізично-хемічних сил не то живий орел, чоловік і т. ин., але навіть вірнійший образ тих органічних еств.

Досвід знає лише про одну причину, яка може витворювати довільні доцільні конструкції. Сею причиною є людський розум.

Твори людського розуму такі характеристичні, що їх уже на перший погляд відріжнюємо від усього иншого.

Так н. пр. коли при розкопинах знайдемо якусь вазу з рисунками, то з цілою певністю й без надумування твердимо, що се діло людського розуму.

Досвід навчає нас також про се, що між розумом, яко первісною причиною а доцільними конструкціями, яко наслідками, можуть знаходитися не свідомі середники, котрі, в наслідок детермінації зі сторони розуму, також можуть ділати доцільно. Так н. пр. рука не має розуму й не є свідома, але під проводом розуму може доцільно ділати (пр. коли пише, малює, грає).

Се посереднє доцільнє діланнє може бути й більш а в тоном не — так, що не потребує безнастанного проводу зі сторони розуму. Досить, щоби розум лише раз доцільно здетермінував річ, а вона вже й сама ділатиме доцільно. Таким є діланнє всіх людських машин. Однак те махинальне діланнє (саме тому, що воно не є в безнастанній звязи з розумом) є доцільнє тільки в одному й тому самому напрямі, а супроти всіх інших напрямів заховується недоцільно. Машина до шиття шие, але не може пр. молотити; машина до молочення молотить, але не може пр. шити; і т. д.

2. Коли тепер порівняємо твори людського розуму і їх ділання з творами природи і їх діланнями, то матимемо провідну дорогу до розв'язання нашої квестії.

1) Після свідоцтва однозгідного досвіду живі, доцільно збудовані природні конструкції (тобто: організми) повстають лише так, що одно таке єство родиться від другого: „*omnis cellula ex cellula*“ (кожда клітина повстає з клітини).

2) Притім нема довільности, тільки повторюються одні й ті самі форми доцільних природних конструкцій. Не повстають у природі сокири, вози, ні якісь образи оленя, льва, чоловіка і т. д., тільки живі олені, льви, люди й т. д.

Отже досвід суперечить тій атеїстичній думці, наче природні доцільні конструкції повставали щасливим збігом умовин у відвічній метушні природних елементів. Якщоб ся думка була правдива, то мусіло би бути правдивим також твердження Емпедокла (в IV. ст. пер. Хр.): що спершу були єства, кої були тільки оком, рукою, вухом і т. д., і щойно опісля — в наслідок щасливого збігу умовин — зрослися в один організм...

3) Живі, доцільно збудовані єства в природі повстають так, що одна форма може витворити тільки таку саму

форму: лев родить льва (а не орла, оленя...), олень оленя і т. д. Значить, що природа — щоби так сказати — „не грається в льотерію“, коли витворює доцільні конструкції, але в ній панують точно określени закони чито згори накинени детермінації, й саме ті закони є безпосередніми причинами доцільности в природі.

4) Природа витворює свої доцільні конструкції не свідомо. Так пр. куряче яйце не є свідоме своєї роботи, коли витворюються в ньому очи, крила, ноги молодого курятка.

Отсе природне вповні несвідоме доцільне ділання переходить через різні посередні ступні, і наковець у чоловіці перекидується в свідоме ділання. Сі посередні ступні представляють нам звірячі інстинктові ділання. При такому ділання звиря не є свідоме цілого процесу, тільки оковечної своєї ціли. А таке ділання також доцільне тільки в одному напрямі. Н. пр. пчола премудро будує свої слоїки для складання меду, але не вміє н. пр. злізати такого гнізда, як ластівка. І загалом вона непорадна, поскільки треба би їй доцільно ділати поза напрямом свого інстинкту. Так н. пр. пасічник забирає мід від пчіл. Якщоб пчоли мали людську „свободу в думання“ чито рефлексію, то не складали би меду для пасічника. Отже слоїки, які пчола так мудро будує, не є її „видумкою“. Пчола їх будує, бо вона до того згори здетермінована.

Інстинктові ділання звірят „чудес“ доказують, як про се можна вичитати в природничих дослідах. Так пр. слоїк пчоли замикається зі споду ромбоїдними стінами, де прилежні кути виносять один 109° 28'; другий 70° 32'. Показалося на підставі математичних обчислень, що се саме той припадок, де ромбоїдні стіни замикають як найбільшу просторінь. Припадком пчоли ніколи не попали би на сю конструкцію, бо а) вони завсіді придержуються того способу будування, і навіть не пробують иншого способу; б) якщоб вони припадком попали на сю конструкцію, а потому на завсіді остались при ній, то мусіли би зрозуміти, що саме в такій конструкції міститься найбільше меду; в) за богато в природі таких випадків, бо инші звірята також „визнаються“ на подібних субтельностях. Отже виходило би, що пчола математично обчислила будову своїх слоїків. Але щоби вона була спроможна сього доконати, то мусіла би знати цілу висшу математику... А цілу висшу математику може знати тільки той, хто обдарований свободою в думання, рефлексією. Отже нема иншого виходу, як заключати, що за пчолу мусів хтось инший обчислити, як вона має будувати свої слоїки, — її Творець, а вона є лише „живою машиною“. Впрочім се дається незбито виказати, що також чоловік інстинктивно оперує всіми процесами думання (як осуд, заключення, абстракція, синтеза, аналіз і т. д.), отже той, хто сотворив чоловіка, і дав йому розум, мусів знати цілу логіку. А логіку може знати лише той, хто свідомий.

Виходить з того, що доцільне ділання в природі має всі позначки махиного ділання. А махино ділання, як знаємо, се лише посередно до-

цільне ділання, що необхідно домагається розуму, яко своєї властивої причини.

§ 26.

Що каже розум про доцільність у природі?

Розум каже, що доцільні конструкції може втворювати, як властивий автор, тільки розум.

1) На підставі математичного обчислювання пермутації, комбінації й варіації елементів виходить, що природні доцільні конструкції, без розумної причини, отак „самі з себе“ чи то „щасливим збігом умовин“ ніколи не могли би повстати. Правило для пермутації є: $P_n = 1 \cdot 2 \cdot 3 \dots (n-1) \cdot n$, де n означає число елементів.*) Уже при 10 елементах число можливих пермутацій виносить 3, 628.800. Се значить, що 10 букв — н. пр. *a e i m n p r t u y a* — можна уложити на 3,628.800 різних способів. Коли отже „щасливим збігом“ ці букви так уложаться, щоби утворити слово пермутація? А треба ще завважати, що математична пермутація бере під увагу лише одну лінію та й одну сторону елементів, а в дійсному світі можливі є різні лінії, які кождий з елементів може займати (так пр. *e* може впасти над або під *a*, а не рівнорядно з ним), та й кождий елемент, яко тіло, має різні свої сторони, і може впасти на котрунебудь з них (пр. черенка *p* може впасти так, що буква *p* знайдеться з боку). В той спосіб число елементів так побільшується, що його годі й означити. А ще до того: коли сліпа, механічна сила переводитиме сю пермутацію, то вона може тисячі й тисячі разів повторяти ті самі пермутаційні уклади, а всіх можливих укладів ніколи не вичерпати.

Коли отже „щасливим збігом“ у сліпій метушні атомів повстало би хочби тільки одно органічне око (а не цілий організм)? Ніколи. На цілість ока складаються мільйони клітин, біліони атомів, електронів. До того треба брати

*) Се правило виражає скількість усіх можливих різних укладів елементів, якщо є дане число елементів. Так пр. 4 буква: *a b c d*, можна так укладати: *a b d c — a c b d — a c d b — a d b c* і т. д. Усіх таких різних укладів може тут бути: $1 \times 2 \times 3 \times 4 = 24$. Число всіх можливих пермутаційних випадків одержуємо, коли всі пермутаційні елементи між собою помножимо.

під увагу також усі зовнішні обставини, котрі в кожній хвилині легко можуть перешкодити саме такому укладови, який для ока потрібний. Отже число пермутаційних елементів тут просто безконечне, а число можливих пермутацій а fortiori (тим більш) безконечне. Значить, що правдоподібність такого випадку, щоби око повстало „щасливим збігом обставин“ рівняється вартості $\frac{1}{\infty} = 0$.

2) Сей наш математичний висновок у цілості стверджує також до свід. Як уже Ціцерон пише: „Якщо збіг атомів може утворити світ, то чому портика (критий хідник), чому храму, чому хати, чому міста не може (витворити)? сеж менше трудні річі, а саме багато лекші“.*) А літописи Енея — каже Ціцерон — певно не могли би повстати, колиб хтось на одно місце кидав незчислиме множество форм двайцять і одної букви.

З другої сторони: історія розвою світа (маємо на думці нашу планетарну систему) зовсім не простягається аж до безконечности.

Юрій Дарвін обчислив, що від повстання місяця минуло щонайменше 56 мільйонів літ. На підставі приросту тепла в земській корі в міру того, як вглиблюємося в землю, обчислено вік земської кори на яких 40 міль. літ. DUBOIS обчислив на підставі вапняних осадів, витворених організмами на морському дні, що їх вік виносить околи 36 міль. літ. Льюїс Kelvin знов обчислив, що життя на землі мусить виносити щонайменше 24 міль. літ. У найновіших часах американець Валькот обчислив вік землі на 27 мільйонів літ.

Де отже та „ціла вічність“, через котру мали би вимішуватися матеріяльні елементи так довго, аж їм удалося щось путнього витворити?

3) Як ми вже сказали, природа не „грається в лотерію“, але певно й просто стремить до витворювання доцільних конструкцій. В курячому яйці акція так розвивається, що природа не шукає, що їй витворити, але простолінійно стремить до витворення очей, крил, ніг і т. д. Коли се атеїстам докажемо, то вони кінець-кінцем так твердять: Природа має вже такі закони, що на землі мусіли (не випадково, але з konieczности) розвинути ся саме такі органічні форми, які в дійсности є. А які є причини тих природних законів, про се нам не довідатися. Тим хочуть атеїсти сказати, що біологічні закони мають своє жерело в фізично-хімічних зако-

*) De nat. deor. I. II, c. 37.

нах; а первісні причини фізично-хімічних законів не підпадають під наш дослід. Та вдійсности нема такої залежності між біологічними й фізично-хімічними законами, яку атеїсти ставлять. а) Біологічні закони не проникають наскрізь цілої матерії, тільки мають у ній свої порозкидані гнізда. б) Сі гнізда можна би знищити, й осталась би тільки анорганічна матерія. — Отже біологічні закони даються знищити, а фізично-хімічні закони ні. А се значить, що біологічні закони (себто: саме ті, котрі є безпосередними причинами найдивнішої доцільности в природі) не мають свого жерела в фізично-хімічних законах, і тому треба їх пояснювати особно, иншою причиною.

Можна би одан рід органічних єств (пр. рожу, оленя, льва) знищити так, щоби сей рід уже ніколи не з'явився на землі. Вдійсности вже дуже багато органічних родів вимерло — і вже більш не з'являються (передпотопові органічні роди). А дається подумати, що пр. в наслідок сильного вогню, може згинути всяке життя на землі — раз на завсіді. Отже „тайна“ органічної матерії лише „мешкає“ в матерії, але не в її витвором.

4) Щоби могли доцільно ділати (розуміється: оригінально, а не лише махінально), для сього необхідно потрібно: а) перекинутися з теперішности в будучність, й пізнати те, що щойно має бути зроблене (ціль), а його ще нема в області дійсности; б) „вийти“ з себе, й „увійти“ в світ, та пізнати всі відповідні середники для здійснення цілі; в) мати змогу довільного вибору як цілі, так середників.

Так пр. коли технік хоче сконструувати якусь машину, то він вперше мусить у своїй душі мати ідею (план, образ) тої машини. Инакше він не знав би: що йому конструувати. Саме тою своєю ідеєю технік випереджає будучність: машину, якої ще нема в області дійсного світа, він уже бачить в своїй свідомості. І коли він здійснює свою ідею, то він уже знає: які середники йому до того потрібні. Отже він їх розумом добирає з цілого того множества елементів, які є в світі. Без тої свідомості технік мусів би лише наосліп добирати собі потрібних елементів, а се йому ніколи не вдалося би.

Значить, що доцільне ділання може доконуватися тільки під проводом ідеї. А з того слідує, що доцільно ділати може тільки свідома й розумна причина.

Несвідоме єство не може перекинутися з теперішности в будучність. Для ньогож існує тільки один момент „тепер“. (Лише розум переступає се обмеження, й переноситься то в минувшість, то

в будучність). Несвідоме єство не переступає своїх фактичних границь: не пізнає річий, що зовні нього. Тому воно в своїм діланню не може добирати середників (атже не пізнає їх), тільки входить у взаємини з усіма тими річами, з котрими стрічається в буттю. Отже хід його ділає в вповні випадковий.

5) Ось щойно сей вислід нашого розумування доводить нас до засадничого порішення нашої основної квестії: Природні доцільні конструкції могли тільки в той спосіб повстати, що їх первісна причина є свідома й розумна. Тою їх причиною є Абсолют. Отже Абсолют є свідомий і розумний. Він мусів бути свідомий і розумний уже перед сотворенням світа, як се виходить з нашого доказу. А з незмінности Абсолюта виходить, що він мусить бути свідомий і розумний від вічності. Се таке ясне й сильне заключення для здорового розуму, що воно між людьми загальне й відвічне. Псалмист кличе: „Небеса голосять славу божу, а про твориво його рук звіщає земля“ (Пс. 18). Ціцерон до річи висловлюється: „Се таке наглядне (*perspicuum*), що боги існують, що того, хто се заперечує, ледви можу вважати за чоловіка зі здоровим розумом*).

Деколи атеїсти так викручуються: Се правда, що ми, люди, не можемо инакше ділати доцільно, як тільки під проводом ідеї. Алеж Абсолют — не те, що чоловік. Отже Абсолют може ділати доцільно й без свідомости. — Відповідаємо: Се заключення основане тільки на загальній ріжниці, яка заходить між природою Абсолюта та людською природою. Але на тій самій основі могли би ми так само заключати: що Абсолют може витворити другого Абсолюта, що він може пропасти і т. ин. Будуть се заключення противні всьому тому, що ми розуміємо, а покликуватимуться на те, чого не розуміємо. Отже будуть вони вповні безправні (бож заключати вільно нам тільки на підставі того, що розуміємо і поскільки розуміємо).

Свідомість і розум — кажуть емпіристи**) — виступають у досвіді тільки в злуді з мозком. А що не знаємо про ніякий мозок Абсолюта, то не можемо твердити, що Абсолют свідомий і розумний. — Відповідаємо: Се заключення не має більшої сили, як колиб Негер на підставі свого досвіду заключав: що всі люди мусять бути чорні... Видно, що розум і свідомість можуть єствувати й без мозку, коли всі позначки рішучо свідчать про Абсолюта, що він є свідомий і розумний, а він не має мозку. (Сю проблему точніше обговоримо, коли розправлятимемо про душу).

6) Щойно тут можемо належно зрозуміти, що в природі заходить дійсна й формальна доцільність.

*) Тамже I. II, с. 16.

**) Емпірики се ті філософи, що досвід (*empiria*) приймають за виключне жерело пізнання.

В яйці природа витворює очі, ноги, крила і т. ин., що буде придатне для птиці щойно в будучности (коли птиця знайдеться в світі). Природа притому має означену мету, добирає середників.

Отже в дійсности маємо очі, щоби глядіти; а ноги, щоби ходити...

Як Карло Ернест von Баер *) висказується: в природі панує „стремління до цілі“. Але се стремління є махиального характеру, а не оригінального; не думає природа, не творить вона собі своїх цілей, але Творець за неї подумав і надав їй означені цілі.

Сей доказ на існування Бога, який ми в сім параграфі перевели, називається телеологічний (*telos* зн. мета, ціль).

§. 27.

Моральний доказ на існування Бога.

1. Моральний закон людям вроджений. Як Ап. Павло пише про поган: „вони показують, що діло закона є написане в їх серцях, коли їх совість дає їм свідоцтво, а думки взаємно обжаловують себе або оправдують“ (Рим. 2, 15). Природу дав нам Творець. Отже й „діло закона написане в серцях“ людських Творцем. Моральний закон даний нам у формі ідеї: се роби („люби Господа Бога...“), а того не роби („не убий“; „не кради“; „не свідчи ложно“...). Чоловік насамперед мусить усвідомити собі моральні заповіді, щоби їх міг сповняти.

В законі загалом можемо розрізнити три моменти: план (те, що має бути зділане), приказ і екзекутиву. В фізичних законах усі ці три моменти зрослися з собою. Саме тому фізичні закони є дані природі в формі (докованого) факту. Але в моральному законі ці моменти є відділені від себе. Чоловікови даний є план (через розум) і приказ (через совість), а екзекутива відложена до часу божого суду. Отже моральний закон нам даний у формі ідеї, а не в формі факту.

Якщо Творець дав нам закони в формі ідеї, то він також мусить розуміти ці закони. Ідеї — тобто: змісти

*) Карло Ернест von Баер (1792-1876), славний творець науки т. зв. „ембріології“.

свідомості — може розуміти лише той, хто свідомий. Отже Творець є свідомий.

2. Моральні закони без ексекутиви зі сторони законодавця не були би ніякими законами, бо не мали би ніякої зобов'язуючої сили. З того випливає такий висновок, що Творець є судитиме всіх людей. Для сеї цілі він мусить знати все те, що діється в людській свідомості. А читати змісти в людській свідомості може лише той, хто свідомий. Отже Творець є свідомий.

З того доказу слідує також всевідучість Бога. Бог знає всі наші думки й чуття.

З існування природного морального закону слідує також святість Бога. Ціль морального закону є слава божя й добро сотворінь. Отже Творець, коли дав такі закони, є святий (гл. § 29).

3. Сила морального доказу на існування Бога найяскравіше виступає тоді, коли сей доказ переводиться в інди-ректній формі. Ось як:

Якщо Бога нема, то нема ніяких моральних законів, ніякого обов'язку, ніякої чесноти, справедливості, нема злочинства, гріха... Невинно засуджений не може мати ніякої надії на якийсь „висший (надлюдський) суд“. Покривджений не може покликуватися на ніяке право, бо ніякого права немає. Тоді є тільки фізична сила (так, як у царстві німих животин), і хто її має, поскільки її має, тому все можна... „Роби, що хочеш!“ — ось се тоді одинока засада (яка зносить усі моральні засади). А всі т. зв. „моральні“ засади й закони, які панують між людьми, є тоді тільки діточим обманом, історичною брехнею.

Хто вглибиться в наслідки сього погляду на світ і життя, для того ясно, що се протиприродний погляд, який зруйнував би ціле людське життя, якщо стався би загально пануючим. А коли сей погляд іде в розріз з природою, то також з Творцем природи. Значить, що він є ложний. З того знов слідує, що правдивим є йому суперечний погляд, а саме: що Бог існує.

Не всі атеїсти доходять до тої аморальної скрайності, яка слідує з їх чільного твердження (що Бога нема). Вони радше кривлять душею, остаються непослідовними — з остраху перед консеквенціями „чистого“ атеїзму. Однак є між ними й щирі атеїсти, котрі не лякаються висказати повної атеїстичної правди. Так у нас В. Винниченко пише (в романі „Чесність з собою“): „Коли є душа, то є все: є й гріх, є і закон і злочинство і моральність... Правда? А коли нема? Га? Коли нема ніякої душі, що тоді? — Тодіж все брехня! Брехня! Тоді нема ні гріха, ні моральності, тоді тільки тіло“.

Але давно перед Винниченком те саме голосив, і філософічно розвинув Spinoza. Ось кілька його тверджень: „Абсолютно взявши, кожному найбільшим правом природи вільно се робити, що вважає за корисне для себе“. „Під добром розумію всякий рід радості і все, що причинюється до неї, а головню се, що сповняє бажання, яке небудь воно було би; під злом розумію кождий рід смутку, а головню се, через що бажання не здійснюється“. Гріха й заслуги після Spinoz-и нема; є тільки послух або непослух супроти держави.

Алеж люди ніколи не жили після сеї аморальної етики.

§ 28.

Історичний доказ на існування Бога.

1. Низка думок в історичному доказі на існування Бога така:

Всі народи вірять у божество (гл. § 6). Отже видно, що віра в Бога є виціплена людям у душу самою природою. А наша природа сама наводить нас на ті правди, яких пізнання є доконечне для нашого життя. Так н. пр. сама природа наводить нас на пізнання зовнішнього світа, моральних законів. Коли отже природа наводить нас також на віру в Бога, то видно, що вже сама наша природа свідчить про Бога, що він дійсно існує.

2. Для нефілософів сей доказ яснійший у такій формі: Загал людей усіх часів і країв без огляду на всі ріжниці (освіти, традиції, раси і т. ин.) годиться в тому, що Бог існує. А на що в пізнанню загал людей годиться, се осуд (голос) здорової чи то об'єктивної людської природи. А що є осудом загальної, об'єктивної людської природи, се мусить бути правдою, бо инакше хіба треба би припустити, що людський розум не є здібний пізнати правди. До річи висказується Цицерон: „*Consensus omnium gentium lex naturae putanda est*“.*) Аристотель: „Що всі народи держать за правду, се правда природи“.

Проти сього заключення підносять такі закиди: а) Всі народи думають, що сонце кружить довкола землі, що воно лише таке велике, як здається нашим очам. А прецінь се не є правдою. Отже згода всіх народів не є певним свідомством для правди. — Відповідаємо: Що сонце

*) Тамже, I. I, с. 17.

кружить довкола землі, се так нашим змислам (очам) здається. А що Бог існує, се закінчення нашого розуму. Пізнання правд, які відносяться до сонця (що сонце дуже велике, що земля кружить довкола своєї осі, а нам здається, що сонце кружить довкола землі і т. ин.) нічим не впливає на спосіб і вартість нашого життя. Отже наша природа не має потреби інстинктивно наводити нас на ці правди. Але пізнання Бога має найбільшу вартість для людського життя. Отже...

б) Всі народи мають казки, байки, міти. Якщо згода всіх народів є певним свідомством для правди, то з того слідувало би: що зміст казок та мітів є правдивий. — Відповідаємо: Передовсім треба завважати, що казки, байки, міти є витвором людської фантазії. А віра в Бога є висновком розуму. По друге: Кожний народ має свої казки та міти. Нема такої казки, яка була би спільна всім народам усіх часів. Отже тут нема згоди що до одного логічного змісту.

Існування казок та мітів у всіх народів може бути свідомством хіба лише того, що всі народи інстинктивно відчують, що висші сили, які панують над світом, є живі й свідомі.

3. Годиться завважати, що докази на існування Бога, хочби були розвинені не знать у якій формі, не мають тої сили, щоби змусити кожного чоловіка до віри в Бога. Рішальним тут є суб'єктивне вихідне становище чи то загальною стану душі. Скривлена душа (в наслідок сяких чи таких упереджень) реагуватиме на ті докази невідповідно, і вже згори відкидатиме їх логічність та силу. Така доля всіх доказів, де розходиться про практичну вартість якогось твердження (гл. § 1). Щож отже дивного, коли є люди, як Ап. Павло висловлюється, „що правду Божу держать у неправді“ (Рим. 1, 18); котрі „не вважали відповідним мати пізнання Бога“, і тому „передав їх Бог ледачому умови“ (Рим. 1, 28); котрі „зникчменіли в своїх думках і затьмилося їх нерозумне серце“ (Рим. 1, 21); і „заміняли славу нетлінного Бога на подобу образу тлінного чоловіка і птиць і четвероногих і повзунів“ (Рим. 1, 23). Скасна страва для недужого чоловіка буває несмачна. Недужий (попсований, упереджений) розум подібно реагує на правду, як недужі змисли на страву: на правду він реагує як на неправду.

Сила історичного доказу на існування Бога лежить передовсім у тому, що згода всіх народів що до існування Бога свідчить нам про нормальну реакцію здорового людського розуму в тій справі.

Отже противне закінчення (що Бога нема) є висновок розуму, що знайшовся — в той чи инший спосіб — у неприроднім (ненормальнім, схибленім) стані.

Не мали би ми права се твердити, якщоб усі освічені люди в наслідок своєї освіти ставали атеїстами. Так пр. усі освічені нині перечать, начеб сонце кружило довкола землі, начеб воно було таке мале, як нам здається. Але, як уже знаємо, між найбільшими мужами науки завсіди визначалися віруючі. Отже се знак, що за причиною атеїзму не треба шукати в наукових раціях, тільки в психічному стані поодиноких людей.

4. Історичний доказ на існування Бога має ще й зовсім инший зміст; а саме такий, що властиво треба його назвати „доказом на існування Бога з надприродних явищ“. Історія свідчить, що в усіх народів люди покликувалися на факти надприродних явищ, як появи духів (добрих і злих), появи душ померших людей, чуда, „палець божий“ т. зв. виразні факти божого суду на землі (гл. § 44, 2). Богато таких прояв є певними історичними фактами, які навіть завважили на дальшій розвою життя народів. Так жидівська й християнська релігія головню основуються на надприродних фактах (у Ст. Завіті появи Бога, ангелів, чуда; в Нов. Завіті чуда Ісуса Христа, його воскресення, появи ангелів). Без тих фактів релігія в Ст. і в Нов. Завіті не мала би — щоби так сказати — „кістяка“, довкола котрого зосереджується її наука.

З таких появ наглядно слідує, що Бог існує. *Contra factum non est argumentum*. Але щоби осягнути сю певність, то вперед треба бути переконаним про фактичність надприродних явищ. Можна осягнути сю певність передовсім так, що хтось є сам свідком таких явищ. Але також совісним досліджуванням справи (перечитуванням історії, розпитуванням людей) можна переконатися, що тут не розходиться про привиди або обмани, але про дійсні факти.

§ 29.

Святість Бога.

1. Чоловік святий тоді, коли його воля постійно згідна з волею божою. Але щоби чоловік міг бути святим, то божя воля, якої чоловік має слухати, мусить бути піддана відвічним, незмінним законам, а ті закони мають доводити до доброго. Инакшеж годі було би й сповняти божу волю. Бо якщоб та воля була змінна й непіддана постійним законам, то чоловік навіть не міг би

знати: яка є божя воля саме тоді, коли він щось робить, отже й не міг би сповняти божої волі.

Якіж се закони, котрим божя воля постійно піддана? Се можуть бути тільки закони божого розуму. Бог розумом пізнав себе яко найбільше добро, й з тим божим пізнанням заодно остається згідна також божя воля: вона хоче тільки доброго — для самого Бога й для всіх сотворінь. Не може божя воля (так, як людська) кермуватися примхою, пристрастями, бажати злого і т. п.

Погани не вважали своїх богів за святих, тільки за ества висші від людей, однак з людською природою. Сі боги одних з людей люблять, других ненавидять; кермуються не справедливістю, тільки симпатіями й антипатіями; один бог се любить, а те ненавидить; другий саме противно і т. ин.

Середньовічні арабські (магометанські) теологи т. зв. мотекал-лемін повимали Бога на взір радишаха — так, що Бог своєю волею стоїть понад усяким законом. Йому все можна робити, добре чи зло, але воно вдійсности завсіди є добре саме тому, бо се Бог робить. Бог після їх думки може навіть доброго чоловіка покарати, а злого нагородити. Чоловікови все (кожде діло) присуджене (се т. зв. скрайній фаталізм, від лат. *fatum*, що зн. судьба), а все, що діється в світі, се Бог ділає. — Ясно, що також се поняття противне властивій святости Бога.

З того, що божя воля завсіди згідна з божим розумом, не слідує: що божя воля є несвобідна. Виходить се хочби з аналогії до чоловіка: В чоловіка, який живе після розуму й совісті, воля заодно остається свобідною. Отже подібно й у Бога. В процесі свобідної волі головні є отсі моменти: а) ество, обдароване свобідною волею, може не підлягати чужим впливам; б) може зачинати ділання від себе (отже має спроможність вибору: се чи те ділати?); в) може свідомо продовжати своє ділання до досягнення своєї ціли. — Ясно, що сі моменти в Бога не є виключені через те, що божя воля завсіди в згоді з божим розумом.

2. Святість Бога слідує передовсім з того факту, що Бог, яко Творець, дав людям (вписав у серце) моральні закони. Сі моральні закони а) мають на ціли загальне добро (не роби кривди Богу, не роби кривди людям), отже Бог, якщо зобов'язує людей до ділання доброго, також сам є добрий, і ділає лише добре; б) природні моральні закони (10 заповідей божих) є вічні і незмінні, а се свідчить: що божя воля вічно й незмінно піддається тим самим святим законам.

Годиться завважити, що становище Бога супроти людей є інше, як наше становище супроти інших людей, і тому моральні закони не обов'язують Бога у той самий спосіб, як людей. Так пр. чоловікови не вільно вбивати інших людей, нищити їх майна і т. ин. А Богови се вільно робити, бо він є Творцем і верховним суддею людей, і те,

що людям возьме, може стократно винагородити. Одначе при всьому тому Бог кермується справедливістю і любовю, а не примхою. Повчаючи тут буде аналогія з людського життя: Від робітників може господар вимагати праці, труду, зношення невиноти — в заміну за заплату.

3. Повна святість божя стає ясна щойно з божого об'явлення. „Ніхто добрий, тільки один Бог“, каже Ісус Христос (Мар. 10, 18). Святість Христа, Сина Божого, святість його науки, його добровільна смерть на хресті для нашого спасення найяскравіше свідчать про ті закони, яким піддається божя воля. „Бо так полюбив Бог світ, що Сина свого єдинородного дав, щоби кождий віруючий у нього не погіб, а мав життя вічне“ (Йо. 3, 16).

Могло би здаватися, що вічні муки в пеклі свідчать проти доброти й святости Бога. Однак тут треба мати се на думці: а) Бог дав чоловікови свободну волю, отже той, хто в наслідок свого нерозуміння дістається до пекла, вдійсности сам себе засуджує на пекло; б) вічне пекло свідчить, що Бог, яко повня буття, — щоби так сказати — поважно бере закони буття-життя, а не збувається їх грою. Се значить, що справедливість є одним з основних законів у божому бутті, й вона необхідно домагається собі відповідних діл (задовільнення). А вже при процесі людського спасення Бог навіть сам від себе зажадав діл, які мали заспокоїти вимоги божої справедливости, й сам став чоловіком, та приймив на себе всі муки хрестної дороги... Саме з того божого діла можемо найкраще повчитися: як у Бога любов („Бо так полюбив Бог світ...“) і справедливість нероздільно „зрослися“.

§ 30.

Причини зла в світі.

1. В світі є всіляке зло, як каліцтва, недуги, смерть, взаємне пожирання звірят, трясення землі, війни і т. ин. Се факти, які бодай у першому моменті можуть свідчити проти святости Бога. Могло би здаватися, що Бог, коли допускає до таких фактів, не кермується святими законами, отже а) або він є несвідомий і несвобідний у своїм діланню, б) або він є злий бодай у тому значінню, що властиве жерело всього злого міститься в самому Абсолюті, б) або Бог зовсім не журиться світом (як думали Епікур, Аристотель, Chubb).

З безконечности божого пізнання слідує, що Бог знає все, що діється в світі, однак се знання ще не становить цілого „божого

провидіння“ чито божої журби про світ. Бог не лише знає все, що діється в світі, але після свого свого знання доцільно реагує на всі факти в світі. Ось щойно се становить ціле божє „провидіння“.

Та чи Бог дійсно реагує на всі факти в світі так, щоби завжди досягнути свою святу ціль? — Се виходить а) уже з того, що все в світі з конечности піддане Богу, й мусить сповняти його ціль; б) розважаючи природні моральні закони, приходимо до певного заключення, що Бог є верховним суддею всіх людей. А якщо між людьми діється всяке лихо, хоч Бог спеціально займається людьми, то з того видно, що зло, котре виступає між звірятами, також не може бути свідомством проти загального божого провидіння (яке простягається на весь світ).

Отже треба нам старатися, щоби існування зла на світі якось погодити зі свідомістю та святістю Бога. Як же є причини зла в світі?

2. Щоби могли відповісти на поставлене питання, насамперед мусимо відповісти на квестії: що се зло, а що добро? та: які є роди зла?

Добро — се буття й все те, що скріплює й усовершує буття.

Противнож: зло є все те, що противиться буттю, що його руйнує.

Отже зло не є якимсь спеціальним єством, тільки процесом, де єство позбавлюється того, що для нього потрібне (*malum est privatio boni*). А кожде єство, взате само про себе, є добре (*omne ens bonum*).

Передовсім треба розрізнити фізичне й моральне добро та зло. Фізичне добро й зло відноситься до тілесного світа, моральне — до духового світа. Так пр. фізичним злом є: каліцтва, недуги, голод, смерть... Моральним злом є кождий гріх.

Гріх позбавляє душу її властивого життя, відвертає душу від Бога, унеможливує їй вічне спасення.

Фізичне зло можна поділити на таке, котре має свої причини в природі, та на таке, котре має свої причини в моральному злі — отже в свободній людській волі (наслідки гріхів: ненависти, підступу, злоби, несправедливости і т. д.).

Зновуж те фізичне зло, котре має свої причини в природі, дається поділити на правильне (взаїмне пожирання звірят, стареча неміч, смерть і т. ин.) та неправильне (як каліцтва, трясення землі і т. ин.).

3. Одні з філософів добачують причину всього зла в самому Абсолюті. І так:

1) Пантеїсти, котрі приймають еволюцію в Абсолюті. Ся еволюція не може инакше відбуватися, як тільки включаючи в собі процес фізичного й морального зла (в пантеїстів однак нема властивого морального зла). Сей складний процес намагається висвітлити новочасна „теорія еволюції“ через поняття „боротьби за існування“ (краще розвинене єство перемагає слабше розвинені єства, отже воно остається в буттю, а інші гинуть...).

Вдійсности таке пояснювання фізичного зла криє в собі найбільш разячі абсурди. Якщо і вовк і вівця належать до божого єства, так тоді се є найбільшим абсурдом: що вовк мусить зїдати вівцю, щоби жити — чито: щоб одна часть Абсолюта зїдала другу часть Абсолюта, щоби жити...

Одвіз пантеїстів є оптимісти, інші песимісти. Оптимісти твердять, що зло, яке заходить при еволюції Абсолюта, куди менше від добра; отже еволюція Абсолюта повинна щораз дальше продовжуватись. Песимісти (буддисти, Schopenhauer, E. Hartmann) знов учать, що еволюція Абсолюта, спрочинює куди більше лиха, як добра; отже вона є зла, і повинна повернути назад до того, відки зачалася (де ще не було різних індивідуальних єств, тільки один неособовий Абсолют).

2) Зороастер, як уже знаємо (гл. § 7, 1, 3) г) учив, що є два боги: Ормузд, добрий бог, і Агриман, злий бог, який є причиною всього зла на світі. З огляду на те, що ми вже сказали про Абсолюта (§ 21, 9) 12)), не потребуємо тут збивати сеї науки Зороастра.

3) Плятон учив, що причиною всього зла в світі є матерія, яка є вічна, несотворена (отже вона також є одною частью Абсолюта).

Біля матерії Плятон ще приймав Бога та „вічні ідеї“ (взори всіх єств на світі). Бог „витиснув“ ті ідеї на матерії, і так сотворив світ. Але матерія така несовершенна, що не могла приймати цілої повні „вічних ідей“, і звідси все зло на світі.

Таке розбиття Абсолюта на три незалежні й ріжнородні части противиться єдності Абсолюта. Отже пояснення зла на підставі сього поняття є нестійне.

4. Інші філософи знаходять причину зла не в Бозі, але в сотвореному світі. Так н. пр. Leibnitz розумує: Бог сотверив світ, який тільки був можливо найліп-

ший. А що світ не є ліпший, як є, то тому, що сотворений світ загалом не може бути ліпший.

Оптимізм Leibnitz-а не є узасаднений. Атже Бог сотворив різнородні істства (чоловік, глиста, бактерія...), а не лише самі найсовершенніші. Тай ті менше совершенні не є всі конечні для цілоти земського органічного життя (богато передцотопових органічних форм вигинуло). Всеж таки треба признати, що причини зла мають своє жерело в світі, а не в Бозі. Хочби який світ Бог сотворив, то світ всеж таки був би обмежений у своїх совершенствах (лише Бог є необмежений, гл. § 21, 7) 16)), а коли обмежений, то не був би вільний від усякого зла, бо обмеження — сеж брак, недостача, а недостача — се зло.

Сотворені істства не можуть існувати о своїй власній силі, бо причини свого існування не мають самі в собі. Отже сотворені істства мусять зуживати чужі сили для свого життя, а через те повстає зло для тих іств, яких сили вони зуживають. Тим було би пояснене взаїмне пожирання звірят, старість, смерть і т. ин.

Для сотвореного істства є лише два жерела для черпання сил до життя: Бог та інші сотворені істства. Кожде сотворене істство з конечности черпає свої сили передовсім з Бога. Бог удержує кожде сотворене істство в буттю, й колиб на хвильку відмовив йому тої піддержки, то сотворене істство перестало би існувати. Однак не всі сотворені істства в однаковій мірі черпають сили з Бога: інакше звірята, інакше люди на землі, інакше ангели та святі в небі. Як н. пр земля піддержує чоловіка (чоловік ходить по землі, стоїть на ній і т. д.), але се ще не становить цілого його життя, подібно Бог піддержує сотворені істства на землі; а що більш їм до життя потрібне, се мусять сотворені істства здобути собі на інших істствах.

5. Можна навести й інші причини зла в світі. І так:

1) свободна людська воля є причиною всього морального й всього того фізичного зла в світі, яке має своє жерело в моральному злі (наслідки первородного гріха і всіх людських гріхів). — Коли Бог сотворив чоловіка свободним істством, то він сотворив щось, що можливо найсовершенніше. (Тим то вповні оправдані слова Біблії, що Бог сотворив чоловіка на образ і подобу свою, Бит. 1, 27.) Але в свободній волі саме тому, що вона свободна, включалась можливість, що чоловік не слухатиме Бога, й ділатиме лихо. А за се відповідає вже чоловік, а не Бог.

Вправді, можна би тут закидати: Чомуж Бог не дав чоловікови такого глибокого і ясного знання та святости волі, щоби чоловік ніколи

не грішив? — Відповідаємо: Якщо б се так було, то все, що чоловік діяв би, було б заслугою Бога, а не чоловіка. А Бог — іміся об'явлення — навіть від ангелів жадав заслуг, хоч їх розум і воля без порівняння перевищують людську волю й розум.

2) Фізичне зло є зовнішнім доповненням свободної людської волі та всіх людських діянь, що впливають з тої волі. Чоловік є „вінцем“ земського світа. До його виступу земля приготувалася для нього (творила запаси заліза, золота, срібла, нафти, вугілля і т. д., з чого користає тільки чоловік), а по його виступі земля йому служить. Не є се отже немудра думка, що цілий земський світ сотворений відповідно до вимог людської природи. Потрібнож було чоловікови пізнати „добре й зло“, щоби міг свободно рішатися за добрим; щоби мав нагоду на інших ествах і сам на собі досвідчити наслідки зла; щоби його воля мала можливість вироблятися, щоби його розум мав нагоду напружуватися й усовершеншуватися і т. д. Вкоротці: фізичне зло потрібне для чоловіка і як школа і як кара за злі діла. Вповні слушно висказується Fr. Paulsen: „Без терпіння не було би науки, штуки, не було би навіть ніякого ремесла“. А Л. Толстой каже: „Фізичні терпіння є невідкличною умовиною життя й щастя людей“.

3) Світ мусів бути так сотворений, щоби чоловіка доводити до Бога. Саме для того треба було припустити фізичне зло в плян сотворення.

а) Факти неправильного фізичного зла (як різні каліцтва, трясення землі, повінь і т. ин.) найяскравіше свідчать про се, що світ не є Богом, тільки божим творивом; що Бог не є світові імманентний, тільки трансцендентний. Якщо б Бог був те саме, що світ, якщо б він був імманентний фізичним ествам, то він ніколи не допускав би до виломів з доцільности в природі, отже ніколи не повставали би каліцтва, виродки, елементарні нещастя. А коли се так не діється, то се знак, що світ є лише „божою машиною“, а не самим Богом.

б) Фізичне зло доводить чоловіка до пізнання своєї ціли життя та до прямування до тої ціли. Якщо б земське життя було без усякого зла, то чоловік забув би про Бога й навіть не думав би про друге життя. А так, як є, всяке лихо доскулює чоловікови, й чо-

ловік шукає Бога („як тревога, то до Бога“), стає думати про властиву ціль свого життя, про друге життя і т. д.

В той спосіб існування зла в світі з християнського становища достаточного пояснюється — складно з усіма іншими фактами в світі.

Всеж таки остається для нас тайною: Чому Бог допустив зло в світі аж у такому ступні, коли — безперечно — міг припустити його в меншому ступні? — Але не людська річ — все знати. Навіть у природничих науках на кожному кроці знаходимо проблеми, які нам годі порішити (пр. як гравітація ділає? як переходить енергія з одного тіла на друге? як фізіологічні рухи перекачуються в психічні? і т. ин.). Немудро отже було би вимагати від науки про Бога більше ясности, як від наук, котрі розправляють про фізичні річи.

III. СОТВОРЕННЯ

§ 31.

Світ є сотворений.

1. Загалом можна собі подумати тільки дві можливості: а) або світ становить одно єство з Абсолютом — у тій чи иншій формі; б) або світ є сотворений Богом, і становить зовсім инше та й инакшої природи єство (вдійсности світ є тільки гармонійним збором різних єств, з яких кожде своєю природою різниться від Абсолюта).

З попередних параграфів нам уже звісні майже всі філософичні концепції, які заступають першу можливість. Усеж таки й ті концепції ставлять бодай яку-таку різницю між світом та Абсолютом.

Найменшу різницю між світом і Абсолютом ставлять матеріалісти. Пантеїсти вважають світ тільки за „одно з двох лиць“ Абсолюта, або тільки за „повірне лице“ Абсолюта (Елєати).

Треба нам ще згадати т. зв. еманационістів (індійська Веда, неоплатоніки: Плотин в III. ст. по Хр.). На їх погляд Абсолют виділив зі себе світ — властиво: різнієства, з котрих світ складається. (Вираз еманация походить від лат. *emanare*, що зн. випливати). В той спосіб світ становлять єства, які є різні від Абсолюта.

Також Аристотель (в III. ст. пер. Хр.) заступає сей погляд, що світ не є те саме єство, що Абсолют. Однак Аристотель властиво лише на свій спосіб повторює звисний нам уже погляд Платона. Платон учив, що матерія є вічна (*ens a se*). Аристотель уважав сю вічну матерію за чисту спромогу (*potentia*), і з неї виводить цілий світ. А що матерія, понята яко чиста спромога, не може існувати без свого доповнення (*forma rei*) чинт здійснення (*actus*), то Аристотель учить: що світ є вічний.

Одначе всі ті концепції мають те спільне, що а) матеріял, з якого світ складається, в сей чи той спосіб є взятий з Абсолюта; б) а в наслідок сього — єства, які творять світ, мають таку саму природу, як і Абсо-

лют (хоч і не цілу); в) отже світ не повстав з нічого, і тому не є він сотворений у християнським значінню.

2. Коли кажемо, що світ є сотворений, то твердимо: а) що світ є зовсім иншим єством, як Абсолют; б) що єства, які творять світ, мають зовсім инакшу природу, як Абсолют; в) що матеріал, з якого вони зложені, не є взятий з Абсолюта; г) що вони сотворені з нічого (*ex nihilo objecti*); д) що вони повстали не без усякої творчої причини, але саме діланнем наймогучішої причини загалом — творчим діланнем Бога.

3. Вже з попередних параграфів знаємо, що всі аргументи промовляють за тим: що світ є сотворений; що він не є Абсолютом, тільки ділом Абсолюта. Свідчать про се: поділеність світа на різні єства, виломи з доцільности в природі, фізичне й моральне зло і т. ин. А думка про єдність світа з Абсолютом ніяк не може остоятися. В слідуючих параграфах ми ще спеціальними аргументами докажемо те саме.

Думку про сотвореність світа треба вважати за обявлену. В старинному світі не стрічаємо її ніде инде, лише в ізраїльському народі. Та й тут вона удержується не силою розумових доказів, тільки силою віри. Ся думка найбільш парадоксальна (позірно абсурдна). И саме тому без порівняння легше було філософам твердити: що загалом ніщо не може повстати (Елвати), як те: що світ повстав з нічого.

§ 32.

Можливість сотворення.

1. Тому, що сотворення позірно видається абсурдним — так, що поганські філософи не могли навіть подумати собі його, а всі атеїсти його відкидають, треба нам передовсім відповісти на квестію: Чи сотворення загалом є можливе? Чи воно не противиться нашому розумови? Поставлену квестію, щоби на неї як слід відповісти, треба поділити на такі дві: а) Чи Бог може сотворити таке єство, котре було би різним від нього єством і мало би відмінну природу? б) Чи Бог може сотворити єство з нічого (*ex nihilo objecti*)?

2. На першу квестію так відповідаємо: Ёство такої самої природи, як його причина, повстає в світі таким діланнем, котре ми називаємо родженням. При родженню є сущні сі моменти: а) родженням повстає нове ёство, ріжне від своєї причини (дитина — родичі); б) те нове ёство має таку саму природу, як його причина (лев родить льва, чоловік чоловіка і т. д.); в) цілу свою природу дитина дістає від своїх родичів, однак родичі тим нічого не тратять зі своєї природи (лев-родич остає далі правдивим львом, чоловік чоловіком і т. д.).

В Бога не є можливе таке родження, щоби тим повстало нове божє ёство, відділене від Бога-родителя. А вже неможливий є другий Бог (§ 21, 12).

Обявлення говорить нам про імманентне божє родження: Бог Син се те саме божє ёство, що й Бог Отець. Тільки під оглядом особовим є ріжниця між Богом Отцем, Сином і Св. Духом. Коли зв'язимо на те, що особа опреділюється головнo з огляду на розумність чи то свідомість ёства (особа се „субстанція розумна“), то три особи в Бозі могли би ми повати як потрібну свідомість одного й того самого Бога. Бог Отець — се божє свідомість під оглядом божого буття (тому Бог Отець є першою особою); Бог Син — се божє свідомість під оглядом божої мудрости чи то божого пізнання (тому Син Божий називається Словом, Мудрістю Божою); Бог Дух Святий — се божє свідомість під оглядом божої волі й чуття (тому Св. Дух уходить за вершок божої святости).

Крім процесу родження в природі є ще й такого рода діланне, де наслідок має инакшу природу, як причина. Так пр. коли чоловік вирізьбить статую, намалює образ, зладить якусь машину, то статуя, образ, машина мають инакшу природу, як чоловік; і знаходяться вони поза межами людської природи — себто: не становлять одного ёства з чоловіком.

А якщо чоловік може такі діла робити, то як відмовити чогось подібного Богови, котрий має без порівняння більші сили, ніж чоловік? Отже нема в тому нічого нерозумного, коли признаємо: що Бог може сотворити ріжні від себе ёства, які істнуватимуть поза межами божої природи й будуть зовсім відмінної природи, як Бог.

Насувається тут одна трудність: Бог є безконечний, а сотворені ёства мали би знаходитися поза межами його природи. Як се можливе? — Вдійности всі ёства на свій спосіб знаходяться в Бозі, як Ап. Павло каже: „Во ми в нїм (у Бозі) живемо і рухаємось і єсьмо“ (Діян. 17, 28). Однак сотворені ёства постільки єзовмі Бога, що не творять з ним одного ёства. Так пр. ми є в просторі, в воздусі, а не творимо з тими річами одного ёства.

3. Головна трудність у поняттю сотворення полягає на тім, що Бог сотворив світ „з нічого“. Чи загалом щось такого можливе?

Елеати в той спосіб доказували, що загалом ніщо не може повстати: Якщоб мало щось повстати, то воно мусіло би повстати або з того, що вже є, або з того, чого ще нема. Але з того, що вже є, не потребує щось щойно повставати, бо се вже єствує; а з того чого ще нема, ніщо не може повстати, бо „з нічого ніщо“ (ex nihilo nihil). — Однак отся аргументація не є стійна. В першій припадку протилежно змішується два поняття: а) те, що вже єствує, й б) те, що щойно мало би повстати з того, що вже єствує. Атже з того, що вже є, може повстати щось нового: так н. пр. зі старого зерна повстають нові зерна; від родичів родяться діти. Другий знов припадок уявляє лише людські (чито загалом сотворені) сили, але не уявляє божих сил.

Чоловік мусить мати якийсь підклад (сяку чи таку матерію), коли хоче щонебудь зділати (пр. вирізбити статую, намалювати образ, зладити машину). Й тому в відношенню до людських сил се правдиве, що „з нічого ніщо“. Але чоловік є обмеженим єством, залежним від зовнішньої причини в своїм існуванні (§ 20, 2). Отже се вповні послідовне, коли чоловік подібно залежний також у своїм діланню: він не може зачинати свого ділання від нічого, чито без усякого чужого підкладу.

А Бог незалежний у своїм існуванні (причину свого існування він має сам у собі), отже послідовно він незалежний також у своїм діланню: він може зачинати своє діланне від нічого, чито без усякого чужого підкладу.

Отже засада „з нічого ніщо“ не є правдива в відношенню до Бога. Бог має безмежні творчі сили, й тому він може зділати те, що неможливе для людей.

4. Коли кажемо, що Бог сотворив світ з нічого, то сього не треба так зрозуміти, що матерія та сили, які утворюють світ, „вискочили“ з нічого на божий заклик (на божє слово). Не могли вони „вискочити“ з нічого, бо їх там не було, бо ніщо також для Бога є ніщо.

Отже в тім значінню також у відношенню до Бога правдива є засада, що „з нічого ніщо“. Значить, що Бог не взяв „з нічого“ тих сил, які утворюють світ.

Атеїсти саме в той спосіб поймають сотворенне, й тому вони його відкидають. Алеж се хибне поняття.

Звідки отже Бог узяв ті сили? Звичайно кажемо, що Бог їх не взяв ні звідки, що він їх сотворив. Та що се

значить: що Бог їх сотворив? — Поза Богом не було нічого. А річи не могли повстати без нічого, без ніякого вкладу творчих енергій. Звідки отже той вклад енергій узявся? Міг він походити тільки від Бога (бо нічого іншого, крім Бога, в буттю не було). Отже виходить: що всі сили, які творять світ, Бог таки взяв сам зі себе, а не з нічого.

Могло би здаватися, що ми тим твердимо те саме, що й пантеїсти. Але тутже починається розстайна дорога між нами й пантеїстами.

Подробиці нашого погляду такі: а) Бог дійсно взяв сам зі себе всі сили, які світови дав; б) і тому світ усе, що має, від Бога має; в) одначе Бог тим нічого собі не уймив; г) і тому світ не є ніякою частию Бога, тільки ділом Бога; д) світ повстав трансцендентним божим діланнем — се значить, що ці сили, які становлять світ, у Бога не були такими самими, якими вони є в світі, але „виходячи“ з Бога, вони трансформувалися (так пр. матерія в Бога не була матерією, тільки вічна божя духовна енергія, коли „виходила“ з Бога, „перекинулася“ в матерію).

Мусимо притому завважати, що деякі наші вирази, тут ужиті, не є вповні вірні для означення процесу божого творення, й тому ми їх дали в знаки наведення.

5. Конець-кінцем усі труднощі, що насуваються при поняттю сотворення, зводяться до тої одної: Як се можливе, щоби Бог усе, що світови дав, узяв зі себе, а собі нічого не уймив?

При розважанню сеї квестії ми цілковито здані на анальоґії, які знаходимо в світі.

Знаємо вже, що при процесі родження родичі дають дитині цілу природу, хоч зі своєї власної природи вони собі тим нічого не уймають. Се не є зовсім відповідна анальоґія для розв'язання нашої квестії, бо ж родичі дають дитині таку саму природу, яку самі мають, а Бог світови дав инакшу природу, ніж сам її посідає. Всеж таки сей примір свідчить, що можливе є в буттю, щоби причина дала наслідкови все, що наслідок має, а однак, щоби причина тим собі нічого не уймила. Відповіднійшою буде така анальоґія: Все, що є розумного в якійсь машині, різьбі, малюнку (плян, доцільне оброблення частий та доцільний уклад тих частий), є ділом людського розуму. Все те розум „викинув“ зі себе, і „передав“ матерії, з якої

зладжена машина, малюнок, різьба. Розум притому не передав тій матерії ніякої своєї „частки“, й нічого собі не уймив. Що більше: він тим ще більш збогатив себе. Розумове діло в машині, в малюнку, в різьбі не має тої самої форми (природи), яку мало в самому розумі. Отже розумова енергія, „виходячи“ з розуму, трансформувалася, й стала в світі инакшою, аніж була в розумі. Ми також тут даємо деякі вирази в знаки наведення, бо вони не є властиві. Як у розумі одна думка не є біля другої, ані в ній, а всеж таки є різні думки, так розум у дійсности не „викидає“ з себе свого пляну, а всеж таки вся доцільність, яка є в машині, походить від розуму.

Людська душа з усіх єств, які ми знаємо, найбільш подібна до Бога. Й тому в її таємних, невисказано дивних діланнях маємо найкраспі взори, котрі нам бодай анальогічно можуть розяснити тайни божого єства й ділання.

Колиж ще пригадаємо собі, що Бог може зачинати своє ділання від нічого — чито: що Бог може витворити ціле єство, а не лише новий лад між готовими вже єствами (чоловік тільки се може витворити), то зрозуміємо, що Бог дійсно може так ділати, що дає ціле існування новому єству, хоч у дійсности нічого собі не уймає.

Leibnitz учив, що всі єства, які були й будуть на світі, Бог сотворив нараз у первовіці; а ті єства в своїй порі тільки виступають з попередного свого укриття, й зачинають жити. Вдійсности однак нема ніякої рації, щоби так обмежувати божє творення. Якщо Бог міг колись-раз творити, то він може се й нині.

§ 33.

Органічні єства є сотворені.

1. Розвій природничих наук нині є в такому стані, що зовсім легко й незбито можна доказати сотвореність органічних єств на землі.

Одначе се не було так завсідн. Аристотель думав, що світ — такий, який він нині — є вічний. Не знали ще тоді люди, що багато різних родів звірат і рослин уже давно вигануло, а спостерігали лише се, що гинуть осібняки, але роди остають. З того Аристотель заключав, що роди органічних земських єств є вічні.

Найбільший середньовічний християнський філософ, св. Тома з Аквіну (в XIII. ст.), учив, що природним розумом годі доказати:

що світ в сотворений у часі. На його думку люди про се можуть довідатися тільки з божого об'явлення.

А ми нині, по відповідних відкриттях природничих наук, навіть не маємо потреби доказувати: що наш земський світ мав свій початок та що матиме й свій кінець. Се уходить нині за певний факт (з не за якусь теорію).

Перед тисячами літ не було чоловіка на землі; перед кількома мільонами літ не було ссавців, птахів, риб і т. д.; перед кільканайцятьма мільонами літ не було навіть рослин. Був час, коли наша земська куля була так сильно розжарена, як тепер сонце. А така гаряч убиває всякий зародок життя.

Звідки отже взялось на землі життя? Загалом можна собі подумати лише дві можливості: а) Або органічне життя з'явилося на землі процесом самородства (*generatio aequivoca*) — тобто: по остудженню земської кори неорганічна матерія на деяких місцях якимсь щасливим збігом обставин перекинулася в органічну. б) Або життя на землі не в земського походження.

2. Слід нам займитися першим питанням: Чи самородство можливе?

В давнині вчені (н. пр. Аристотель, св. Тома з Аквіну) приймали самородство, як безсумнівний факт, тільки що обмежували його до вств низших родів (червів, мух, жаб — тощо).

Бачили люди, що пр. у яєсі „без нічого“ з'являються черви, й з того заключали: що ті черви повстали процесом самородства. Простий нарід ще й до нині вірить: що комарі і блохи повстають з пороку, жаби з болота і т. ин.

Однак спеціальні дослідження з тієї справи виказали цілковиту нестійність сеї наївної віри. Вже William Harvey († 1658), на підставі своїх дослідів над розмножуванням живих вств, поставив був засаду „*omne vivum ex ovo*“ („вське живе з яйця“ береться). Та без огляду на се віра в самородство тревала в науковому світі до 1862. р., тільки що її обмежувано щораз до простіших та дрібніших організмів (інфузорій, бактерій, мікробів). Наведеного року Louis Pasteur на засіданню париської академії виконав славні свої експериментації над розмножуванням бактерій, і незбито виказав, що також бактерії вповні підлягають за-конові „*omne vivum ex ovo*“. Наконєць стверджено, що також клітини підлягають такому самому за-конові. „При

повставанню клітинової теорії“, як пише Oskar Hertwig*), „думка про самородство через якийсь час навіть спинювала її розвій, бо після поглядів Schleiden-a й Schwann-a**) нові клітини в людськiм та звірячiм тiлi начеб мали повставати через свого рода кристалізацію з відживляючого плин у внутрі або зовні матірньої клітини (отже через самородство). Щойно завдяки мозильній праці й знаменитим експериментам Muhl-a та Naegeli, Remak-a, Kölliker-a й Virchow-a й багатьох инших дослідників узнано, яко загально обявлюючий закон, ту правду: що клітини розмножуються виключно родженням дорогою ділення“. Отже стару правду поширено на весь органічний світ, і так її сформульовано; „omnis cellula ex cellula“ („всяка клітина з клітини“).

Дивна річ, що віра в самородство вдержувалася так довго, доки властиво була непотрібна. А коли через видвигнення теорії загальної еволюції***) стала вона потрібною, яко основний камінь, саме тоді природничі відкриття вказали, що вона вповні безпідставна.

З другої сторони: хоч нинішня хемія знає всі матеріяльні складники пр. курячого яйця, пшеничного зерна, клітини людського тіла, то в хемічних лябораторіях не вдалось витворити ні одної живої клітини. Як не є в людських силах сотворити хочби лиш один матеріяльний атом, так само не є в людських силах витворити хочби лиш одну живу клітину.

Колиж собі ще пригадаємо, що органічні єства різняються від мертвої матерії тим, а) що вони родяться (отже повстають нові осібняки, яких передтим не було), б) що вони гинуть, в) що вони ростуть, г) відживляються, д) що вони мають змогу автоматичних рухів, е) що вони доцільно збудовані й ту свою будову передають своїм нащадкам, — коли собі все те пригадаємо, то мусимо твердити: що між живою і мертвою природою є непромостима пропасть. Наведемо ще слова Hertwig-a:

*) Oskar Hertwig (директор анатомічно-біологічного інституту в берлінськiм університеті): *Rozwój biologji w XIX. stuleciu* (переклад з німецького), Warszawa 1914. Стр. 8—9.

**) Це творці клітинової теорії. Мафтей Schleiden (1802—1881), Теодор Schwann (1810—1882).

***) Сю теорію перший видвигнув Іван Lamarck (1744—1829), а Кароль Darwin (у своїй книжці „Про повстання відмін“, що появилася 1859 р.) старався її більш зраціоналізувати.

„Загалом можна сказати, що помимо всього поступу природничих наук пропасть між живою і мертвою природою, замість щоби поволі заповнювалася, стається чимраз глибшою й ширшою“.*)

Природничі науки відкрили, що земська куля спершу була в розжаренім газовім стані. А що сильний огонь раз на завсіди вбиває всякий зародок життя, то спиняємося перед квестією: Звідки отже взялись перші органічні ества на землі? — І мусимо відповісти: що життя на землі не є земського походження. Своє жерело, свою причину воно має не в матеріяльних елементах, з яких земля складається, але десь поза землею.

3. Але звідки могло життя примандрувати на землю? Деякі вчені, як Helmholtz, Arrhenius, підносили гіпотезу: що життя могло на землю передістатися з інших планет чи навіть з інших сонішних системів. Однак ся гіпотеза вповні безпідставна, бо а) вона тільки відсуває проблему, але не розв'язує її (звідкиж узялося життя на інших планетах?); б) середники, які мали би перенести початки життя на землю, вдійсности не видержують критики; в) ціла та гіпотеза домагається правдивости теорії еволюції, яко свого доповнення, а ся теорія, як побачимо, також не видержує критики.

Якіж се мали би бути середники?

На думку одних: метеори (окрухи з розбитих планет). Алеж метеори в наслідок опору воздуху розжарюються до білости, отже колиб і були на них якісь зародки життя, то мусіли би через те згинуті. — На думку інших (Arrhenius) дрібні зародки життя мали би кружити по вселенній („пан-спермія“), і сонішні проміні мали би їх перенести на землю... В тій концепції ще більш фантазії. Атже в просторах вселенної володіє майже абсолютне зимно (-273°), а се так само смертоносне для організмів, як і велика горяч. До того: ультрафіолетні сонішні проміні вбивають дрібні організми. А ще до того — се квестія: чи сонішні проміні могли би переносити ті зародки? На всякий спосіб сі зародки могли би бути тільки якимись мікробами (бож пса, коня, чоловіка такі середники не могли би перенести).

*) Тамже, стр. 9.

А з тих мікробів процесом еволюції мали би на землі розвинутися всі роди звірят, які до нині жили на землі.

Так ціла ця гіпотеза цілковито паде. Який отже вихід? W. Thomson (Lord Kelvin), найвизначніший фізик у XIX. ст., не вагався визнати (хоч за те нападали на нього по часописах): „Наукові досліді початку й розвою життя на землі необхідно змушують чоловіка до признання Бога, від якого походить перше життя на землі“.*)

4. А хто не хоче сього ясного заключення приймати? Для сього не остає иншого виходу, як всупереч усьому приймати самородство. Ernest Haeckel, один з чільних новочасних матеріялістів-еволюціоністів, так висказується: „Хто не приймає теорії самородства, той мусить згодитись на чудо сотворення світа „Богом“.**) Virchow (на зїзді природників у Монахії 1877 р.) визнав, що „наука не знає ні одного позитивного факту, котрий ствердив би, що самородство колинебудь приключилося“, однак zarazом заявив, що він і даліше придержуватиметься сеї гіпотези, бо ж „се ясне, що, хто не хоче признати існування Сотворителя, той мусить загадку: як повстало життя, розв'язати в дусі теорії самородства“.

Се зрозуміле, що приклонники самородства запонадливо шукають якогось такого організму, що повстав би процесом самородства. В своїм часі Huxley оголосив був світови, що йому вдалося знайти такий організм у морському намулі, який прозвав він (в честь Haeckel-a) „Bathybius Haeckelii“. Однак по якомусь часі таки сам Huxley переконався, що відкритий ним „Bathybius“ є тільки галаретовим гіпсом.

Не остається отже приклонникам самородства нічого иншого, як приймати: що вдійсности нема ніякої різниці між мертвою і живою матерією — що всяка матерія є жива... А тим вони суперечать досвідови на цілій лінії.

Зрозуміле також се, що вчені, переняті духом „натуралізму“, за всяку ціну хочуть розв'язати всі загадки буття-життя натуралістично. Й тому вони не хочуть признати сотворення — сотворення се для них чудо. Та вдійсности також самородство є чудом, бо ж воно перевищує сили природи й суперечить йому весь наш досвід. Коли отже натуралісти заявляються за самородством, то не тому, начеб воно було розумово яснійше та правдоподібнійше, як сотворення,

*) Цитат узятий з книжки: Apologetyka podręczna, opracował ks. St. Bartynowski T. J. Kraków 1918. Стр. 37.

**) *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, 1872. Стр. 309.

тільки тому, що їх психічне розположення вороже Богови, а віддане „натурі“.

Яконебудь дорогою йдемо в природі, то завсіди доходимо до початків, які є зовсім инакшої природи, як їх наслідки. Так фізичні **єства** мають причину свого буття зовні себе, але їх перша причина є „ens a se“ (§ 20). Органічні **єства** родяться одно від другого, але їх перша причина має життя сама з себе. Навіть у логіці стрічаємо аналогічний процес: не мали рації старинні скептики, коли голосили, що правдивість кожного осуду треба доказати другим осудом — і так у безконечність (*regressus in infinitum*), бо маємо також такі осуди (аксіоми, засади), котрі рацію своєї правдивості містять самі в собі (п. пр. $A=A$), і ними доважуємо правдивість усіх інших осудів.

§. 34.

Матерія є сотворена.

1. Ціла старина вважала матерію за вічну, й не мала ніяких природних доріг, щоби довідатись про її сотвореність. А розвій природничих наук у 2. половині XIX. століття видвигнув такі факти, на підставі котрих му с и м о заключати: що матерія є так сотворена, як і органічні **єства**.

Таким способом розвій природничих наук поставив нас о один крок ближше до Бога і дав як найкрасше оправдання обявленому поняттю про сотворення світа (гл. §. 31, 3).

Грецький філософ Геракліт (у V—IV ст. пер. Хр.) учив, що цілий світ повстав з правогню процесом гуснення; по означеному часі знов цілий світ розложиться в правогонь — і так се має йти в безконечність: зі свого попелу — наче той фенікс — світ наново повертає до життя — відмолоджений. Подібно вчили й інші грецькі філософи (Емпедокль).

В подібний спосіб уявляв собі вічне автоматичне відроджування світа німецький філософ Immanuel Kant († 1804) та й многі інші. По означеному часі всі тіла нашої планетарної системи мали би впасти на остуджене вже сонце, й тим спричинити таку кальоричну енергію, що ціла маса замінилася би в розжарений газ, яким була й тоді, коли зачався творити нинішній наш планетний світ. І так се мало би йти в безконечність — через цілу вічність.

Алеж нинішня фізика таку можливість виключає. Змушені се нині признати навіть ті вчені, котрі (не хочачи

признати Бога) за всяку ціну хотіли би ратувати поняття про вічне автоматичне відроджування світа. Так пр. Svante Arrhenius висказується: „Перед природничою критикою та величава уява Kant-а розпливається в ніщо... Досвід нас змушує до заключення, що вічний рух, сполучений з виконуванням праці на землі й загальом у сонішному укладі, є неможливий“^{*)}.

Нинішня фізика знає такі закони, на підставі котрих виходить, що перпетуум мобіле є неможливе. А з того слідує, що матеріяльний світ годі поняти яко перпетуум мобіле. Із цього знов слідує, що матерія сама собі не вистарчає, але ще треба приймати якусь зовнішню (позаматеріальну) причину, котра дала матерії всі потрібні сили до витворення механічного світа.

Тою причиною може бути тільки Бог. А після нинішніх фізикальних понять „дати матерії всі потрібні сили до витворення механічного світа“ се значить стільки, як: сотворити матерію. Отже Бог сотворив матерію.

Виходить се також з аналогії до органічних еств: Коли Бог міг сотворити органічні ества, які своїми силами далеко перевищують матерію, то він міг сотворити також матерію. З другого боку: матерія сама про себе свідчить, що її треба поняти яко сотворену. Отже Бог дійсно сотворив матерію.

Тим у світ не вводимо нічого нового, що не мало би в досвідному світі своїх взорів. Бог не є матеріяльним еством, і не відноситься до світа так, як пр. сонце до землі, але становить внутрішній (невидимий) принцип світа, як пр. душа є внутрішнім принципом тіла. Якщо Бога називаємо „зовнішньою причиною світа“, то се значить лише стільки, що Бог є зовсім иншою субстанцією й природою, як світ, — але не значить се, начеби Бог існував десь поза світом (Бог є на кожному місці).

2. Фізика ствердила незнищимість матерії й незнищимість енергії, одначе помимо того матеріяльному світови грозить неминуча „смерть“ — застій усякої праці через утрату тепла. Се повільне трачення енергій, здібних до праці, Clausius назвав „ентропією“. Ентропія світа слідує з того простого фізикального закону, що енергія тепла сама зі себе стремить від горячих тіл до

^{*)} Svante Arrhenius: *Obraz wszechświata w dziejach ludzkości* (переклад зі шведського) 1912. Стр. 187 і 163.

зимних, і так вирівнює різниці в температурі. А калорична енергія, яку треба вважати за властиву причину цілого уформування матеріального світа (завдяки їй матерія поділилася на різні частини, потворилися різні небесні сонця, планети, завдяки їй можливе є органічне життя і т. ин.), може сповняти працю лише доти, доки у всеселенній володіють різниці в температурі. (Калорична енергія сповняє працю лише в той спосіб, що переходить від горячих тіл до зимних.)

Наслідком сього є поступенний розвій світа в тому напрямі, що всяка енергія замінюється в молекулярну енергію та що різниці температури в цілій вселенній мусять вирівнятись. Коли се станеться, всякий рух, з виїмком молекулярного, мусів би перестати, всяке життя мусіло би згаснути. Була би се правдива пірвана, про яку мріяли індійські філософи. Clausius назвав той стан смертю світа. “*)

Сього стремління світа до смерти не можуть відвернути евентуальні зударі небесних тіл. Замість того (т. є. замість зудару планет із сонцем, як се Кант приймав) приймає Kroll (1877), що для відродження первісної імлі мусіли би зударитися два сонця. Одначе після сього погляду, за котрим пішло багато пізнійших дослідників, як Ritter, Herz, Braun, Bickerton і Eickholn, доходить до заключення: що ціла вселенна стремить до того, щоби зібратись в одну темну зимну масу“.**)

Така — в правдивім значінню мертва — маса вже не матиме змоги рушитися з місця, розжаритися і т. д. А з того виходить, що матерія також у первовіці світа не містила в собі такої спромоги, але отся спромога була їй дана іззовні.

Не могла матерія від вічності істнувати в стані остудження, бо якже нараз — у первовіці світа — мала би сама з себе перекинутися в стан розжарення? Не могла вона від вічності істнувати в стані розжарення, бо енергія тепла самочинно випромінює (розсівається). Не могла матерія сама з себе періодично переходити зі стану остудження в стан розжарення, а зі стану розжарення в стан остудження — й так у безконечність.

*) Svante Arrhenius, стр. 147—148.

**) Тамже, стр. 149.

Отже виходить, що матеріяльний світ в ніякий спосіб не міг існувати від вічності, але мав свій початок — був сотворений у часі.

Поскільки фізикальні закони, з котрих слідує ентропія світової енергії, є певні, то також сотворення матерії є певне. Arthenius про це так висказується: „Колиб дійсно вселенна стреміла до такого стану (т. є. до своєї смерті), то в протязі нескінчених віків свого існування мусіла би вже його осягнути. Але що щодня бачимо, що світ ще не підпав такій тяжкій долі, то мусіли би ми заключити, що засада вічності не є правдива, та що світ не існує від вічності, але противно: мав початок, то значить: був сотворений з нічого і тоді повсталала зарівно матерія, як і енергія“.*)

3. Якже супроти того боронити вічності світа й несотвореності матерії?

Для старинних філософів тут не було труднощі. Вони бачили, що привидна небесна ціvkуля та всі небесні світила (сонце, місяць, зорі) завжди остаються такі самі, й на підставі тих поверховних дослідів ті філософи утворили собі поняття „небесної матерії“ (materia coelestis), якій приписували вічність та незмінність.

Але ми нині (на підставі дослідів телескопом та спектральною аналізою) знаємо, що матерія цілої вселенної є однородна. І коли матерія нашої планетної системи не має в собі тої спромоги, щоби становити *regretum mobile*, то так само матерія цілої вселенної.

Та хто не хоче признати Бога й сотворення, сей мусить вишукати якусь „рацію“ для вічності світа, хоч вона й не видержує критики. Так згадуваний Arthenius пише: „Не остає нічого иншого, як приймати, що в безконечному просторі є також безконечно багато зізд“.**)

А коли небесних тіл є безконечно багато, то їх енергія, здібна до праці, ніколи не зможе вичерпатися... Алеж, як уже знаємо (§ 20, 2), здійснене безконечне число — се абсурд.

Зновуж Herbert Spencer без усякого узаasadнення приймає думку старинних грецьких філософів т. зв. гільозоїстів (*ύλη* — матерія; *ζωή* — життя), що матерія підлягає двом основним процесам — збиранню (гусненню) й розпорошу-

*) Тамже, стр. 148.

**) Тамже, стр. 143.

ванню (рідненню), які чергуються один за другим. „Коли матерія скупчується, рух розпорощується; коли рух абсорбується, матерія розпорощується“. Сей „закон“ вповні довільно видуманий. Якщоб він був правдивий, то небесні тіла, що вже зовсім остуджені (як н. пр. місяць нашої землі), повинні би самочинно перетворитися в розпалену імлу.

Причину світа без сумніву треба поняти як *perpetuum mobile*. Мусить вона бути в спроможі зачинати ділання сама від себе. Алеж взір такої природи знаходимо не в інертній матерії, тільки в людській душі (гл. § 40). Отже творча причина мусить бути духової природи. Ось сею дорогою доходимо до того самого, до чого ми доходили иншими дорогами: що Абсолют є свідомим духом, а весь світ є його ділом.

Теорія еволюції.

§ 35.

Виложення еволюційної теорії.

1. Теорію еволюції можна поняти то вузше, то ширше. Ті, що розуміють її в вузшому значінні, приймають: що Бог сотворив перші зародки життя на землі, а з тих зародків поступово розвинулися всі роди органічних істот. Зновуж ті, що розуміють еволюцію в найширшому значінні, приймають самородство. Отже теорія еволюції в ніякому випадку навіть не береться пояснювати загадки про перші початки життя на землі. Вона приймає найпростіші організми, й хоче засувати лише се: як повстали різні роди органічних істот?

Поскілки теорію еволюції так модифікується, що перші зародки життя на землі вважається за сотворені, то вона не противиться релігії. Тоді вся доцільність, яка є в природі, походить від Бога; весь розвій різних органічних форм був у божім пляні сотворення — пр. так, як є в божім пляні, щоби з ембріона розвинулась повна форма ор-

ганічного ества. А як у дійсности повстали різні роди органічних еств: а) чи вони були сотворені всі нараз, або поступенно; б) чи були сотворені яко вже готові ества, або лише в своїх зародках; в) чи кождий рід був сотворений осібно, або може один рід перекидувався в другий — се властиво не релігійні kwestії, тільки природничі, й мусять бути поршені на підставі природничих дослідів.

Поскілкіж теорія еволюції відкидає божє сотворення, і основується на самородстві, то вона наскрізь противна релігії, й служить атеїстам як забороло проти релігії. В такій своїй формі вона намагається зясувати природну доцільність без доцільности (тільки механічними випадковими причинами). Й викликати в чоловіка таке переконання, що віра в божє сотворення непотрібна, бо дивну доцільність в органічному світі можна пояснити собі випадковістю...

Ось тому в обороні релігії треба нам дещо точнійше приглянутися тій теорії, й виказати її безсильність.

2. Теорію еволюції перший систематично сформулував Lamarck в р. 1809. Головну причину при зміні органічних форм він бачив в уживанню, або в неживанню відповідних органів. Продинокі органи в наслідок їх уживання скріпляються і усовершуються, а в наслідок неживання нидіють.

G.St. Hilaire в р. 1830. виступив з поглядом, що головну причину повставання нових органічних родів (відмін) становлять зовнішні середники, як вплив світла, тепла, зимна, вохкості, зміна поживи, способу життя і т. ин.

Карло Darwin в р. 1859. виступив з теорією, після котрої головним середником при повставанню нових органічних родів (відмін) є т. зв. „природний добір“ через „боротьбу за існування“. Він властиво сполучив оба погляди своїх попередників, і ще до того підніс функцію „одідичування“ прикмет. Органічні ества мусять змагатися, щоби вдержатися в життю в нових обставинах. А вдержуються з них тільки ті, котрі найкрасше застосувалися до нових обставин; инші мусять згинуті (ось се „природний добір“). Входить тут під увагу також „половий добір“: найкрасше розвинені звірята вибирають собі тільки подібні до себе звірята иншого полу. Потомки з таких родичів уже через уродження одідичують красші сили (органічні форми, здібности), набуті через своїх

родичів. — Виходить із того всього, що доцільність в органічних формах властиво витворили зовнішні випадкові причини, а не доцільні внутрішні детермінації, які походять від Творця.

До розвою теорії еволюції (в атеїстичній її формі) по Darwin і причинилися головню Huxley, Hæckel і Herbert Spencer (який з тої природничої теорії зробив метафізичну — себто: простягнув її на ціле буття й на всі прояви).

Однак теорія еволюції до нині знаходиться в стані невикінчення. Між її прихильниками нема загальної згоди, але кождий більш думаючий ставить свої гіпотези, і відкидає се й те з чужих тверджень. Тому то є різні відміни еволюційної теорії.

Ясно, що таке невикінчення якоїнебудь теорії свідчить про її слабкість, непевність. Така теорія має лише таке значіння, що щось на річ може й бути, але воно показує не є беззакиду сформульоване, а тому те, що теорія твердить, не може уходити за певну правду.

3. Коли зібрати головні твердження еволюціоністів, то вони так представляються:

1) Роди органічних єств повстали тою дорогою, що один рід розвинувся з другого (пр. ссавці з птиць).

Одні з еволюціоністів приймають, що всі органічні роди (як рослини, так звірята) розвинулися з одної первісної клітини або бодай з одного роду первісних клітин. Се т. зв. монофілетична еволюція (*μόνος* — один; *φύλω* — лябати), яка для атістів більш підхожа. Другі знов оспірюють сього рода еволюцію (так Boveri, Hertwig, E. Wasmann, Wettstein, Steinmann, Koken, Diener і ин.), і приймають поліфілетичну еволюцію — себто: розвій з многих первісних органічних форм (Богом сотворених).

2) Розвій відбувається в той спосіб, що з низших (простійших) форм розвиваються висші (совершенніші) форми.

Одні приймають розвій без усяких меж (на підставі того витворив Nietzsche фантастичне поняття „надчоловіка“; другі — лише до означених меж.

3) Розвій після одних відбувається безнастанно й непомітно — в довгих міліонах літ; після других відбувається „скоками“ — нагло і лише в означених часах.

4) Природи родів органічних єств на думку одних постійно хиткі. Се значить, що з кожного роду ни-

вишних органічних еств в кількох мільйонах літ розвинеться, або бодай може розвинутися якийсь новий рід.

Інші обмежують сю хиткість до спеціальних родів, часу (так пр. до первовіку землі).

5) Причини розвою (задля котрих старий рід перетворюється в новий) різні автори наводять різні (як се ми вже вгорі подали).

Для атеїстичного погляду зовнішні чи то загалом механічні причини більш підхожі. А що Darwin приписував головне значіння саме тим причинам, тому теорія еволюції в його сформулюванню стала такою голосною в світі.

4. Кожда теорія є видумкою (здогадом), що має нам пояснити спеціальні факти, які служать для неї мов підстава. Також теорія еволюції має свої підставові факти. Ось вони:

1) Природничі науки відкрили, що роди органічних еств не заявили на землі всі нараз, але слідували одні по других. Сей порядок точно годі усталити, однак він у головному згідний з тим, який наводить св. письмо: рослини — найнижші живі ества, — повзуни й риби — птиці — ссавці — чоловік.

2) Один і той сам тип будови організму повторюється в різних родах, що становлять одну громаду. Так пр. всі ссавці під оглядом своєї будови подібні до себе. Але ще й з тих до себе подібних родів одні є собі ближші (пр. осел — кінь), а другі дальші (пр. вовк — слон).

3) Відкрито деякі вже вигинулі посередні (перехідні) типи між віддаленими від себе родами; так пр. передпотопові *archaeopteryx* — птах з зубами в дзьобі, з пазорами на крилах. Відкрито також зміни органів у живих еств, як н. пр. коні з п'ятьома, чотирьома й трома пальцями на ногах, а наконець із одним копитом; зміни форм деяких слимачих мушлів.

А ще й нині ествують деякі такі роди, які можна вважати за посередні; так н. пр. лилики (пів миши — пів птиці).

4) В будові людського тіла знаходяться т. зв. рудименти, себо: заниділі органи (сліпа кишка, нерозвинені ушні м'язи, „хвіст“ хребта і т. ин.), які в чоловіка, як здається, не сповняють ніякої функції, а в інших органічних родах вони розвинені, і сповняють важні функції.

б) Межі родів органічних еств еластичні. Є різні відміни рож, голубів, псів і т. д., а можуть повставати ще й нові (також штучним плеканням, добором).

§ 36.

Оцінює еволюційної теорії.

Наведених фактів еволюційна теорія в своїй атеїстичній формі не всилі пояснити. Значіння тих фактів вона натягає, односторонньо представляє, а нові факти, які оправдали би її, годі вишукати в природі. Так передовсім нема в природі ні одного факту самородства, а ціла ся теорія, як уже сказано, ґрунтується на самородстві.

1) Еластичність меж органічних родів відійсности є обмежена. З рож можна виховати тільки нові відміни рож, але не липу, або дуба; з голубів — тільки нові відміни голубів і т. д.

Що більше! Досвід нам недвозначно каже, що межі родів органічних еств (бодай нині) не є хиткі. Найрізкіших способів добирали, щоби бодай з двох дуже близьких собі родів витворити третій, однак ці спроби або зовсім не вдавалися, або нагло (по якійсь границі) заломлюються. Так пр. з коня й осла родиться мул, який однак остається безплідним.

Не маємо отже ніякої підстави твердити, що з воробця за х тисяч літ розвинеться пр. голуб, або навіть миш чи якийсь инший ссавець. А з того слідує відворотно: якщо закони в органічному царстві завсіди (також у первіку землі) були такі самі, як тепер, то не маємо підстави твердити, що пр. миш розвинулася з воробця, чи з якого иншого пташого роду.

2) Рудименти бодай до якогось ступня даються пояснити в еволюційний спосіб (занидіння органів задля невживання), однак не в цілості, бо якщо межі родів є дійсно хиткі, то а) чому рудименти — себто: останки непотрібних уже органів так уперто — через тисячі й тисячі літ виступають в організмі? Вони повинні би зникнути зовсім.

б) А якщо ні, то повинні би в чоловіка виступати рудименти ген усіх органів, які чоловік прибирав, розви-

ваючися з первісної клітини, до нинішнього свого стану. А цього нема.

в) Після вимог еволюційної теорії повинні би виступати не лише останки занідилих органів, але також зв'язки будучих органів (як се є в ембріоні). А того також нема.

г) Про деякі органи, що передтим уходили за непотрібні рудименти, опісля наука виказала, що вони є дуже потрібні для організму (так про різні залози, про сліпу кишку і ин.).

3) Посередні (перехідні) типи ніяк не можна собі пояснити в еволюційний спосіб. Які припадкові умовини життя могли так впливати, щоби із звичайної птиці витеорився *archaeopteryx*? Не можемо собі уявити таких обставин. Проте птах легше може собі роздобути поживу, як ссавець, легше може змінити місце свого побуту. Якщоб отже на землі колись панували такі умовини життя для птахів, що вони мусіли перекидатися у хижаків-ссавців, то повинні були всі птахи зникнути... З другого боку: винісні роди, що можуть уходити за посередні, мають так само нехиткі границі, як і инші роди.

4) З того, що органічні вства на землі з'являлися по-степенно, ще не мусить слідувати: що один рід розвивався з другого. Бодай не маємо неоспоримих підстав для такого твердження. Якщоб була правдива думка про безпереривний розвій, то без усякого сумніву мусіли би вствувати всі посередні типи між усіма родами й становити один безпереривний ланцюх, як у первісних епохах землі, так і тепер. Так пр. мусів би заходили безпереривний перехід від рослин до звірят, від птиць до ссавців, від малп до чоловіка. А того нема.

Ось з того приводу деякі еволюціоністи (Коршинський, de Vries і ин.) відкидають думку про безпереривний, повільний, непомітний розвій, і приймають розвій неправильний, наглий, принагідний.

5) Причини розвою, які наводить атеїстична еволюційна теорія, не видержують критики. Се зрозуміле, що в ембріоні розвиваються органи та що вже готове органічне вство може до означених границь застосуватися до змін зовнішніх умовин життя. Алеж ціла та здібність має своє власне жерело в тайних здібностях органічної природи, й свідчить про премудрість

Творця. А зовнішні, випадкові, механічні обставини становлять лише нагоду, а не властиву причину для тих метаморфоз органічного єства. Агже камінь, що не має в собі органічного принципу, не може переображуватися відповідно до зовнішніх умовин.

Як сказано, еластичність органічних родів обмежена. Годі нам пр. припустити, щоби риби могли пристосуватись до життя на суші. Отже се неімовірно, щоби з риб у наслідок випадкових змін зовнішніх умовин їхнього життя витворилися якісь єства, що живуть на суші.

Зовсім неімовірно се, щоби в наслідок зовнішніх механічних причин могло витворитися око, вухо і т. д., якщо не приймати, що вже в організмі були відповідні детермінації до витворення таких органів. Але в такому випадку доцільні природні факти треба пояснити доцільністю, а не без доцільности, як се еволюціоністи-атеїсти хочуть. Механічні випадкові причини можуть щонайбільше перетворити форму органів, але їм не ялось витворювати органів — се тайна й здібність тільки органічної природи. А тим паде пілий „дарвінізм“ чийо загалом та еволюційна теорія, когра покликують головно на випадкові механічні чинники *)

6) Проти загальної правильної еволюції найяскравіше свідчать такі факти: а) В первісних періодах землі нові роди єств переважно виступали нагло, без своїх відповідних попередників. А коли й був якийсь такий старший рід, що може уходити за попередника нового роду, то вони оба через якийсь час ще разом жили. Значить, що з огляду на зовнішні обставини було можливо жити не лише новому, але й старшому родови. Деякі з передпотокових родів (пр. деякі слимаки) живуть без змін аж до нині. Коти й пугиці з египетських гробниць, що числять до 3—4000 літ, нічим не різняються від теперішніх. Людський організм за цілий час історії в нічому не змінився.

Де отже той правильний, безпереривний розвій, який голосить теорія еволюції? Еволюціоністи покликують на довгезний час, який потрібний, щоби в ньому розвій можна спостерегти.

*) Основно виказав се проф. О. Hertwig у своїм обемистім творі: *Das Werden der Organismen. Eine Wiederlegung von Darwins Zufallstheorie.* Jena 1916.

б) Але саме вік землі найбільш рішучо свідчить проти загальної еволюції. Як ми вже наводили (§ 26, 2), вік життя на землі після обчислень учених виноситься від 24 до 56 мільонів літ. А в такому часі після вимог загальної повільної еволюції ніяк не міг би був розвинутися нинішній органічний світ. На світі є около 52 000 родів рослин і около 36.000 родів звірят*). Отже колиб ті роди (88.000) мали правильно розвинутися у часі 24—56 мільонів літ, то що 300—400 літ мав би розвиватись якийсь новий рід. А історія свідчить, що навіть у протязі 3—4.000 останніх літ не слідно ніякого дійсного розвою — а деякі організми осталися незмінені через мільйони літ. Колиж таким способом мав би розвинутися чоловік? Скільки часу треба би було на се, щоби первісна якась проста клітина перейшла всі фази, й нарешті перекинулася в чоловіка? Між такою клітиною і чоловіком є мільярдів різниці. Отже якщоб навіть що року витворювалася якась така різниця, то на се треба би мільярди літ. А історія свідчить, що навіть у 5 000—6.000 літ не слідно в людському організмі ніяких різниць.

Ось тому далеко мудрішою є думка тих еволюціоністів, котрі приймають розвій неправильними „скоками“. На їх думку з незвісних причин в ембріоні у виїмкових рідких випадках настає якась мегаморфоза так, що вродиться якесь „диво природи“, й воно дає початок новому органічному родови... Але таким способом ціла теорія загальної механічної еволюції паде.

Дійсні причини розвою зовсім не ті, які вона подає. Дійсний розвій рівняється незбагненому (посередньому) божому творенню, як і в ембріоні загалом.

§ 37.

В який спосіб сотворив Бог світ?

1. Уформування матеріального світа зясовує нам звісна теорія Кант-Ляпласа. Одначе тільки до означення

*) Інші подають далеко більші числа. Ся різниця походить звідти, що різниці між родом і відміною у многих випадках є згодні, й те саме єство одні зачисляють лише до нової відміни, а другі до нового роду.

лих границь і тільки схематично. Не подає вона всіх подробиць, які нам треба би знати, щоби ясно зрозуміти цілий процес повстання матеріяльного світа, й не є вона без закиду (так пр. як се можливе, щоби відосередна сила в небесному тілі перемогла доосередну? чому тепер з сонця не творяться планети? і т. ин.). Ціле її значіння лише таке: що „якось так“, як вона каже, матеріяльний світ уформувався. І хоч багато вчених людей старалося сю теорію прочистити та поглибити, то в природний спосіб годі вияснити все, що з тою теорією вяжеться. При формуванні матеріяльного світа панувала якась дивна революція в природних законах, для яких ми в нинішньому світі не знаходимо аналогії. Й тому мусимо заключати, що матерія в тій первісній порі знаходилась „під безпосереднім дотиком божої руки“ (гл. §. 34).

Св. письмо з усіх старинних книжок найвірніше представляє спосіб повстання світа. Треба однак притому мати на увазі, що ся тайна була объявлена а) або першим людям, і переходила з роду в рід у формі оповідання, тай так деякі прості (просвічені люди) поняття опинились на місці власних понять; б) або ся тайна була объявлена комусь (Нови? Мойсеєви?) у формі видіння, й він не мав відповідних слів для точного вираження того, що „бачив“. Після св. письма насамперед сотворив Бог матерію („небо й землю“). Ся матерія була „безформна й порожня“, й саме тому св. письмо називає її також „водами“ (Бит. 1, 3). Ми нині називаємо матерію в такому стані „газом“ або „млою“, а простий чоловік зовсім влучно міг би її назвати „хмарою“ або „водами“, „морем“.

Першого „дня“ сотворив Бог „світло“ — знаємо, що се власливо значить (матерія розжарилась).

Другого „дня“ сказав Бог: „Нехай буде твердь (розділ) між водами, нехай ділить води від вод“. Значить, що матерія поділилась на різні часті (планетні системи, небесні тіла). Зараз же св. письмо додає до тих слів: „І зділав Бог твердь (розділ); зділав також розділ між водами, котрі є під твердю і між водами, котрі є над твердю“. І назвав Бог твердь небом“. Значить, що земля вже відділилась від сонця, а місяць від землі.

Третого „дня“ Бог сказав: „Нехай зберуться води, котрі є під небом, на одно місце й нехай покажеться сухе місце“. Значить: земська атмосфера, яка спершу (в наслідок розжарення землі) була переповнена водяними парами, тепер прочистилась, водяні пари згусли, й потворились моря на землі. І зараз зачалось рстинне життя.

Четвертого „дня“ сотворив Бог небесні „світла“: сонце (щоби правити днем), місяць (щоби правити нічю) і зорі. — Могло би здаватися, що се абсурд, бож сонце й зорі повинні були бути сотворені перед землею. Однак тут біблійний автор говорить не про сотворення сонця, місяця й зір, яко таких, тільки яко про небесні світла, котрі правлять часом на землі. А в тім характері сонце, місяць і зорі були з землі видні щойно в тім періоді, коли вже на землі розвинулось було рстинне життя. До того часу землю (в наслідок

пустих водяних пар у воздуху) окружала непроглядна хмара (як тепер планету Венера). — Так отже поступ наука й тут оправдав твердження св. писма.

Ишла річ що біблійний автор уживав слів „день“ та „вечір“ ще перед появою небесних світил, а слова „земля“ ще перед сотворенням землі (Вит. 1, 2), однак се пояснюється тим, що ми вже піднесли.

2. Уформування органічного світа ще менш для нас проглядне, як уформування матеріального світа. Тут спершу — аж до виступу чоловіка — також панувала дивна революція, ще більш розгалужена, ще більш наглядна, чим у початках матеріального світа.

І не маємо для неї аналогії в нинішньому світі. А тому й не можемо її собі зясувати в природний спосіб.

На перепаленій землі зявилося життя, що після нинішніх законів природи неможливе. Виступали щораз то нові роди органічних еств. Старі роди з незвісних нам причин гинули, нові з'являлися — також з незвісних нам причин. Аж з виступом чоловіка та дивна революція кінчається. Вправді й потім деякі старі роди гинуть, але нові роди (у властивому значінню) вже не повстають. Отже в чоловіці природа досягнула вершок свого розвою, й перестала розвиватися, її межі сціпеніли, закріпилися.

Сей погляд заступає вже св. писмо, коли голосить, що Бог відпочив сегодня від усякого свого діла, котре вчинив (Вит. 2, 2). Значить: Бог перестав творити нові роди еств.

Первовік землі пригадує нам весну (пору року) на землі. На весні зерно, скрите в землі, кильчиться, переходить ріжні метаморфози, видаючи з себе коріння, стебло, листя, цвіт, аж зродить плід, і тим кінчається його розвій. Подібно діялось в первовіці землі. Отже якогось рода еволюція дійсно мусіла бути. Але яка вона була? Чи нові органічні роди — бодай деякі — повставали так, що старі переображувалися в нові? З огляду на деякі посередні первісні типи (archaeopteryx), як також з огляду на нинішню велику еластичність деяких родів можна се припускати (однак певности не маємо).

Але чи всі органічні роди повстали в той спосіб? Вправді, не можемо сего рішучо заперечити, але й не маємо певних підстав се твердити. Мусимо припустити, що перші початки життя на землі були сотворені. Отже могло бути так, що Творець уже в перших початках сотворив ріжнородні зародки життя, а з тих розвинулися



опісля їм відповідні роди органічних еств. Однак не є виключене, що Бог не сотворив усіх тих зародків нараз, тільки поступенно. Факти, які нам доступні, дуже поплутані, а природа ділає так, що часто противними причинами досягає позірно тотожні явища (так н. пр. сонце кружить по небозводі і місяць кружить, а в дійсності тільки місяць кружить довкола землі, а земля довкола сонця). Тому годі нам легко рішитися за когось із тих можливостей.

Колиж ставимо собі квестію: Чи Бог сотворив уже готові ества чи тільки зародки? — то радше склонюємося признати другу часть сеї альтернативи.

Се зовсім противне божій економії в нинішньому світі, щоби отак собі нараз „із землі вискочив“ дуб, голуб, вовк, чоловік... І тому не можемо собі льоґічно уявити, щоби се так було в первовіку. Ось із того приводу вже деякі християнські філософи теологи з перших віків (Оріген, Атаназій, Прокопій, Григорій з Нісси, Августин) склонювались до думки, що Бог не сотворив уже готових органічних еств, тільки їх зародки.

Але якщо се правда, то з того слідує, що бодай деякі роди звірят мусіли повстати в еволюційний спосіб — а саме ті роди, що їх малі не можуть собі дати ради в буттю самі (отже всі ссавці). Або треба би прийняти, що Бог спеціальним способом хоронив і годував ті малі аж до їх дозрілості — однак се менш правдоподібне. Та з другого боку треба й на се згодитися: що в первовіку не мусіло все так відбуватися на землі, як тепер. Так отже в дійсності не можемо мати ніякої певности про спосіб повстання органічних родів.

Можна надіятися, що природничі науки з часом краще прояснять загадку повстання органічних родів. Легко можливе, що те відкриття стане „соблазном“ для многих, як у своїм часі теорія Коперника, бо дійсна правда звичайно инакша, як поверхові, найвні, поняття загалу людей її представляють.

Однак дійсна правда завжди величавійша, й кудя краще свідчить про Бога, як найвні людські поняття.

Можемо бути певні, що нові природничі відкриття, які би вони не були, доведуть людство знов о один „крок“ ближше до Бога, як і доішовані вже відкриття: що самородство неможливе, що матерія цілої вселенної однородна, и піддає ентронії і т. ин.

3. Як повстав чоловік? Покищо наука не має на се відповіди. Darwin у своїм творі „Про походження родів..“ (1859 р.) обмежився тільки на рослини й звірята, омина-

ючи чоловіка. А початки життя на землі в тім своїм творі приписував він Творцеві.

Одначе його еволюційну теорію небавом використали декотрі (Vogt у Німеччині, Huxley в Англії) в той спосіб, що цілковито увільнили її від понять сотворення (приймаючи самородство) й простягнули її також на чоловіка. За ними наконєць пішов і сам Darwin у своїм творі „Про походження чоловіка“ (1871 р.), де старався доказати, що також чоловік у наслідок „боротьби за існування“ розвинувся зі звірини.

Перша думка, яка тут насунулася, була: що чоловік розвинувся з малпи. Одначе, коли переведено точні студії над будовою чоловіка й малпою, то стало ясно, що „кожду кістку чоловіка можна зовсім певно відрізнити від відповідної кости малпи, або від иншого хребовця, а то з приводу її спеціальної будови“, як се твердить J. Ranke¹⁾. A. R. Virchow²⁾ так розумує: „Якщо заважається, що мозок молодих малп не дуже різняється від мозку молодих дітей, а найбільша малпа не має мозку більше від малої дитини³⁾, хоч її узублення таке сильне, як у вола, — то очевидно, що розвій малпи з означеною хвилею зачинає посуватися саме противною дорогою, аніж розвій чоловіка. Лежить отже як на долоні, що через розвій малпи ніколи не повстане чоловік, але противно: через її розвій тільки збільшувється пропасть між чоловіком і малпою“.

Запопадливо пошукувано й студійовано останки найдавніших людських кістяків, щоби віднайти якийсь посередний тип між малпою і чоловіком (се мав би бути „малполюд“ — „*pithecanthropus erectus seu alalus*“). Однак про одні з таких викопалин (Neanderthal, Крапіна, Spy, Le Moustier⁴⁾, Cro Magnon⁵⁾ і мн. ин.) стверджено, що се були правдиві люди; а про другі (викопалини лікаря Dubois на острові Яві), що се кости малпи. Питоменности будови тіла

¹⁾ J. Ranke (проф. унів. в Монахії): Der Mensch, Leipzig 1900, I. Стр. 437.

²⁾ R. Virchow: Menschen und Affenschädel, Berlin 1870, Стр. 25.

³⁾ Обєм мозку в звірят виносить пересічно 500 см³, найбільше 630 см³, а в людий середноєвропейських пересічно 1000 см³, а найбільше звиш 2000 см³.

⁴⁾ і ⁵⁾ Скелети в тих місцевостях знайдено з виразними ознаками похорону. Отже вже найдавніші люди (пронесники неандертальського чоловіка) мали якусь релігію і віру в друге життя.

найстаршої людської раси (неандертальської), як менша чашка, низьке чоло, груба рівна борода, стрічаються ще й нині між деякими дикими племенами.

До нині не вдалося знайти посереднього типу між малпою й чоловіком, (хоч віднайдено доси аж 18 відмін фосильних малп, а 30 родів полумалп). Тому між новітніми еволюціоністами переважила думка, що чоловік не розвинувся з малпи, але із якогось попереднього типу, з якого в одну сторону розвинулася малпа, а в другу сторону — чоловік. Одначе се тільки припущення — без усяких річевих підстав. Як сказав проф Врансо (на міжнароднім конгресі зоологів у Берліні 1891 р.): „палеонтологія не знає доси ніякого иншого предка нинішнього чоловіка, иншими словами: всі фосильні останки свідчать, що єства, до котрих вони належали, були правдивими людьми — такими, як ми“. Подібно висказався Virchow уже в р. 1878. (на конгресі природників у Монахії). Значить, що чоловік з'явився на землі нагло — без своїх попередників. Не знаємо отже, в який спосіб „сотворив тоді Господь Бог чоловіка з пороку землі, й тхнув у його лице духа життя“ (Бит. 2, 7). На всякий випадок людська душа не могла розвинутися із звірячої, бо вона, як побачимо (§ 40), суцно різниться від звірячої, а ніхто не може з себе видати того, чого не посідає, що переростає його сили.

4. Про єдність людського роду вчить нас обявлення: всі люди є потомками одної пари людей (Адама і Еви). Природничі науки про се нічого певного не можуть сказати. Всеж таки з розвитком природничих наук чимраз більше зрозумілою стає обявлена правда про єдність людського роду. Певна річ, що всі нинішні люди належать до одного роду. А палеонтологія, як се ми щойно бачили, також нічого не може сказати проти сього. Порівнююча лінгвістика зі свого боку підпирає обявлену правду про єдність людського роду, виказуючи, що людські мови діляться на кілька груп, з котрих кожда в давнині становила одну мову (так пр. мови всіх індоєвропейських народів розвинулися з одної прамови).

5. Як давний людський вік на землі? Св. письмо властиво не подає ніякого числа для означення сього віку. Щойно на підставі числа поколінь, які св. письмо згадує, треба обчисляти той вік. І так після Септуагінти обчислюють людський вік до Христа на яких 6.000 літ, а після Вульгати на яких 4.000 літ. Однак тут не може бути певности з різних причин (св. письмо не мусіло навести в сіх людських

покоління, трудно означити середній вік життя первісних поколінь). Зі становища палеонтології се певне, що чоловік жив на землі вже в дилювіяльному періоді. Але скільки літ минуло від того періоду, се годі точно й певно означити. Фізичні процеси, на підставі котрих можна би ствердити сей вік, в первісних часах могли далеко скорше відбуватися, як тепер, (так на весні рослина швидше росте, як у літі, в осени). А також верстви землі не на кожному місці з однаковою швидкістю ростуть (що пр. одна ріка зробить у 10.000 літах, се друга зробить у 1.000 літах).

Найбільше число людського віку, яке подають геологи, сягає до 200.000—300.000 літ (Mortillet, Peack). Однак інші геологи подають далеко менші числа. Так: Prestwich 14.000 літ, Schaafhausen 12—15.000 О. Fraas 7.000. Колиж узяти під увагу культурні прояви, то вони за-являються за мінімальним числом літ людства. Найстарші культури (вавилонська, єгипетська), про які знаємо, не сягають далше як 5—6.000 літ пер. Хр. Трудно отже припустити, щоби ціле людство сотки тисяч літ жило без усякої культури, а потому нараз пробудилося зі сну. Се тим більше, що чоловік, як тільки з'явився на землі відразу мав розум і культурний зміст (так уже чоловік ледяної доби рисував удатні постаті звірят на костях та на печерних стінах, як про се свідчать викопанини).

IV. ДУША

§. 38.

Душа суццо ріжниться від тіла.

1. Коли говоримо про душу, то звичайно маємо на думці людську душу. Однак людська душа не є явищем, котре було би під усяким оглядом відокремлене в природі. Вона має своїх менш совершенних попередників, якими є принципи ростинного та звіринного життя. Звіринна душа („форма“ після Аристотеля, „домінанта“ після J. Reinke) має все те, що ростинна душа (спеціально формує матерію, витворюючи доцільні органи; вона є жерелом росту, родження, переміни матерії і т. ин), а до того має вона ще висші сили, як автономний рух, чуттє, пізнання. Людська душа має все те, що ростинна й звіринна, а ще до того висші сили, як свободу в думанню, свободу волі, висші почування, самосвідомість („я“), безсмертність.

Отже все, що ми наводили яко доказ на те, що органічне життя є чимсь своєрідним, що воно не має свого властивого жерела в матерії, свідчить також про людську душу: що вона суццо ріжниться від тіла. Тут лише згадаємо ті доказові факти з органічного світа: ріст, родження, внутрішній принцип руху, доцільне ділання, чуттє, пізнання; неможливість самородства, історія повстання органічних еств (розжарення земської маси в первовіку) і т. ин. Ніщо з того не дається пояснити матеріяльними законами.

Що більше: ті факти з органічного життя просто суперечать матеріяльним законам (питоменностям матерії). Так пр. матерія є інертна, а в органічних ествах знаходиться сила автономного руху; матерія є незнищима й не родиться нова, а органічні ества гинуть і нові родяться і т. ин. Душа (ростинна, звіринна й людська) тим відзначається, що вона панує над матерією; вона є активним принципом, який

хемічні й фізичні сили матерії підпорядковує собі (тому J. Reinke назвав душу „домінантою“ — від латин. *dominari*, що зн. панувати).

Значить, що в кожному органічному істві є щось більше, як тільки матерія. А що „те більше“ (=органічна природа) перевищує сили матерії, то ясно, що воно є чимсь сутно ріжним від матерії. Воно є Творцем додане до матерії, а не повстає, не розвивається з матерії.

Славянське слово „душа“ (дух) походить від „дихати“. Подібно латин. слово „*spiritus*“, „*anima*“. Отже первісне їх значіння було змислове: „душа“ = „пара“, яку чоловік видихує. Нині під душею розуміємо принцип, який є причиною дихання чи то переміни матерії загалом. Ясно, що в тім значінню можна говорити також про ретивну душу.

2. Сущна ріжниця між душею й тілом ще краще виявляється, коли розважаємо прикмети людської душі. А се з двох приводів: а) ота душа доступна нам безпосередно, б) вона обдарована далеко висшими силами, аніж доміанти рости та звірят. Людська душа, яко така, кожним своїм актом свідчить нам, що вона є чимсь зовсім відмінним від матерії чи то від матеріяльних сил.

В нинішній психології стало загально признане: що психічні прояви ніяк не даються звести на хемічні та фізикальні (отже матеріяльні). Годі нам тут подавати цілий огляд психічних актів (се задача психології), наведемо лише кілька примірів.

1) Вражіння повстають у нас так, що зовнішні предмети подразнюють кінчини наших нервів; ці (фізикальні й хемічні) подразнення нерви переносять до мозку, де вони доходять до нашої свідомости — але вже не яко фізикальні дргання, тільки яко своєрідні (психічні) прояви (яко барва, звук, солодкість, біль і т. ин.). Вражіння належать до низшого роду актів нашої душі, а вже й ними душа виявляє свою окремішність. — Се ще далеко краще можна пізнати, коли приглядатися висшим питомостям душі.

2) Свідомість се щось такого, що в матерії не знаходимо ніякої аналогії для неї. З цілою певністю знаємо, що те, що діється в свідомости, ніяк не може діятися в матерії (матеріяльними силами).

а) Наш мозок має означену свою величину, а ми в свідомості оперуємо без порівняння більшими величинами, навіть безконечністю. Отже ці величини не можуть бути плодом нашого мозку, яко матерії.

б) Матерія під оглядом часу знаходиться завжди тільки в теперішності; отже так само наш мозок. А ми в нашій свідомості переходимо в минувшість та в будучність.

в) Матерія завжди остається в собі. А ми свідомістю в якийсь незбагнений спосіб виходимо поза межі нашого мозку, пізнаємо зовнішній світ і навіть на самих себе можемо глядіти яко на предмет (рефлексія).

3) Між поняттями панують своєрідні відношення. Матерія єствує в формі частиць так, що одна частиця знаходиться зовні другої (матерія є протягла). А поняття не знаходяться в простірному відношенню: вони не є одно біля другого, а всеж таки вони є різні; кілька понять (чи навіть осудів) стоплюються в одно; і т. ин.

4) Людська душа обдарована свободною волею, силою котрої душа може сама з себе зачинати рух (діланне), і може його довільно зміняти. Тому то ділання свободної волі не підпадають під математичні правила. Матерія знов є інтерна, сама з себе не може зачинати руху, й саме тому всі її ділання точно підходять під математичні правила.

5) Людська душа піддана моральним законам (совість), а ці закони є зовсім відмінні від фізичних (гл. §§ 43—44).

Отже з усього незбито виходить, що душа дійсно є чимсь зовсім відмінним від матерії. Вона є зовсім иншим єством, як матерія.

3. Від віків загал людей мав те переконання, що душа є чимсь простим (*simplex*), незложеним, непростірним. Душа є понадматеріальна, понадпростірна. Доходиться до того переконання, розважаючи душевні акти (як от пр. ті, котрі ми наводили).

Як собі уявляли душу старинні матеріялісти, се ми вже згадували (§ 13, 1).

Деякі з новітших новочасних матеріялістів (як L. Büchner, E. Haeckel) тому, що не можуть заперечити загально признаної правди: що психічні явища не даються звести на фізичні, — кождому атомови приписують „душу“ (психічні пітоменности). Там вони перечать різницю між „живою“ і „неживою“ матерією,

а всеж таки раді би задержати „психічне“ як щось відмінне від „механічного“.

Подібно розуміють душу пантеїсти-натуралісти (Spinoza і ин.). Матерії вони приписують „другу сторону“ чито „друге лице“, й твердять, що та „друга сторона“ матерії має психічні питомості (отже вона то мала би бути жерелом усіх душевних явищ). — Та се твердження зовсім безпідставне, бо якжеж говорити про другу сторону матерії, коли про неї нічого не знаємо? Як утотожнювати жерело психічних сил з жерелом фізичних сил, коли ті сили, як ми вже бачили, собі суперечать? Якщо б психічні сили мали своє жерело в матерії, то се послідовно мусіло би доводити до таких наслідків, що спожиття спеціально зладженого хемічного препарату зробило би звичайного чоловіка гевіяльним, грішником — святим, неюста — поетом і т. ин. А сеж абсурд.

§ 39.

Залежність душі від тіла.

1. Душа і тіло в чоловіці сполучені в одностово (в одну субстанцію). Отже чоловік є єством з подвійною природою: з душевною і тілесною. Тому підлягає він подвійним законам: психічним (свідомість, думання і т. д.) та фізичним (людське тіло, яке таке, заховується, як кожда матерія: підлягає гравітації, можна його розложити на частини і т. д.).

Отся сполука душі з тілом є незбагнена. Трудність полягає в тому: як може непростірне єство, яким є душа, входити в субстанціальну сполуку з простірним єством (з матерією)?

Найлекше радять собі тут спіритуалісти (Leibnitz і ин.), бо на їх думку також тіло (матерія) є духовним єством. Одначе на підставі доказів, які ми навели в попередньому параграфі, отсю думку рішучо треба відкинути.

Деякі філософи (як Descartes) думають, що душа сполучена тільки з одною точкою в мозку, й тільки сю точку вона безпосередно зачіпає; а всі инші фізіологічні чинності відбуваються машинально. (Descartes приймав тільки людську душу, а звірятам відмовляв усякої душі, і розумів їх як „машину“. В наслідок того він також людські фізіологічні чинності пояснював механічно). Спіритисти знов учать, що душа сполучена з тілом за посередництвом вишого рода матерії, яку називають „астральним тілом“, „периспритом“ (*per* — spiritus) і ще инакше.

Без сумніву однак душа сполучена з цілим живим тілом, (бож ціле тіло оживляє), але не з кождою частю в однакий спосіб. Найтісніше душа злучена з мозком, а в мозку з горішню, сірою верствою (тут має свій осідок наше свідоме психічне життя).

Думка спіритистів про „астральне тіло“ взята зі спіритистичних досвідів, де з'являються таємні єства (зматеріалізовані „духи“). На підставі новіших досвідів вдалося зовсім певно ствердити, що

та матерія, з якої „духи“ підчас спиритистичних сеансів утворюють собі своє тіло, виділюється з присутніх людей (медіїв). Питоме (ності) цієї „медіюмістичної“ матерії (т. зв. ектоплазма) дивні: вона спершу має постать білої або чорнявої безформної імли (яка є вохка і холоднава), але може приймати різні доцільні форми (руки, голови, цілого тіла враз з убранням і т. ин.). Це так звана „ідеопластика“ або „екстеріоризація чуттєвості“. Правдоподібно є се матерія людського мозку й нервів в газовому стані. Процес, що відбувається при ідеопластії правдоподібно треба вважати за надзвичайне зможення того звичайного процесу, що кождий чоловік безнастанно виділює зі себе сили (енергії, струї, „проміні“), які мають питоменности фізично-логічних*) і навіть психічних сил (тим стараються вчені пояснити телепатію). Нема отже потреби приймати якусь посередню між тілом і душею — „астральну матерію“.

2. Душа панує над тілом, одначе й душа залежна від тіла. Душа доцільно формує тіло, перемінює матерію в ньому, вправляє тіло в рух і т. д. А душа від тіла залежна до того ступня, що вона нічого не може зробити без тіла. Коли пр. думаємо про найбільш абстрактні речі, або коли щось у собі постановляємо, то притому zarazом працює також мозок, а з мозком стоїть у звязи ціле тіло. В новійшій психології се так сформульовано: всяка зміна в душі потягає за собою зміну в тілі. Одначе не кожда зміна в тілі потягає за собою зміну в душі (ми не відчуваємо всього того, що діється в нашому тілі).

Т. зв. теорія „психофізичного паралелізму“ твердить, що не тільки всякій зміні в душі відповідає зміна в тілі, але так само всякій зміні в тілі відповідає зміна в душі — отже психічні й фізіологічні прояви чергуються паралельно. (Розуміється се не є доказаним фактом, тільки постулатом.)

Приймають отсю теорію новочасні філософи моністи (спіритуалістичного, як також матеріалістичного покрю: Fechner, Fr. Paulsen, Wundt, Ebbinghaus, Münsterberg, Höffding і ин.), й хочуть нею зазначити: що тіло не ділає на душу, бо — на їх думку — душа й тіло є тільки двома виразами (лицями, сторонами) одного й того самого єства (моністичної субстанції), яке є причиною як фізичних, так психічних явищ.

Ми заступаємо т. зв. дуалізм — себто думку: що душа й тіло є двома особливими субстанціями (які в чоловіці є сполучені в одну). І послідовно мусьмо твердити, що душа ділає на тіло, а тіло на душу. Від цієї послідовности могло би нас звільнити хіба тільки повторення блуду т. зв. окаяніалістів (Geulinx + 1669, Malebranche + 1715), котрі перечали всяке взаємне ділання річий (influxus physicus), і всяке ділання в світі приписували Богови, а річі мали би

*) Сі виділені з медіа енергії заховуються як дрібні організми: так пр. біле світло їм шкодить (розкладає їх. Тим пояснюється: чому спиритистичні явища найкраще вдаються в темряві.

давати Богови тільки нагоду (occasio), щоби Бог приступив до ді-
лання.

3. В наслідок організаційної залежності між душею і тілом ушкодження мозку потягають за собою різні пси-
хічні недуги (як утрату пам'яті, безмовність і т. ин.); забу-
рення в мозку спричиняють також психічні zaburення (за-
ворот голови, несвідомість, маячення і т. ин.); а лихо роз-
винена будова чашки часто є причиною тупости розуму,
ідіотизму і т. д. Головно на ці факти покликаються ма-
теріялісти, коли душу утотожнюють з матерією. Одначе
для нас ці факти не становлять труднощі. Коли вже раз
душа виступає в зв'язи з тілом, яко зі своїм орґаном,
через котрий вона ділає, то се зовсім послідовне, що душа
не може відповідно розвинутиись та проявлятиись, коли сей
орґан не є належно розвинений, або коли він є ушкодже-
ний. Так пр. на попованому фортепіані ні найбільший
мистець не спроможен до ладу грати; через попований
телефон не можна договоритися.

§ 40.

Людська душа є субстанцією.

1. Коли кажемо, що людська душа є субстанцією, то
під тим треба розуміти, що людська душа може
істнувати й по розлучі з тілом. Як два відповідні
хемічні елементи (з яких кождий про себе є субстанцією)
можуть сполучитися в одну субстанцію з новими питоме-
ностями (пр. кисень та водень дають воду, подібно людська
душа сполучена з тілом. Але як ті хемічні елементи мо-
жуть розлучитися, й кождий з них стає осібною субстан-
цією, так і людська душа може розлучитися з тілом, і живе
дальше сама про себе.

Субстанціальність душі перечать матеріялісти, позитивісти,
пантеїсти. Для них душа є тільки комплексом психічних
явищ (Hume, Taine, Huxley і ин.). Їх психологія, себто „наука про
душу“, як се вони самі піднісать, не знає душі. Замість душі
мають вони на думці свідомість і все те, що діється в свідомості.
Сюди належить також „актуалістична теорія“ (Wundt, Fr.
Paulsen і ин.), котра представляє душу як ланцюх психічних пережи-
вань. Ся теорія служить яко додаток до „психофізичного паралелізму“.

2. Домінанти рослин та звірят не є субстанціями, та всеж таки вони є особливими природами (первнями), а не розвиваються з матерії.

Сі домінанти деякі католицькі автори називають „*anima materialis*“ („душа матеріальна“). Хибне однак було б таке розуміння цього виразу, начеб душа звірят чи хочби рослин розвивалася з матерії. Той вираз має означати тільки се, що душа рослини та звіряти не може існувати без матерії.

Аналогію для зрозуміння відношення тих родів душ до матерії, з якою вони сполучені, може нам подати атомістична теорія. Як атом не може сам про себе існувати, але мусить бути злучений з другим атомом, подібно душа рослин та звірят не може сама про себе існувати. Сі душі ще не є так звершені, ще не є так багаті самостійністю, як людська душа. Рослина не може довільно змінити місця свого побуту, не має ніякої свідомости, не пізнає зовнішнього світа. Звіря вже постільки більш звершене від рослини, що може довільно змінити місце свого побуту, має якусь свідомість, пізнає зовнішній світ. Значить, що домінанта звіряти є вже більш автономна, як домінанта рослини.

Одначе домінанта хочби й найбільш розвинених звірят (як малпа, пес) у всьому залежна від матерії: ніколи не може вона знегтися понад свої змісли, а змісли не можуть знегтися понад матеріальні подразнення (гл. § 42, 4).

З того виходить ясно, що домінанти звірять самі собі не вистарчають. А з того знов слідує, що вони не є субстанціями.

3. Щойно людська душа доходить до повної автономії: вона обдарована не тільки ясною свідомістю, але й самосвідомістю („я“), свободою в думанню, свободою в діланню — так, що сими своїми силами стає незалежна від матеріальних детермінацій. (Про сю незалежність більше скажемо в § 42.) А з того мусимо заключати, що людська душа є субстанцією.

Розріжнюємо отже три роди душ: вегетативну (рослинну), сензитивну (звіряну) й раціональну (людську) душу.

Були філософи (Платон), котрі заступали думку: що чоловік має ті всі три (окремі) душі. Нині ся думка між філософами не знаходить признання. А в католицькій церкві се є догмою: що чоловік має тільки одну душу, котра zarazом має власности вегетативної, сензитивної і раціональної душі. Внаслідок сих різних

(низших і висших) власностей у людській душі часто повстає боротьба — загально звідна під назвою „боротьби з пристрастями“.

З другого боку виходить, що чоловіка дійсно треба вважати за закінчене божого творива, за „вінець“ землі. Він лучить в собі й представляє собою цілий світ; тому й слушно названо його „mikrokosmos“ (малий світ).

Наївний є сей погляд на душу, що душа деє сидить у нас — мов якась перла, замкнена в скринці. Вдійсности ціле наше життя є діланєм душі.

4. Наше заключення про субстанціальність людської душі потверджується ще й іншими аргументами. І так:

а) Наше „я“ через ціле життя остається те саме, хоч наше тіло що кілька (від 8 до 10) літ змінюється (давні матерію заступає нова). Отже з того видно, що наше „я“ виростає з іншої почви, а не з матерії, і що та почва (душа) не змінюється (суцно). Се знов свідчить, що душа є субстанцією.

Вправді проти сього аргументу можуть повставати закиди з різних сторін, однаке конець-кінцем його стійність таки дається оборонити. Наведемо тільки одну таку трудність: Нова психологія знає про т. зв. „роздвоєння свідомости“, де одна особа приписує собі два (а часом і більше) зовсім відмінні „я“, тай так і поводить ся. — Однаке се хоробливий (і перехідний) стан, спричинений яким чи таким психічним забуренням. Так пр. також у сні деколи вважаємо себе за інших людей. Така зміна вступає лише в свідомости (тому вона лише тимчасова), а не зачіпає цілої душі.

б) Субстанціальність душі слідує з усіх тих аргументів, якими доказуємо безсмертність душі (про се в слідуячому параграфі).

в) Самостійність людської душі особливо яскраво зазначається при деяких т. зв. медіюмістичних і спіриістичних появах.*) Вповні сміло можемо вини вважати се за доказане, що людська душа може вийти з тіла (яє підчас того остається наче мертвоє) й може показатися на інших місцях (се т. зв. екстеріоризація душі). Тим обясню-

*) Внайповажнійшій в світі Історії філософії (Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie, vierter Teil, XII Auflage, völlig neubearbeitet von Dr. Traugott Konstantin Oesterreich, Berlin, 1923, стр. 618.) читаємо про ці явища таке: „Die Realität derselben ist jetzt als wissenschaftlich feststehend zu bezeichnen, wenn auch die Theorie sich noch in den Anfängen befindet. Diese Phänomene sind für Metaphysik von der grössten Tragweite“. А коли ми вже раз покликалися на сього рода явища, так треба було послідовно розвинути ціле те становище, з чим св. письмо є в якнайкрасшій згоді (гл. § 49).

ються ті дивні, через цілу історію звісні факти, що деякі люди в тому часі, коли лежали в агонії, або коли вмирили, або зараз по смерті, являлися своїм кривним чи приятелям, що були десь у світі.

§ 41.

Безсмертність душі.

1. Безсмертність душі в християнському розумінню включає в собі отсі три моменти: 1) людська душа живе й по розлучі з тілом; 2) вона живе в другім життю яко особняк (так, як жила й на землі); 3) душа житиме вічно.

Були тай є філософи і навіть цілі релігії, котрі приймають, що людські душі по розлучі з тілом зливаються з Абсолютом, і тратять свою індивідуальність. Так пантеїсти, буддисти, „нірвана“ означає саме безособовість Абсолюта і злуку людської душі з тим Абсолютом).

Деякі притому приймають, що грішні людські душі ще й по смерті чоловіка задержують свою індивідуальність через якийсь час — а саме: доки вповні не обчистяться. Так браманці, буддисти й спіритисти (бодай деякі). Отже своє відрування вони доповнюють тим, що приймають вандрівку душ (*μετεμψυχως*, *reincarnation*), яку з грецьких філософів голосили Емпедокль, Платон і Платон: людські душі доти наново повертають у тіло — в людське або й звіринне —, доки вповні не відпокутують за свої гріхи.

2. Віра в безсмертність душі — а властиво: в друге життя — така стара, така загальна й природна, як і віра в Бога. Ад (Hades), Тартар, Елізей у стариянних Греків та Римлян, „книга вмерлих“ у Єгиптян, 3 неба і 3 пекла в Перзів, Вальгала в Германів і т. д. свідчать про віру тих народів у друге життя. А в деяких народів, як у Китайців та Японців (релігія „шіято“), культ духів своїх предків ще й нині становить головний зміст релігії (гл. § 7, 4).

Основується та віра на незрушних підвалинах. Без пересадки можна твердити, що ціле людське життя доводить до абсурду, тратить свій змісл, коли відкинути сю віру.

Victor Hugo (у франц. сенаті 1850 р.) сказав: „Наше життя не представляє ніякої вартости, якщо маємо вмерти — цілковито. — Друге життя для мене є чимсь реальнішим, ніж химера, як називаємо теперішнє життя“.

Аргументи:

1) Моральні закони є природні, і тому для людського життя необхідно конечні. Сі закони необхідно дома-

гаються остаточної повної езекуції (нагороди й кари), бо без того вони перестали би бути законами (стратили би свою обов'язуючу силу). А тут на землі сього нема. Отже се мусить наступити в другім життю.

Се мав на думці Victor Hugo, коли (в згадуваній промові) сказав: „Смерть — се реституція. Всі закони в світі матерії ґрунтуються на рівновазі; а в світі духа на справедливості“.

Се такий сильний аргумент, з таким практичним значінням, що, хто його не признає, сей мусить вивернути ціле людське життя до гори корінням.

2) Наш розум турбується цілим буттям: все хоче пізнати. Він уже тут на землі творить поняття вічності, безконечності і т. ин. Але в земськім життю ся жадова розуму лише частинно заспокоюється. Сю жадову треба вважати за людський інстинкт. А природа не дає таких загальних і важних інстинктів без остаточного їх заспокоєння. Се заспокоєння може наступити тільки в другім життю. Отже...

3) Подібно заключаємо з жадови людського серця (чуття). Людське серце не вдоволяється ніяким земським щастям: інстинктивно бажаємо якогось безмежного, незвичайного щастя, й через ціле життя очікуємо чогось „незвичайного“. А що се не справджується на землі, отже... Повним правом сказав св. Августин: „О Господи! неспокоїне наше серце, доки не спічне в тобі“.

4) Не покидають нас думки про смерть та про се: що буде по смерті? Переслідує нас страх перед смертю. Без сумніву се все — діланне нашого інстинкту, який нам хоче сказати: що по смерті жде нас щось дуже важного.

5) Через цілу історію повторювались факти, де душі померших являлися живим. Знає про сі факти вже Гомер, Вергілій, св. письмо Ст. Зав. А нині, в наслідок поширення студій над такими фактами, кожний думаючий чоловік мусить їх признати. Інша річ, що атеїсти за всяку ціну хотіли би такі факти пояснити в природний спосіб. Однак се їм не вдається.

Так пр. автор, який ціле своє життя посвятив для поборювання віри в об'явленне та чуда, пише про се: „Що достовірні особи вірили, що вони дійсно бачили духів померших і що від них одержали вісти про їх посмертний стан, се не підлягає ніякому сумнівови.“*) Однак заразжє сей автор надовазує: що ті факти

*) Die Goldene Legende, Eine Naturgeschichte der Heiligen — von Corvin. Zürich, IV. Auflage. Стр. 3.

„науково“ треба толкувати як виплоди фантазії, хоробливого психічного стану. Алеж се не годиться вже з тим, що він сам сі особи називає „достовірними“.

Що такі факти в народі мають великий вплив на постійність і твердість віри в друге життя, про се не треба би й згадувати. Однак дуже часто толкують сей факт забобонністю та легковірністю, а се не є вповні вірне. Простий народ не є лихо настрівний до Бога та до його тайн, і тому не має він ніякого інтересу, щоби за всяку ціну заперечувати або бодай перелицьовувати факти, про які говоримо. Він їх приймає так, як вони йому самі зазначаються.

Але хочби не знати який недовірок, якщо він тільки чесний і дійсно свobodно думуючий, то в виду таких фактів мусить змінити свій світогляд бодай до того ступня: що в світі є повно дивних тайн, які далеко перевищують сили мертвої природи, і свідчать про таємне могуче царство духа.

3. Арґументи, які ми навели, вповні достаточні для віри в друге життя. Але чи се „друге життя“ має вічно тревати, се вже инша квестія. Наші арґументи лише до якогось ступня розв'язують сю квестію; а в цілости розв'язує її тільки божє обявлення („І підуть сі на муку вічну, а праведники в життє вічне“, Мат. 25, 46).

Єсть старий доказ на безсмертність душі, взятий із незложености (simplicitas) душі. (Сей доказ наводить уже Платон). Він так представляється: Душа є незложена (поєдинча), отже не може пропасти, бо не може розложитися на части. — Виходило би з того доказу, що душа буде вічно жити. Однак сей доказ не є без закиду. Перші складники матерії (атоми, як передтим думали, а тепер: електрони) також не даються розложитися на части. Отже виходило би з того, що матерія мусить вічно істнувати... А се в дійсности не мусить бути, бо все тут залежить від волі Творця. Тай розкладом на части ніяка річ не гине, тільки її цілість. Річ може пропасти лише так, що „вигасне“.

§ 42.

Свобода волі.

1. Свобода волі суцно вяжеться з моральними законами: без тої свободи неможлива відвічальність за свої діла, а без того моральні закони немислимі.

Весь людський світ через усі віки живе в тім переконанню, що чоловік має свободу волі. Се нам каже безпосередно наша свідомість. Ми свідомі того, що можемо се або те ділати, що вибір залежить від нас самих. Каже нам се наша свідомість так безпосередно й так

ясно, як пр. і те: що ми „думаємо“. Ми не лише знаємо про се, але й zarazом виконуємо ці акти. Тому то в практиці нема навіть квестії про свободу волі: ота свобода тут мусить бути признана.

Се має на думці В. Єрузалем, коли каже: „Отже розглядаючи психоль гічно, свобода волі не є ніякою проблемою, але незаперечним фактом“.*)

Притому ми також безпосередно свідомі того, що не всі наші діла є свободні та що на нашу волю можуть напирати пристрасти та інші нагальні стани (як пр. страх, і в поодиноких випадках можуть її перемогти. Розрізняємо отже добровільній недобровільній людські діла (пр. пчихання, крик з болю; несвідомі акти — як у гіпнотизмі; акти доконані під насильством), як се виложене в етиці.

2. Противником свободи волі можна стати шойно в теорії — так, як і противником „думання“. Тут стоїть перед нами квестія: Як се може бути, щоби людська воля була свободна? А сю квестію розв'язуємо на підставі цілого нашого світогляду. Нічого отже дивного, коли на підставі невірнього, хибного світогляду також проблема свободи волі вийде хибно розв'язана. Теж саме відноситься також до думання: є філософи (номіналісти і сензуалісти), які в теорії відкидають „думання“, а признають лише чергування зміслових вражень у нашій свідомості (й се утотажнюють з думанням).

Противники свободи волі називаються детерміністами. Їх хід думок такий: якщоб воля була свобідною, то вона ділала би без усякої причини; значить: зачинала би своє діланне від зєра — а се неможливе, боє кожда поява мусить мати свою причину. — З того детерміністи заключають, що людська воля вдійсности є так само здетермінована (змушена до своїх діл рядом причин, що на неї впливають, як і людське тіло, як кожда річ на світі. Отже не є вона свобідна. — Але що тоді з тою нашою безпосередною свідомістю, котра нам каже, що наша воля свобідна? Детерміністи тут собі помагають обманом. Твердять, що отся свідомість є пустим позором, обманом... так, як пр. і се, що „сонце кружить по небі“. Коли ми не

*) Др. В. Єрузалем: Психольогія (український переклад з німецького оригіналу), Станиславів—Колюмия 1921, стр. 168.

знаємо, яка причина змусила нас до саме такого ділання, тоді нам здається, що ми ділаємо свobodно. А коли знаємо сю причину, тоді маємо також свідомість, що ми під примусом ділаємо. Ось так пояснювали сю річ уже старинні грецькі стоїки.

Однак се пояснення безпідставне. Вдійсности річ так мається, що ми часто не знаємо причини, яка нас змушує до ділання, а всеж таки вважаємо те ділання за недобровільне (н. пр. коли пчихаємо, позіхаємо і т. ин.). Отже розрізнення детерміністів не має основи.

Не знання чи незнання причин нашого ділання рішає про те, котре з наших ділань уважатимемо за добровільне або недобровільне, лише психічний характер тих ділань. Котрі ділання діються силами нашої природи проти нашої волі, або без нашої свідомости, сі вважаємо за недобровільні; а котрі діються за ініціативою нашої волі й за посередництвом нашої свідомости, сі вважаємо за добровільні. А про те все безпосередно свідчить нам наша свідомість.

3. Головна похибка в погляді детерміністів полягає в тому, що вони згори (а priori) відкидають усяке инше ділання, крім механічного. Людську душу з її волею вони представляють собі наче якусь матеріальну річ, і її ділання розуміють механістично. В механічному (матеріальному) світі панує такий закон, що кожне явище має причину зовні себе, і не може не підлягати сій причині. Так у матеріальному світі панує безпереривний ланцюх причин, і все те, що нині є в сьому світі, є кінечним наслідком того ланцюха причин, який тягнувся від початку світа.

Але, як ми се вже виказали (§ 20), сей ланцюх не вистарчає сам собі. Він супонує причину, яка є єством иншого рода, й зачинає ділати сама з себе. Та причина навіть існує сама з себе — рацію свого існування має вона в собі. Се Абсолют.

Людська душа є таким совершенним єством, що вона сама з себе може зачинати своє ділання (хоч і не має тої совершенности, щоби сама з себе існувала, як Бог). Чужі впливи вона може відкинути, зломати, й „своє“ зробити. Ось се значить, що людська воля є свobodна. Не ділає отже людська воля „без причини“, тільки „без чужої причини“; не зачинає свого ділання „від зера“, але від тої „повні сил“, якою обдарував її Творець. Так усі закиди детерміністів відпадають.

4. Свобода людської волі дається пізнати з цілого людського життя. Всі роди звірят, щоб так сказати, є „невільниками природи“, а чоловік є „сам своїм паном“. Звіря з роду в рід веде однаковий спосіб життя, видає з себе однаковий рід звуків, в однаковий спосіб будує собі крішки (нори, гнізда), не вміє довільно користуватись силами природи. Все йому дає природа, а воно само не може собі нічого дати. Та не те чоловік. Він сам собі творить життя й довільно його змінює. Творить він собі мову, пісні, погляд на світ, одіж, хату, їду, напої і т. ин.; видумує різні знаряди, довільно використовує природні сили — а все те завдяки тому дивному принципови в його душі, силою котрого може перемогти чужі впливи й зачинати своє діланне сам від себе.

Чоловік обдарований свободою не лише в діланню, але також у пізнанню (без чого й неможлива була би свобода в діланню). Ані одно звіря не може противитися своїм змислам, не може їх критикувати. Так пр. ніколи ніякому звіряти не вдається вяснити: що сонце не є таке мале, що палиця, прямовисно погружена в воді, не є зломана, як се очам здається. Звірята не можуть поставити собі навіть таких питань. Недостає їм тої виспої здібности в душі, яка витворює абстракції, поняття й критикує все на світі — навіть саму себе. А чоловік має таку здібність, і саме через те він у своїх осудах незалежний від матеріяльних детермінацій чито від змислових вражінь.

Властиво тільки мертва матерія не має ніякої свободи. Й тому її ділання, як се ми вже згадували, точно підходять під математичні формули. Наслідок тут завжди м'явє точно обчислити після сили, з якою причина ділає. А вже росина кр є в собі принцип, що увільняє її від інертності матерії. Сю свободу можна би назвати вегетативною. Звіря наділене ще більшою свободою рухів — свободою сензитивною. Магнетична голка між двома однаковими магнесами в однаковому віддаленню від обох стоїть непорушно. Але голодний осел між двома однаковими вязанками сіна та в однаковому віддаленню від обох не останеться непорушним, але насамперед зїсть одну вязанку, а оїсляє другу. Свє прємір се т. зв. „sinus Buridani“.*) Оже магнетична голка не може перемогти впливу зовнішних причин, а осел (звіря) завдяки своїй сензитивній душі, може се зробити. Однак звіря не може перемогти своїх змислових вражінь, а чоловік також і се може зробити. Свободу людської душі можемо назвати раціональною.

*) Joannes Buridanus (в XIV ст.), номіналіст, ученик Оккам-а.

§ 43.

Моральні закони є природні.

1. Свободу людської волі зовсім логічно й конечно доповнюють моральні закони. Свобода волі без усяких зобов'язань була би руйнуючим принципом у буттю — так, як н. пр. відосередна сила небесних тіл. Сю відосередну силу здержує доосередна, й обі ті сили творять гармонію цілої вселенної. Доосередна сила є вислідом гравітації; а напрям гравітації схиляється в ту сторону, де є більша маса.

Вже в виду тої гармонії в матеріальному світі годі припустити, щоби духовий світ, де панує свобода волі, мав бути розбитий на незалежні осібняки — без усякого принципу, який зводив би їх у гармонію. Волю осібняків здержує тут бож а воля. Розуміється, що спосіб сього здержування зовсім инакший, як у матеріальному світі. Матерія не може не послухати своїх (фізичних) законів, а чоловік може переступати моральні закони. Але сей стан моральних законів доповнює суд божий: за добрі діла приймуть люди від Бога нагороду, а за злі — кару.

2. Вже зі сказаного слідує, що моральні закони є природні — як Ап. Павло висказується; „діло закона є написане в серцях“ (Рим. 2, 15).

Се треба так розуміти, що основа моральних законів нам природжена, і всі моральні закони обов'язують нас через ту основу. Моральні закони, як про се християнська етика вчить, діляться на природні та позитивні (божі і людські). Отже позитивні моральні закони — так сказати — доціняються до природних, і в той спосіб нас обов'язують.

Де є людська душа, там і свободна воля; а де свободна воля, там і моральні закони, яко необхідне доповнення свободної волі. Значить, що всі люди є моральними істотами. Се стверджує також історія. Всі народи від віків розрізнявали між „добром“ та „злом“, між тим, що годиться робити, та між тим, чого не годиться робити.

Крім розуму та свободної волі дана людській душі ще одна сила, котра нас безпосередно судить під моральним оглядом. Та сила — се совість (сумління). Вона так само виступає безпосередно в нашій свідомості, як і розум або свободна воля, й тому для неї ніщо з того, що діється в нашій свідомості, не є скрите.

3. Вже в старині були філософи, котрі вчили, що моральні закони ґрунтуються на звичаю, а не на природі. Так Архелай з Мілету твердив, що моральні закони обов'язують нас *vbius* (на підставі закону-звичаю), а не *φύσει* (на підставі природи). Подібно вчили софісти. А в нових часах потворилися цілі філософічні школи, які заступають сю думку (в різних формах). Для атеїстів уже тим самим, що вони відкидають Бога, не остається нічого іншого, як заступати сю думку. Але були навіть такі філософи котрі не відкидали Бога, а всеж таки голосили ту саму думку (так Hobbes, Rousseau).

Ті новітні філософи розрізняють між „станом природним“ (*status naturalis* або *status naturae*) та між „станом горожанським“ (*status civilis*). І твердять, що спершу люди жили без родини й без держави — наче дикі звірята не розрізнявали між „моїм“ і „твоїм“, між правом і безправством між добром і злом. Між людьми панувала тоді війна всіх проти всіх“ (*bellum omnium in omnes*, Hobbes). Щойно коли люди сполучилися в держави, стали вони моральними ествами. Державні закони — се одинікі моральні закони на думку тих філософів. Spinoza таки виразними словами твердить, що гріх се непослух супроти держави, а в „стані природнім“ гріх немислимий.

Новітні філософи, що просять у сторону атеїзму, або є виразними атеїстами, вже залишили думку про „обожування“ держави. Вони твердять, що жерелом моральних законів є звичай. А вони переважно є прихильниками еволюційної теорії, і так розумують: первісні люди (малопольди) не мали ані розуму, ані моральних засад. Але як з часом поступали в досвіді, то розвивався в них розум (в еволюційний спосіб), а з розумом також перші моральні засади, які є тільки практичними нормами для життя (так роби — для того, що в досвіді показалося, що так ліпше вийде). Ці норми мають також у мозковій організації свої детермінації, і в той спосіб діти унасліджували їх по родичах. З того виходить, що моральні закони є суццо змінені та що дальша еволюція людства може довести не знати до яких моральних засад...

4. Що нам на се сказати? Абсурдне се, начеб чоловік ставався моральним еством щойно в державі та начеб держава мала бути верховним суддею, ба навіть творцем моральних законів. Хтож то є „держава“ в тому випадку? Люди, які ухвалюють державні закони. Від інших людей

вони різняться тільки тим, що мають власть силювання інших до послуху. Отже виходило би з того, що жерелом моральних законів є сила. Алеж се противне цілому загально-людському, природному розумінню й почуттю моральних цін загалом. Щоби не трагити більше слів, наведемо примір. Христа Спасителя засудила на смерть державна власть, так само Сократа. Виходило би отже, що се були добрі діла, й хто співпрацював при них, сей морально заслужився... А скількиж то було таких державних законів, котрі весь загал уважав за несправедливі, неморальні! Виходить отже, що моральні закони висші від держави, й державні мужі тільки шукають властивих моральних законів — так само, як і інші люди.

Не є жерелом моральних законів ані звичай. Звичай не є первісним явищем, але вже послідовним. Попереджують його якісь думки, почуття, психічні переживання, й вони то доводять до саме такого, а не инакшого звичаю. Се правда, що звичай є причиною того явища, що в одному народі (в одній релігії) многоженство вважають за морально допустиме, а в другому народі (в іншій релігії) за недопустиме; що жидам та магометанам не вільно їсти „нечистих“ звірят і т. ин. Приклонники погляду, що звичай є жерелом моральних законів, мають на думці саме такі різниці між моральними оцінками, й тому вони твердять, що звичай, а не щось иншого, є жерелом моральних законів та що моральні закони є змінні. Алеж тим вони хибно ставлять цілу квестію. Річ мається так: а) звичаї є змінні; б) той хто творить новий звичай (всупереч старому), щось притому мусить думати, хотіти, й саме те його думання й хотіння треба вважати за жерело нового звичаю. А з того ясно, що за жерелом моральних законів треба шукати в думанню (пізнанню) та хотінню людей та що моральні закони є висші від звичаю. Так пр. в поганській імперії панували поганські звичаї; чи ж християнські звичаї були злі — доти, доки не стали пануючими в суспільности?

5. Думання й хотіння в нас одно є незв'язане своїм предметом, друге зв'язане. Можу собі укладати якусь казку, як хочу; але мушу думати: що $2 \times 2 = 4$. Подібно річ мається з хотінням: деякі (індиферентні) діла можу робити, але не маю обов'язку; а інші діла я повинен або не повинен робити — се я відчуваю й розумію. Ось тут —

у тій предметом звязаній сфері людського хотіння й думання — криється жерело моральних законів.

А що ж тут знаходимо? Знаходимо природне підготування до пізнання правди, як також до того, що чоловік повинен, а що не повинен робити. Знаходимо розум, свободну волю, совість — а плодами тих душевних сил є осуди про дійсність та й осуди про наші обов'язки. Як отже вона сама природа робить нас думаючим істотом, так само вона робить нас моральним істотом. Значить, що моральні закони дійсно ґрунтуються на природі.

6. А як же приходить до таких знатних різниць між моральними поглядами народів? Якщо моральні закони є природними, то з того виходило би, що вони в усіх народів повинні бути одні й ті самі. Чому воно так не є, се вияснюється тим, що ми сказали про еластичність людської природи (§ 6, 2). Те саме стрічаємо не лише в моральній сфері, але також у сфері людського пізнання загалом. Всі народи мають з природи оди́н і той сам розум, а пре́цінь які різниці заходять в людських поглядах на світ і навіть на поодинокі предмети!

Всім людям є вроджені основні засади пізнання (засада тотожності, суперечності, достаточної причини), й люди на підставі тих засад розумують. Але ж а) не всі люди мають однаково багатий досвід про світ чи хочби лише про поодинокі предмети, б) не всі мають дар для глибокого й субтельного розумування, в) не всі є однаково розвинені, і ось із тих причин повстають різниці між людськими поглядами. Красше пізнання предмету усуває ці різниці. Се відноситься також до моральних поглядів. Усім людям вроджені є одні й ті самі основні моральні засади. Так пр. що за добро не належиться кара, але похвала й подяка; що добро треба ділати, а злого уникати; і т. ин. Але що (яке діло, яку річ) треба вважати за добре, а що за зле? — се вже инша справа. Щоби належно відповісти на се питання в якомусь конкретному випадку, то треба предмет належно пізнати під моральним оглядом (які є його наслідки для людей: для людського тіла, для душі, для суспільності і т. д.). А що не всі люди духово є однаково розвинені, не всі мають однаково багатий досвід, не всі мають дар глибокої інтуїції, то з тих причин повстають різниці в моральних поглядах народів і навіть поодиноких людей. Красше пізнання предмету також тут усуває

ріжниці. Однак се тяжше вдається, як деінде, бо моральні погляди переважно є освячені релігією або віковими звичаями, а з тим чоловікові трудно приходить ся зривати (гл. § 3, 2). Вдійсности нема отже мови про змінність природних моральних законів — так, як нема мови про змінність логічних законів. Позитивні закони можуть змінятися, бо вони залежні то від духового розвинення, то від спеціальних обставин життя.

Зазначуємо, що Бог кожного чоловіка судить після його власної совісти. В той спосіб з божої сторони вирівнюються всі ріжниці, що заходять між моральними поглядами поодиноких людей.

§ 44.

Етика ґрунтується на вірі в Бога.

1. Се природне явище, що всі народи нерозривно в'яжуть етику з вірою в Бога: визнають „релігійну етику“. Моральні закони се „заповіді божі“, „воля божя“. Хоч які несовершенні були поняття про божество, то всеж таки народи мали сю свідомість: що сповнюваннем моральних законів подобається божеству, а несповнюваннем стягають на себе кару (Фурії, Еринії). Се зовсім послідовне. Атже, як знаємо, моральні закони є природні, а природу дав нам Творець. Отже Творець хоче, щоби ми ті закони сповняли. І лише Творець може бути верховним суддею нашої моральної вартости: він знає все, що діється в нашій душі; тільки він може зобов'язати нас у совісти; тільки він може кожній людині віддати по заслугі. З такого погляду на моральні закони слідує, що ці закони є висші від держави, від звичаю, від людського розуму, від людської волі. І в усіх можливих колізіях можемо за апостолами повторювати: „більше треба слухати Бога, як людей“ (Дія. 5. 29).

2. За релігійною етикою промовляє також досвід. На підставі досвіду люди від віків мали таке переконання, що людською долею рядить якась „висша сила“, котра вже тут на землі часто віддає людям після їх заслуг. Приміри зі св. письма: Аман (у книзі „Естир“), Юда Іскаріотський, Ананія і Сафіра і ін. Ся сила в христ.

світі звісна під назвою „божого провидіння“. А для означення сеї сили в поодиноких випадках є різні назви, як „палець божий“, „суд божий“, „кара божя“ і т. ин. Так пр. не є в народі безпідставний той великий страх перед ложною присягою, бож досвід приносить зі собою чимало примірів, де кривоприсяжники караються так наглядно й так дивно, що цілу пригоду годі инакше пояснити собі, як божою карою.

Такі приповідки, як пр. „хто під ким яму копає, сам у неї паде“, повстали на підставі досвідних фактів. А вони стверджують, що моральні закони є божими законами та що чоловік за переступлення тих законів буде покараний вироком божого провидіння.

З другого боку се нас у життю дуже разить: що, як каже наша народна пісня, „нема в світі правди — правди не видати“, що „бувають праведні, котрим так діється, як колиб коїли діла безбожників; зновуж бувають безбожники, котрим так ведеться, як колиб творили діла праведних“ (Еккл. 8, 14). Але саме на тому ґрунті втрачає друге життя, де божий суд буде повний і загальний. Якщо б се здійснювалося вже в земському житті, то не було би підстави вірити в друге життя й трудитися для нього. Всі народи вірять у се, що в другому світі грішникам буде гірше, як праведникам.

3. Моральні закони — тому, що вони природні — годі виєлімінувати з життя. Тому то кождий чоловік, хочби який був його світогляд, судить людей під моральним оглядом.

Отже також атеїсти примушені голосити якусь етику. Вони голосять т. зв. „незалежну етику“ — незалежну від Бога. Се чисто людська етика — „світська“, „безрелігійна“. Одні з атеїстів за жерело моральних законів уважають державу, звичай (як се вже сказано), інші розум, чуттє. Етика є наукою про найвисшу ціль чоловіка та про средства до осягнення сеї ціли. Отже в етиці все залежить від визначення сеї ціли. Всі атеїсти годяться в тому, що визначають чоловікови земську ціль. А потому розходяться: одні (Spinoza, Stierner, Nietzsche) голосять еґоїзм, інші (August Comte, Schopenhauer) альтруїзм. Алеж ціла та „незалежна етика“ а) не має ніякої основи, (вона, як кажеться, висить у вогні), ні сили; б) вона суперечить тій природній етиці, після котрої люди живуть; в) вона цілковито руйнує властиву етику, бо зносить різницю між „моральним“ і „фізичним“ добром та злом.

4. „Незалежна етика“ не може зобов'язувати в совісті. А без такого зобов'язання моральні закони втрачають усяку силу. Отже та етика є вповні безосновна й безсила.

Хтож може мене зобов'язувати в совісті, якщо Бога нема? Ніхто — ані держава, ані звичай, ані інші люди. Атжеж для них замкнений доступ до мови совісті: вони не знають, що діється в моїй свідомості. Хиба лише силою можуть вони мені грозити, алеж таке зобов'язання є фізичне, а не моральне.

А може я сам себе зобов'язуватиму в совісті — розумом або чуттям? Якщоб прийняти, що кождий чоловік має зобов'язувати себе своїм суб'єктивним розумом або чуттям, то з того вийде повний моральний безлад. Тоді кождому було би вільно те робити, що йому подобається або як йому здається.

А коли прийняти, що мене має зобов'язувати загальний людський розум і загальне людське почуття, тоді моральний закон сходиться на звичай. А ми вже знаємо, що моральні закони є висші від звичаю та що звичай не має сили зобов'язувати в совісті. — Впрочім яку силу має зобов'язання в совісті без Бога? Ніяку, бо його в кожній хвили можна зломити без ніяких наслідків (без гріха, без кари).

„Незалежна етика“ не може остоятися в ніякій формі: егоїзм кривдить інших людей; альтруїзм кривдить осібняків. Зовсім инакше стоїть справа у христ. етиці: егоїзм тут зводиться в гармонію з альтруїзмом у той спосіб, що Бог нагороджує осібняка за всі його альтруїстичні діла. Йому Бог має повне право жадати від осібняка, щоби він сповняв альтруїстичні обов'язки, хочби й з нараженням себе на смерть.

5. Якщо нема Бога, то нема й душі, нема совісті, нема моральних законів, нема гріха, нема чесноти. І так, як свобода волі в такому випадку є лише обманом, так також моральний людський змісл є лише обманом. Альтруїстичні обов'язки в ніякий спосіб не даються тоді узасаднити. Остається скрайний егоїзм. Се не є лише наші висновки, щоби ними збивати „незалежну етику“. Послідовні атеїсти те саме найвиразнішими словами наводять. Так пр. Baruch Spinoza, в нас В. Винниченко.

Ось кілька цитатів з „Етики“, Спиноз-и:

„Воля зберегти своє життя се перша й одинока основа чесноти“.¹⁾

„Ніхто не хоче зберегати свого життя задля якоїсь иншої річи“.²⁾

„Чим більше хтось свої користі шукає — се є: чим більше хтось старається зберегати своє життя, тим більшою чеснотою він вивінуваний; противно: поскільки хто не старається зберегати свої користі — постільки він є немічний (impotens)“.³⁾

„Під добром розумію всякий рід радості й усе, що причинюється до неї, а головню се, що сповнює бажання, яке не будь було би (quod desiderio, qualescumque illud sit, satisfacit); під злом розумію кожний рід смутку, а головню се, через що бажання не здійснюється“.⁴⁾

„Абсолютно взявши, кождому найбільшим правом природи вільно се робити, що вважає корисним для себе“.⁵⁾

„Гріх отже се ніщо иншого як непослух (супроти держави), й карається тільки державним правом“.⁶⁾ „Отже в природному стані гріх не дається поняття“.⁷⁾

Тут вивні й без останків утотожнюється моральне добро й зло з фізичним. Але се не людська етика, лиш „етика“ звірів. В звіринному царстві дійсно замість чесноти панує фізична сила, а замість гріха — слабість. І та звірина ліпша, котра сильніша, звинніша, здоровіша... З моральних цінностей нема тут нічого.

Але люди не живуть після тої „етики“, яка зносить усяку етику. Навіть ті, котрі в теорії голосять „незалежну етику“, в практиці придержуються загально людської етики (так, як детерміністи в практиці користуються свобідною волею). І коли їх хтось зрадить, обікраде і т. ин., то вони такого чоловіка не вважають за чесного, але за нечесного... Колиб дійсно хотіти жити після засад „незалежної етики“, то люди мусіли би виректись свого морального характеру. Треба би сильного й відважного розбійника вважати за чесного — коли не перед державою, то бодай з огляду на природу. А слабого, немічного тілом, але чесного душею чоловіка треба би вважати за нечесного. Коротко: моральні й фізичні вартости після загально людської етики не йдуть у парі, часто собі дуже прикро супере-

1) *Ethices. Pars IV. Prop. LXXIII Coroll.*

2) Тамже, *Prop. XXV.*

3) Тамже, *Prop. XX.*

4) Тамже, *Pars III. Prop. XXXIV, Schol.*

5) Тамже, *Pars IV, Prop. LXXIII. Append. Caput VIII.*

6) і 7) Тамже.

чать, а після послідовної „незалежної етики“ треба би їх утотожити, наслідком чого моральна сфера цілковито відпала би, а осталась би лише сфера фізична.

Ось показується, що чоловік без Бога перестав бути чоловіком.

Загально людська чито природна етика се в сути річи та сама, яку голосять християнська наука. Се вже здавна стверджене й виражене словами, що служать наче приповідка: „*anima humana naturaliter christiana*“ (Тертуліан).

б. Є філософи, котрі роблять закиди християнській етиці з того приводу, що вона за сповнюванне моральних законів обіцяє нагороду, а за несповнюванне — кару. На їх думку кожде людське діло, зроблене в надії на нагороду або зі страху перед карою, є „купецьким вирахуванням“ або „недобровільним ділом“ (*Wahrmund*), а яко таке воно не є чесне, або навіть є просто нечесне. Моральними є тільки ті діла, котрі чоловік робить без усякої домішки егоїзму, без усякої надії й без усякого страху (перед карою).

Отже має чоловік сповняти моральні закони або з чистої любови до ближніх (*Wahrmund*), або тільки тому, що так каже „категоричний імператив“ мого розуму чи совісти (*Kant*).

Відповідаючи на ці закиди, мусимо передовсім зазначити, що загально-людська етика в розв'язанню сеї kwestії вповні згідна з християнською. А таке розв'язання єдиноко оправдане.

а) Якщо б за сповнюванне моральних законів не було ніякої нагороди, а за несповнюванне ніякої кару, то ці закони були би несправедливі; а яко такі не мали би вже ніякої зобов'язуючої сили.

б) Чоловік повинен мати сю правду на думці, бож инакше він діяв би нерозумно: марнував би свої сили й добра (сповнюючи моральні закони), а без усякої реституції.

в) Бог нагороджує, Бог і карає — але не зараз по ділі. До того: в Бога треба вірити, в його суд треба вірити, треба цілковито здатися на нього. Вже сама віра є чесною, отже коли сповняємо моральні закони з релігійних мотивів, то притому немає ні тіні „купецького вирахування“. А що до любови ближніх, то християнська релігія її навчає, приказує й узасадає красше, чим якінебудь філософи.

У. БОЖЕ ОБЯВЛЕННЯ

§ 45.

Два роди божого обявлення.

1. „Бога ніхто не бачив ніде“ (Йоа. 1, 18), і якщо б він у якийсь спосіб не дав нам знати про себе, то ми загалом не знали би про нього. Але він дав нам знати про себе в двояковий спосіб: у природний (звичайний, правильний і повсюдний) та в надприродний (виїмковий, принагідний і неповсюдний). Природу світа Бог так сотворив, що вона виразно свідчить про свого Сотворителя. Як Ап. Павло каже: „бо невидиме його (т. є. божє) із сотворення світа розважуванням творів стає видимим — його вічна слава і божество“ (Рим. 1, 21). Сю природну дорогу, яка веде до пізнання Бога, ми вже зясували в попередніх частях книжки. А тут слід нам ще зясувати надприродну дорогу — чити надприродні діла, котрими Бог засвідчив людям про себе самого.

Те, що з природи світа можемо вчитати про Бога, богослови називають природним обявленням.

А обявлення божє, дане людям у надпорядочний спосіб, називають богослови надприродним обявленням.

Коли кажемо тільки „божє обявлення“, то під тим звичайно розуміємо надприродне божє обявлення.

2. Кожде єство пізнаємо тим краще, чим більше його діл пізнаємо, й чим більш ті діла є різнородні. Так і Бога. Отже з того слідує, що з надприродного обявлення божого довідуємось про Бога далеко більше, аніж із природного обявлення; довідуємось не тільки про існування Бога, але й про його волю, про його відношення до нас, про наше відношення до нього, про стан душ по смерті і т. д.

Історія надприродного явлення списана в св. писмі. Її творять факти, які Господь Бог зділав, і наука, яку нам Господь Бог дав для нашого спасення. Ми тут не маємо потреби розглядати сам зміст божого явлення, бож він загально звісний з науки релігії в школі та в церкві. Божому явленню приглянемося тільки з боку, маючи на увазі одну головну kwestію: Чи те, що подасться за божє явлення, є дійсно божим явленням? А як вступні питання послужать нам: Чи явлення божє для людей потрібне? Чи воно можливе? Та які є позначки божого явлення?

§ 46.

Потреба надприродного явлення.

1. Бог так сотворив чоловіка, що люди для осягнення своєї остаточної цілі необхідно потребують надприродного божого явлення. Остаточною людською ціллю є: Бога пізнати, йому служити, й через те осягнути вічне блаженство.

А своїми силами люди всього того ніяк не можуть осягнути. Обмежимося покищо тільки на пізнання Бога й всього того, що для спасення необхідно потрібне. З самої природи світа люди про все те а) не можуть довідатися певно, б) не можуть пізнати всіх потрібних правд, а хочби се й було можливе для рідких одиниць, то в) воно абсолютно неможливе для ширшого загалу (а остаточна людська ціль з природи річи повинна бути приступна для всіх людей).

Історія свідком, що воно дійсно так є. Незвісний в історії якийсь такий чоловік, котрий без божого явлення пізнав би Бога так певно й належно, як се відкривав нам божє явлення. Найглибші уми старинного світа, як Сократ, Плятон, Аристотель, дуже й дуже помилялися в справах божих. Так Сократ не був певний: чи є тільки один Бог, чи їх є більше? чи людська душа дійсно по смерті живе, чи ні? Плятон роздробив Абсолюта на три незалежні від себе часті (Бог, вічні ідеї, вічна матерія), вчив: що людські душі існували вже перед народженням чоловіка (*praeexistentia animarum*) і т. ин. Аристотель учив, що Бог

зовсім не журиться світом, що світ є вічний, що особового посмертного життя нема і т. ин. А про „сотворення світа з нічого“, без чого годі належно поняти людське відношення до Бога, ціла людська старина не хотіла й знати, вважаючи се за абсурд. Також загальна просвіта не причинялася до красивого пізнання божих справ. Так пр. за Христових часів Рим під оглядом світської освіти стояв найвище, але під оглядом релігійної освіти стояв він куди нижче як пр. за Нуми Помпілія. Панували в ньому всякі релігійні божевілья (як пр. обожування імператорів, божків namножилося без числа, розпуста була страшна. Та й нині ті філософи, котрі відкидають обявлення, верзуть про світ і життя найдивачніші недорічності — кождий на свій спосіб.

Отже виходить незбито, що надприродне обявлення боже для людей необхідно потрібне. Стрічаємо сю думку вже в поганській старині. Так в одній книзі, приписуваній Плятонові,*) Сократ говорить: „Алькибіаде чекаймо, аж посол з неба прийде повчити нас, як маємо поступати з богами й людьми, і надіймось на божу доброту, що сей день уже недалеко“.

2. Належне пізнання релігійних правд тільки показує нам дорогу до нашої остаточної цілі. Але щоби перейти сю дорогу, треба мати — крім пізнання — ще й силу. Бо, як каже Ап. Павло: „царство боже не в слові, а в силі“ (I. Кор. 4, 20). Після божого обявлення природні людські сили не вистарчають для осягнення царства божого. В наслідок первородного гріха люди втратили ласку божу, а небо стало замкнене.

Була отже потреба, щоби Бог надприродними ділами направив те, що люди знищили. Тому Син Божий став чоловіком, умер за нас на хресті, установив св. тайни для нашого освячення. Як чоловік може собі життя відібрати, але не може себе воскресити, подібно міг чоловік пірвати свою первісну надприродну звязь із Богом, але вже не міг її направити. Міг її направити тільки Бог. Отже не тільки наука, але й діла божого обявлення для людей є необхідно потрібні.

*) Alcybiades II.

§ 47.

Можливість надприродного божого явлення.

1. Можливість надприродного явлення слідує вже з того, що те явлення для людей необхідно потрібне. В природі немислимі такі загальні потреби, котрі абсолютно не дались би здійснитися. Тай загалом питання про можливість божого явлення не є сполучене з ніякими трудностями. Бог може людям объявити скриті для них правди, а люди можуть зрозуміти ці правди. Не розходиться про цілковите поглиблення божих правд, тільки про їх зрозуміння до того ступня, щоби можна після них жити (атже також правд фізичного світа не розумімо наскрізь).

2. Коли раціоналісти виступають проти можливости надприродного явлення, то вони основуються на ложних засадах.

Як знаємо, (§ 15), вони виступають проти можливости чудес загалом, а надприродне божє явлення належить до області чудес. Заперечують раціоналісти можливість чудес тому, що — на їх думку — се свідчило би про несовершеність Бога, колиб він так сотворив світ, щоби його опісля від часу до часу мусів „поправляти“ (чудами, явленням). Саме в тому полягає одна з головних раціоналістичних ложних засад, що вони згори (a priori), тобто: не розглянувши совісно й всесторонно божих ціл, своїм розумом хочуть диктувати Богови: що і як він має робити, а що не має... Але, як св. письмо каже, „глупота божа є мудрійша від людей“ (I. Кор. 1, 25). Неодну річ і не один природний закон люди бажали би змінити, і здається їм: що так, як вони собі думають, було би мудрійше. Та в дійсности не нам учити Бога, тільки вчитися від нього. Ось тому маємо вперед совісно розважити всі божі діла, і аж так змагатися, щоби усе звести в гармонію з божою природою. Якщо отже переконаємося, що божє явлення є історичною правдою, що чуда дійсно діялися і діються, то тим самим відпаде kwestія про можливість божого явлення. Бож коли щось діється, то видно: що воно є можливе.

§ 48.

Познаки надприродного божого явлення:

чуда.

1. Познаками природного божого явлення є ті природні факти й закони, котрі свідчать про розум Творця (доцільність у природі, моральні закони в людській душі і т. ин.). А признаками надприродного божого явлення є надприродні факти т. є. такі, котрі не тільки годі зрозуміти й пояснити на підставі природних законів, але ще до того розумови ясно: що їх властива причина вища від природних сил. Такі факти, поскільки вони підпадають під людські змисли (т. є. поскільки їх можна видіти, чути і т. д.), се чуда.

Надприродні ділання, котрі не підпадають під наші змисли, отже й не обявляють я нам безпосередно, як пр. перевствлення в св. тайні евхаристії, звичайно не вважаємо за чуда. Чуда повинні звертати на себе увагу людей, а се може бути лише так, коли надприродна сила обявляється нам безпосередно.

Факти природного божого явлення звичайні, правильні й повсюдні. А факти надприродного божого явлення надзвичайні, виїмкові й рідкі.

2. Властива kwestія про чуда така: Чи чуда дійсно діялися або може й нині діються? А kwestія про можливість чудес є шойно другорядна — бож, як уже сказано (§ 47, 2), годі нам згори накидуватися Богови на суддю: що в Бога можливе, а що ні? І шойно коли виявиться, що чуда є історичними фактами, старатимемо усунути всі труднощі, які нам накладаються при розважуванню можливості чудес.

Атеїсти й раціоналісти або просто відкидають чуда, або намагаються звести їх на дивні природні явища. Притому вони правильно покликуються на наївність або й глупоту видців, які з дивного природного явища зробили „надприродне чудо“.

Се звісне, що є „природні дива“, й се всі люди признають. Коли перший раз бачимо ділання незвісних нам природних сил, а ті ділання дуже різняються від усього того, що ми до того часу досвідчили, то таке явище для нас непонятне, дивне. Так пр. прості люди говорили про

перші залізничі, що їх „чорт тягне“; дуже дивний для простих людей телефон, проміні Röntgen-a, гіпнотичний стан, ектоплазма (при спиритистичних сеансах) і т. ин. Без сумніву є ще в природі багато скритих сил, які своїм діланнем зможуть виправити в подив і найбільшого фізика.

Однак правдиві чуда даються певно розпізнати від „природних див“, які діються незвісними для нас силами природи. Чим довше студіюємо такі „природні дива“, тим красше переконуємося про їх природність: відкриваємо їх звязки з иншими природними силами, помічуємо їх правильність, їх механічність і т. ин. А чим довше студіюємо правдиві чуда, тим красше переконуємося про їх надприродність.

Щоби правдиве чудо відрізнити від „природних див“, для сього не треба знати ген усі тайни природи. Як сказано, правдиве чудо має такий характер, що само ясно свідчить про свою надприродність. Так пр. се для кожного чоловіка ясно, що ангел, який визволив св. Ап. Петра з вязниці (Дія. 12, 6—12),*) або ангел, що явився сотникови Корнилієви (Дія. 10, 1—8), не міг бути якимсь дивним виплодом природних сил; що для воскресення Лазаря з Витанії, якого тіло вже розкладалося, нема сил у природі; і т. ин.

Ані одного такого чуда раціоналісти не можуть зясувати природно. Тому вони такі чуда або просто заперечують, або проголошують їх обманом, приви́дом — тощо. Алеж тим, як побачимо, захитується властивий біг цілої історії. А з другого боку: свідчить се тільки про втікання від властивого предмету зі замкненими очима, бож і нині чуда діються — не якісь обмани, але правдиві факти.

*) Св. письмо про се так оповідає: „І стережено Петра у вязниці. І заношено молитву без перестанку від церкви до Бога за нього. Колиж мав його Ірод вивести, став тої ночі Петро між двома воїнами, звязаний двома ланцюхами, а сторожі перед дверми стерегли вязниці. І се приступав ангел Господній і світло засияло в світлиці; торкнувши в бік Петра, пробудив його, кажучи: Вставай скоро. І поспадали ланцюхи з його рук. І сказав ангел до нього: Підпережися і обуй твою обуви. І зробив так. І сказав йому: Надій твою одежу та йди за мною... Коли минули першу й другу сторожу, прийшли до залізної брами, що веде до міста; вона сама собою їм відчинилася“.

Так пр. на весь світ славні є чуда в Люрді, стверджені урядово, лікарями, фотографіями і т. д. Згадаємо ще про чудо св. Януарія в Неаполі. Той святий був єпископом у Беневенті і около 306. р. був статий за христ. віру. В катедрі в Неаполі переховується до нині його кров у двох флашечках (щільно закітованих). Та кров кілька разів до року стає плинною, підносяться й піниться, а по якомусь часі знов опадає й ціпеніє. (Є явище під кожним оглядом неправильне (що до днів, обставин, ефектів). Богато вчених студіювало його, й усі прийшли до переконання: що природно його годі пояснити. В найновіших часах (26. IX. 1902 р.) проф. унів. в Неаполі R. Januario зі своїм товаришем проф. Sperindeo перевірили зміст тих флашечок при помочи спектральної аналізи, і проф. Januario описав часто повторює: „Те, що міститься в реліквіях св. Януарія, се правдива кров. Ціле явище є чудесне. Ані на хвилю не сумніваюсь, що воно є виявом сил, які стоять понад природою“.

3. Чи чуда є можливі? А чому ж не мали би бути можливими? Атеїсти перечать їх лише тому, що вони визнають тільки природу — отже на їх думку для надприродних явищ нема навіть можливої причини. Але що чуда дійсно діються, то видно: що атеїстичне становище хибне.

Природні сили є того рода, що вони піддаються висшим від себе силам. Так пр. чоловік бере камінь (яке гравітація притягає до землі), підносить його, укладає доцільно, рубає й ріже дерево, та ставить хату — на кожному кроці по кожному чини противні собі природні сили. А коли єсть Бог, то він хіба так само може панувати над природними силами, як і чоловік. І коли б пр. хата сама збудувалася, то в природі нічого більше не сталося би, як коли чоловік будує хату. Однак тут чоловік перемагає природні сили, а там перемагала би їх надприродна причина, й тому се було би чудо.

Бог є Творцем світа, він у цілості володіє над природними силами й далеко перевищує все природне, а тому може він у природі й такі діла спричинити, для яких природні сили не вистарчають (як н. пр. воскресення мертвих).

4. А чи лицює Богови творити чуда? Заперечують се раціоналісти. Але що чуда дійсно діються, то з того також видно, що їх становище хибне. Раціоналісти твердять, що Бог так совершенно сотворив світ, що йому вже не годиться від часу до часу „поправляти“ закони світа, завішувати їх, зміняти — тощо.

Відповідаємо на се: При творенню чудес Бог не потребує ні завішувати, ні змінювати природних законів — тільки своєю надприродною силою доповнювати їх,

„вмішуватися“ в них. Коли чоловік може перемогти природні закони (пр. коли перемагає гравітацію каменя), то Бог се може без порівняння краще. А чи лицюс Творцєви від часу до часу вмішуватися в природні закони? Се питання властиво рівнозначне з отим: чи Творцєви випадало тільки в одному моменті сотворити світ? Або він може творити через довший час, або й безнастанно? Природні факти свідчать: що світ не був сотворений в одному моменті. А з того ясно виходить, що Бог може творити безнастанно — отже також може, коли тільки вважає се за потрібне, вмішуватися до природних сил (себто: творити чуда). Тим Творець не „поправляє“ свого творива, тільки у свій час приступає до діла, яке від вічності передбачив. Так пр. Бог не поправляє світа, коли по повзунках і птицях сотворив ссавців, тільки поступенно здійснював свій відвічний план сотворення.

Вправді, чуда не діються безнастанно, однак їх вплив є безпереривний: прецінь надприродне божє обявлення, якого познаками є чуда, тягнеться через цілу історію людства, й виховує людей (спеціально формує їх душу і життя). Можемо отже сказати, що надприродні діла божі так доповнюють природу, як пр. небесне сонце доповнює життя на землі. А тут нема ніяких „поправок“, тільки є гармонійні процеси, що свідчать про божу премудрість.

В догматичі подається, що познаками надприродного божого обявлення є чуда і пророцтва. Однак для нас тут вистарчає згадати, що пророцтва є тільки спеціальною категорією чудес. Отже все, що ми сказали про чуда, відноситься також до пророцтв.

5. Для певного розпізнання божого обявлення від людської видумки нема иншого середника, як чуда. В який же спосіб посол божий може засвідчити, що його Бог посилав, що його слова є божими словами? Лише так, що zarazом дасть доказ, який тільки Бог може дати, зн. що свої слова потвердить чудом. Так і Спаситель покликуювався: „Коли не роблю діл мойго Вітця, не вірте мені. Колиж роблю, хоч мені й не хотіли би вірити, ділам вірте“. (Йоа. 10, 37—38).

Инша річ, що в багатьох таких випадках той, що подається за божого посла, може або свідомо обманювати, або несвідомо використовувати незвісні людям сили природи, й творити „ніби чуда“, або й творити чуда при помочи демонів. Тому то християнська догматика подає ще додаткові позначки для розпізнання правдивого божого

об'явлення, як святість життя релігійного вістунa, святість, розумність і незвичайну творчість його науки і т. ин. Розваживши всі обставини й наслідки діл і науки релігійного вістунa, можна перекоонатися: чи він дійсно був послем божам, чи ні?

§ 49.

Об'явлення приватні і завітні.

1. Богато церков на світі проголошують свою релігію за об'явлену. Навіть старинні погани вважали свою релігію за об'явлену, і для підпертя сеї своєї віри покликувалися на різні чуда, сповнені пророцтва (Сибілі), чудотворні храми, ідоли, на своїх чудотворців — тощо. Як отже розсудити: котра релігія дійсно Богом об'явлена? Чи може просто заперечити всі чуда поза обємом християнської церкви (включаючи до неї й Старий Завіт)? Се було би проти історії й проти самого св. письма. Бож коли приймаємо чуда завітні (т. є. ті, котрі становлять свідoctво для правдивости Старого й Нового Завіту) тому, що вони добре утверджені, то так само мусимо приймати й інші чуда, якщо вони є добре утверджені. А не дається заперечити, що правдиві чуда діялися через цілу історію, в усіх народів та в усіх релігіях.

2. Передовсім треба розрізнити між чудами й об'явленнями приватного характеру та між чудами й об'явленнями завітного характеру. Перші діються для приватних цілей (як пр. уздоровлення для самої помочи чоловікови, остереження чоловіка і т. ин.); другі діються для спасення загалу людства, й мають на цілі передовсім бути свідoctвом для правдивости релігії.

Отже лише та релігія є дійсно Богом об'явлена, котра може виказатися ясними й певними завітними чудами та об'явленнями.

3. Св. Отці, котрі жили в поганському світі й подрібно його знали, не перечать поганських чудес, але приписують їх демонам, а поганських божків часто називають „чортами“. Не може бути сумніву, що богато з поганських чудес, особливо коли вони діялися в наслідок призивів ідолів, треба вважати за діла демонів. Однак на підставі св. письма виходить, що деколи в поганському світі діялися чуда та-

кож під впливом добрих духів — ангелів. Як примір на се може послужити історія з Балаамом (IV. Мойс. 22 — 24): Балаам був поганином (бодай з поганського народу походив), а прецінь являлися йому ангели, і його ослиця — під впливом ангела — проговорила, коли він їхав проклинати Ізраїля (на просьбу моабського царя Балака). Се може нам видаватися дуже дивне, але не забуваймо, що подрібний устрій і відношення в другому світі з певністю криють для нас не менше несподіванок, як пр. матеріяльне небо, на котре люди через тисячі літ гляділи, а всеж таки дуже помилялися що до його устрою та відношень у ньому. В просуджуванню божих діл покірливість потрібна пердовсім.

Можна отже сміло згодитися на те, що в усіх народів та в усіх релігіях діялися чуда не лише під впливом демонів, але також під впливом добрих духів. Однак поза областю Христової церкви (включаючи тут також Старий Завіт) всі чуда є тільки приватні.

4. А де приватні чуда, чи то надприродні сили, які їх творили, стрічалися із завітними, там вони завсіди виявлювали свою низшість перед завітними чудами. Ось приміри зі св. письма: коли Аарон кинув свою палицю перед Фараоном, то вона замінилася в вужа; те саме зробили єгипетські чарівники, однак „палиця Аарона пожерла їх палиці“ (II. Мойс. 7, 10 — 12). Згаданий Балаам мав проклинати Ізраїля, однак під впливом ангела мусів благословити його. Симон з Самарії, чарівник, про котрого св. письмо каже, що „його слухали всі від найменшого аж до найбільшого, кажучи: Сей є сила Бога, називана велика; а слухали його через те, що довгий час своїми чарами дивував їх“ (Дія. 8, 9 — 24), сей Симон, коли бачив чуда, які творили апостоли, „приніс їм гроші, кажучи: Дайте й мені ту власть, щоби, на кого я положу руки, приймав Духа Святого“. Жидівського чародія на острові Пафі, якому було ім'я Вар-Ісус або Елима, Ап. Павло поразив сліпотою (Дія. 13, 6 — 12).

В Ефесі „неякібудь чудеса ділав Бог рукою Павла так, що навіть на недужих приносили з його тіла хустки й пояси, і опускала їх недуга, і виходили злі духи. І старалися деякі також із жидівських заклиначів-волокітів взивати над тими, що мали злих духів, імени Господа Ісуса, кажучи: Заклинаю вас на Ісуса, котрого проповідує Павло. А було якихсь сімох синів Скеви жиди, первосвященника,

що се робили. А злий дух у відповідь сказав їм: Ісуса знаю і Павла знаю: виж хто такі? І скочив на них чоловік, у котрім був злий дух, і опанувавши обох, переміг їх так, що нагі і поранені повтікали з того дому“ (Дія. 19, 11—16). І тому „многі з тих, що займалися чародійством, позносили книги і спалили перед усіми“ (Дія. 19, 19).

Ангел, що явився сотникови Корнилієви, поганинови, дав йому раду покликати Ап. Петра, й від нього довідатися про все те, що для спасення потрібне (Дія. 10, 1—8). Христос і апостоли виганяли злих духів із людей.

Старозавітне й новозавітне об'явлення справджується не тільки висшістю своїх чудес, але також історичними обставинами, як се побачимо в слідуєчих параграфах.

§ 50.

Правдивість старозавітного об'явлення.

1. Релігію ізраїльського народу годі поняти яко природний витвір тогож народу.

1) Ізраїльський нарід у цілій старині був одинокий, котрий мав монотеїстичну релігію. 2) Ся релігія була високо одуховлена, її моральна наука у цілій старині була найвисша. 3) Вона одинока голосила: що світ в Богом сотворений із нічого. 4) Та релігія видала із себе св. книги, з якими книги інших релігій (а кожда більш розвинена релігія мала свої св. книги) ані прирівнятись не можуть. Вони вічні, завсіди на часі, найбільш потрібні, бо розвивають найбільші тайни людської душі й життя. Загалом нема й ніколи не було такої поширеної книжки, як біблія*). 5) З релігії ізраїльського народу

*) Німецький поет Heinrich Heine (жид вихрест, зв'язний зі свого вільвдумства) ось так висловлюється про біблію: „се стара, проста книжка, смиренна, наче природа, і так само природна як природа; се книжка, котра виглядає так працюито й безпретенсійно, як сонце, котре нас гріє, і як хліб, котрий нас годує... і отся книжка зветься зовсім коротко книга, біблія. Слушно називають її також святе письмо; хто свого Бога загубив, той може його знайти в тій квізі; а хто його ніколи не знав, супроти сього віє тут подих божого слова“ (H. Heine: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. Vorwort zur II. deutschen Auflage, 1852).

повстало християнство — не випадково, але як повстає оwoч з дерева (пророцтва про Христа, про Новий Завіт).

6) Ся релігія вдержувалась в ізраїльському народі через яких 1800 літ (від Авраама до Христа) в первісній своїй чистоті. 7) А ізраїльський нарід мешкав в самому осередку старинного (звісного) світа (між Вавилонією, Фенікією, Єгиптом, Грецією й Римлянами). Отже був він виставлений на сильні впливи поганських народів, які культурно стояли вище від нього. Через десятки літ проживав він навіть у поганській неволі (в Асирії та в Вавилоні), а часто й довго панували над ним погани (Моавіти, Філістими, Греки, Римляни...). 8) Під оглядом культури відзначався ізраїльський нарід тільки в релігії, а не був він народом усесторонньої культури, науки, штуки (як Греки). 9) Що більше: сам ізраїльський нарід виявлював сильний нахил до поганства, до поганського розуміння світа, і навіть його власні царі часто кланялися поганським ідолам, ба й мечем люто переслідували монотеїстичну релігію (як пр. цар Ахав, котрий за підмовою своєї жінки Єзавелі, поганки, побив усіх священників і пророків монотеїстичної релігії).

10) В такі часи повставали пророки, рідкі одиниці, отрі в науковий спосіб ніколи не доказували правдивости монотеїстичної релігії, тільки заєдно покликувалися на один і той самий аргумент „так говорить Господь Бог“. І для підпертя своїх слів творили чуда (Мойсей, Ілія, Елісей, Ісаїя...), голосили пророцтва, якими то грозили своєму народови, то потішали його, а ті пророцтва сповнялися. 11) Задача пророків була нелегка: завсіди знаходилися ложні пророки, котрі „пророкували“ таке, щоби вгодити народови. Якщоб отже правдиві пророки не побивали їх дійсними чудами, то не перемогли би їх, і не потягнули би народу за собою. 12) Чуда й пророцтва правдивих пророків мають якнайліпше історичне свідощтво: їх стверджує не лише льогіка розвою історії ізраїльського народу, але нерідко стверджують їх також посторонні свідощтва. Так н. пр. єгипетські гієрогліфи в цілости стверджують се, що за царя Єзекії під Єрусалимом в одній ночі від дивної недуги впало 185.000 війська асирійського царя Сеннахерима, і він відступив від облоги — як се був прорік Ісаїя (Іс. 37, 33–37); сповнилися всі пророцтва про Христа, про цілковиту загибель Вавилону й Ні-

ніви, зглядно цілої Асирії (Іс. 13), про загибіль филистимського народу (Іс. 14, 31), про розсип ізраїльського народу і ин. Сі пророцтва ніяк не даються поняти як сліпі припадки. Забогато, рішучо забогато було би тих „влучних“ припадків, забогато в них складности, доцільности.

Ось як про Вавилон пророкував Ісаїя: „Не будуть у ньому осідати на віки, ані мешкати від народу аж до народу; ані там Араб намету не розтягне, ані там пастирі зі стадами не будуть відпочивати. Але звіря там буде відпочивати... (13, 20—21). „...і в окоренню імя Вавилону і останки його, так сына, як і внука, говорить Господь. І зроблю його осідком чмелів і калюжами вод, і вимету його міглою спустошення“ (14, 21—23). А Христа описує Ісаїя не як якогось славного ізраїльського царя, але так, як дійсно все й сталося: що він буде Богом (Емануїл), народиться з діви, на вид буде звичайним чоловіком, буде убитий за наші гріхи, гріб його буде славний, збере до себе всі народи світа... (Особливо важна 53 гл. Ісаїї).

Про розсіяння ізраїльського народу: „І розпорошить тебе Господь між усі народи від кінця землі і аж до кінця землі...“ (V. Мойс. 64—68).

Коли отже зважити все те, то виходить незбито, що старозавітна релігія була дійсно Богом объявлена. Чуда нам тут ніяк не оминуті. Якщоб ся релігія була природним витвором, то се було би неменше чудо, як її надприродне походження.

2. Раціоналісти вказують на те, що в науці старозавітної релігії є деякі річі, котрі приходили в релігіях инших (поганських) народів. З того раціоналісти висновують: що Ізраїльтяни свою релігію переняли від инших народів — на думку одних: від Єгиптян, на думку других від Вавилонців, на думку третих: аж від Індійців...

Та в дійсности нема тут ніякої поважної трудности. 1) Для релігії головна є цілість її науки, а не поодинокі її елементи, бож вони в різні способи можуть знайтися також у инших релігіях. 2) А як уже знаємо, цілість релігії Старого Завіту знаходилася тільки в ізраїльському народови. 3) Не лише повстання старозавітної релігії, але також її удержування в ізраїльському народови є однаково дивне. А середники сього вдержування з цілою певністю не могли бути переняті від инших народів, бож ніде, крім в ізраїльському народови, не було монотеїстичної релігії.

4) Деякі релігійні елементи Старого Завіту могли знайтися в релігіях поганських народів ось яким способом:

а) В наслідок первісного явлення, якого сліди знаходяться майже в усіх народів. Належать тут перекази про рай, в котрому спершу проживали перші люди; про прародительський гріх; про потоп світа і т. ин. Однак у поганських народів ці перекази виступали в попсованих формах (з примішкою політеїзму, чарівництва і т. ин.).

б) Деякі моральні засади, які голосила старозавітна релігія, могли бути в інших релігіях видумані (т. є. природним розумом відкриті) мудрійшими людьми. А вже явлена наука — особливо ж що до моральности — є лише розвиненням і доповненням природних моральних законів. А що є природне, се можуть люди — бодай до якогось ступня — і своїм власним розумом відкрити.

в) Зачинаючи від Авраама, Бог повірив своє явлення ізраїльському народови. Але до Авраама Бог являвся поодиноким особам (як Енохови, Ноеви). В той спосіб боже явлення в якомусь людському середовищі вдержувалося через цілий час від перших людей до Авраама. Певна річ, що Авраам був вихований саме в такому середовищі (монотеїстом був також його братанич Лот). А що Авраам вийшов з Вавилонії, так се знак, що в ті часи саме там було середовище монотеїстичної віри, піддержуваної надприродними божими явленнями. Зрозуміла річ, що те монотеїстичне середовище впливало на ширший загаль — і в той спосіб поширилося й прийнялося в Вавилонії деякі елементи явленої релігії, як поняття й зображування ангелів, божі заповіді (в пам'ятнику царя Гаммурабі) і т. ин.

3. В перших главах (1—9) найстаршої книги св. письма, т. є. в книзі „Битія“, є кілька таких місць, котрі для нас нині тяжко зрозумілі, і здаються нам неправдоподібними — наче тільки казками. Належить тут спосіб створення першого чоловіка, першої жінки, стан перших людей у раю, їх гріх, довжезний вік перших людських поколінь, історія з вежею вавилонською, потоп світа.

Є дві причини, ізза яких ті річі для нас тяжкі до розуміння.

1) Перша причина міститься таки в самій тій книзі: отже перша частина книги „Битія“ складається наче із самих уривків, величезний матеріал вона обговорює дуже коротко, схематично, часами тільки побіжно. А її спосіб оповідання питомий примітивним людям (як се ми вже згадували; гл. § 37, 1).

2) Друга причина міститься в речах, про які та частина св. письма оповідає. Сеж події з перших віків людського життя на землі. Ми в філософічний спосіб переконалися, що тоді біг природи не міг так відбуватися, як тепер (§ 37, 1—2).

А всеж таки, привичасні до нинішного бігу природи, ми хотіли бн все те, що діялось у первовіці людства, поняти на взір нинішного бігу природи. І се нас зводить.

Так пр. се було зовсім доцільне, щоби перші людські покоління жили дуже довго. Атже людський рід — у порівнянні з иншими сотворіннями — дуже поволі розмножується, і в перших своїх віках був виставлений на різкі небезпеки життя. Всі ті перешкоди могли люди поборювати тільки своїм довгим життям: могли родити багато дітей, набути широкого досвіду в боротьбі зі звірятами, продовжувати пам'ять про первісний стан людей, удержувати первісне божє обявлення і т. ин. А тоді й людська природа була ще молода, кріпка і обставини життя були не такі, як нині. Якщо в первовіці папороть була наче нині дуби та ялиці, то як дивуватися, що перші людські покоління могли дуже довго жити, що тоді були люди велити, про яких згадує св. письмо (Бит. 6, 4).

Деколи знов невірне подавання біблійних вісток справляє зайві труднощі. Так про вавилонську вежу деколи можна почувти: начеб св. письмо говорило, що вона сягала аж до неба, що вже з неї люди чули, як ангели розмовляють... А св. письмо каже лише стільки: „А була земля одного язика і одної мови. І сталося, коли вийшли від сходу сонця, знайшли рівнину в землі Шінаар, і мешкали там... Потому сказали: Ануж збудуємо собі місто й вежу, котрої верх досягав би до неба, і зробім собі ім'я; щоби ми ще не розпоршилися по цілій землі. Тоді Господь зійшов оглядати те місто й вежу, котру будували сини людські. І сказав Господь: Ось один нарід і один язик тих усіх; а се почин їх діла, і тепер ніхто не зборонить їм того всього, що задумали зробити. Тому зійдім (— так хіба сказав Бог до ангелів—), і помішаймо там язик їх, щоби один не розумів язика другого. І так розпоросив їх Господь звідти по цілій землі; і перестали будувати се місто“ (Бит. 11, 1–8). — Видно тут тільки незвичайну божу кару за людську гордість.

В ті річі св. письма, котрих собі не можемо приступнійше з'ясувати, а вони відносяться до віри й обичаїв, мусимо вірити на підставі авторитету цілого св. письма; з другого знов боку: не в дане людям усе розуміти.

§ 51.

Правдивість новозавітного обявлення.

1. Правдивість новозавітного обявлення далеко лекше виказати, чим правдивість старозавітного. А се тому, що а) утвердження правдивости старозавітного обявлення свідчить також про правдивість новозавітного, бож Новий Завіт розвинувся із Старого. б) Події Нового Завіту відбувалися в часах, які ближше до настав яких людська культура високо стояла, й тому сі події мають за собою багато всесторонніх наглядних свідоцтв.

2. Ось головні докази для правдивості новозавітного об'явлення: 1) У Старому Завіті були пророцтва про Новий Завіт, коли „всі народи, що їх ти сотворив, придуть, і поклоняться перед тобою, Господи, і прославлять ім'я твоє“ (Пс. 85); про відкинення Старого Завіта (пророцтво Даниїла), про Христа Спасителя та про його церкву (Іс. 54). Всі ті пророцтва дійсно сповнилися. Отже Новий Завіт органічно вяжеється зі Старим Заветом. Христос голосив: „Не думайте, що я прийшов знівечити закон або пророків: Я не прийшов знівечити, а доповнити“ (Мат. 5, 17). „Бо колиб ви вірили Мойсееви, вірилиб і мені; бо про мене він писав“. (Іоан. 5, 47).

2) Ізраїльський нарід — у наслідок звичайних людських хиб — уявляв собі Христа як могутнього ізраїльського царя, а його „царство“, як земське ізраїльське царство. А Христос прийшов у зовсім инакшому виді й з инакшим характером; оснував він „боже царство“, а не ізраїльське, земське. Ізраїльський нарід сього не передвидів, отже в тому напрямі не міг ділати (стреміти до цілі), і не міг природно видати з себе Христа — такого, який він дійсно був і на якому сповнились би всі дивні пророцтва.

3) Старий Завіт був утверджений і піддержуваний чужими. А так само Новий Завіт. Але чуда, якими утверджувався Новий Завіт, були такі численні й такі великі, що нарід, котрий був свідком тих чудес, ісповідав: „Ніколи не було щось такого“ (Мат. 9, 33). „Ніколи такого ми не бачили“ (Марк. 2, 13); „від віків не чувано“ (Іоан. 9, 32) про такі чуда.

Правдивість новозавітних чудес незбито стверджує а) автентичність св. книг Нового Завета і б) логіка розвою християнської віри.

4) Також Новий Завіт видав з себе св. книги, які так відносяться до старозавітних, як цвіт до цілої рослини, на котрій виріс. Релігійно-моральний характер чоловіка знайшов у них свій найсовершенніший вираз. Зміст тих книг вічний і не дається вичерпати. Годі инакше зрозуміти їх походження, як тільки так, що вони є Богом натхнені (як про се викладається в догматичі).

5) Біг історії християнської церкви в перших її початках годі природно витолкувати.

6) Ісуса Христа, як історичну особу, годі поняти яко чоловіка тільки.

3. З бігу історії християнської церкви треба пізнати ось які факти:

1) Року 70. по Хр. історія ізраїльського народу заломилася раз на завжди (розпорошення ізраїльського народу, загибель старозавітного храму). Сю катастрофу на яких 40 літ попередив виступ Христа. Якщоб Христос був виступив уже по розпорошенню ізраїльського народу, то природно було би бодай як-так зрозуміле, що в ізраїльському народі вже пропала надія на земське ізраїльське царство, й тому Христос голосив духове царство. Алеж Христос у дійсности голосив се царство тоді, коли весь нарід мріяв про земське царство й стремів до його заснування. Саме тому Христос представлявся проводирям народу яко такий, котрий доведе до загибелі весь ізраїльський нарід. і тому треба його вбити: „ліпше вам, щоби один чоловік умер за нарід, а не весь нарід загинув“ (Йоа. 11, 50).

2) Тими подіями в малім, незнатнім ізраїльським народі починається нова ера для цілого світа. Христос оснував свою церкву, вона поширюється по світі й переробляє старий світ на новий.

3) Являються св. книги Нового Завіта, які повстають у розмірно короткому часі (около 50 літ), і раз на завжди замикають ряд завітних книг. По них уже ніде й ніколи не повстають книги з таким характером (яко „боже слово“), з таким значінням, силою, впливом, з такою світовою й вічною місією.

3) Християнська релігія виступила й поширювалася в самому осередку старинного культурного світа. Ізраїльтяни були народом найбільш культурним під релігійним оглядом, а Греки й Римляни під оглядом світської освіти. Не диво, коли якась нова релігія легко прийметься й поширится між дикими народами та коли її поширюється мечем або загалом світськими засобами (як слава, багатство, ученість її приклонників), як пр. поширився магометанізм (уже сам Магомет мечем поширював свою релігію). Але християнська релігія в перших віках поширювалася а) тільки своєю власною силою, б) і не лише що не мала ніякої людської слави, але „розп'ятий Бог“, якого вона голосила, був для поган „посміховищем“, а для жидів „соблазн“ (І. Кор. 1, 23—24); в) спершу про-

повідало її тільки 12 простих рибаків, що походили із зне-
навидженого жидівського народу: г) майже через 300 літ
християнську релігію люто переслідувано.

А всеж таки вона побідила.

Тай до нині християнська релігія панує в краях культурного
світа. З усіх релігій лише вона успішно воює з атеїзмом та з його
критикою.

4) Первісне поширення християнської релігії не дається
ніяк інакше пояснити, як тільки в той спосіб, про котрий
свідчить св. письмо Нов. Завіту: рішучо мусіли дія-
тися великі й численні чуда, й саме вони про-
мощували дорогу християнській релігії. Вже й самих апо-
столів годі зрозуміти без чудесних подій, які вплинули на
них, і зробили з них „нових“ людей (відважних, повних
посвяти й так мудрих, що й до нині весь світ навчають).
Тодішній грецький і римський світ під оглядом освіти
був менше-більше такий, як нинішня Європа. Чи ж можна
собі уявити: що нинішня Європа загально приймила би
якусь таку дивну релігію, якою для старинних поган була
християнська, котру проповідувало би 12 простих людей,
а без усяких чудес? Ніяким чином. Не інакшеж воно було
й тоді.

4. Автентичність св. книг Нов. Завіту
вповні певна. По всіх і всіляких критиках і пошуку-
ваннях виявилось: що ті книги дійсно походять
з I століття по Христі. А що тоді пам'ять про їх
авторів була ще зовсім свіжа і що церква завсіди дуже
старанно зберігала свої св. книги, то не може бути ні най-
меншого сумніву, що ті книги дійсно походять
від тих осіб, котрим приписуються.

Уже се свідчить про історичну правдивість
змісту св. книг Нов. Завіту.

1) Атже річи, про котрі оповідають ці книги, в тоді-
шніх часах були загально звісні, і легко можна було їх
справдити. 2) Поява св. книг Нов. Завіту не є осамітнена.
Її попередили незвичайні події (життє, діла й на-
ука Христа та апостолів), котрі стали основою нової світової
релігії. А що в тих часах та в тих краях письменність була
звичайною річю, то просто годі припустити, щоби ніхто не
знайшовся такий, котрий добре знав всі ті події
і списав їх. (Атже кожда більша подія в культурних
народів має своїх літописців). А коли ті події були такі не-
звичайні, що мали силу змінити весь старинний світ, то

воно вповні згідне з льогікою, коли також св. книги Нов. Завіту мають такий самий характер. З того всього незбито слідує, що зміст тих книг є історично правдивий.

3) Св. книги Нов. Завіту свідчать також самі про себе. Всі історичні події, особи, місця і т.д., про які знаємо з інших жерел, вони представляють зовсім вірно. Однак не в тому їх властива сила, але в сьому, що події й особи в них змальовані так просто, а під льогічним та психольогічним оглядом так правдиво та глибоко, що їх зміст, як ми вже сказали, не дається вичерпати: покоління й покоління розважають сей зміст, і щораз знаходять у ньому щось нового, життєво глибоко правдивого. Немає більш на світі таких книжок.

Колиб отже припустити, що зміст тих св. книг видуманий, то хіба їх автора треба би вважати за Христа... Але що їх автором певно не був один чоловік та що поява тих книг була дійсно попереджена подіями, які склались на їх зміст, то з того незбито слідує, що автори св. книг Нового Завіту тільки списали те, що бачили й чули.

Звідси се походить, що події й особи, про які згадують св. книги Нового Завіту, тільки так можуть бути зрозумілі, як їх описують св. книги. І коли щось із їх змісту відкинути (пр. чуда) або змінити, то сі події й особи виходять скривлені, нежиттєві, повні суперечностей.

Для ілюстрації наведемо бодай один примір. Учений Савло з Тарзу (Ап. Павло) навернувся до Христа в наслідок видіння, яке мав на дорозі до Дамаску. Раціоналісти*) представляють сю пригоду так, що Савла на тій дорозі стрінула страшна буря з лискавицями та громами. Савло поражений громом упав на землю, дізнав потрясення нервів, на якийсь час осліп і розум йому помішався... В Дамаску піклувався ним християнин Ананія, вчив його „любви ближнього“... Так Савло мав навернутися на християнство.

Алеж таке представлення навернення Ап. Павла цілковито викривлює його характер і заплутується в суперечности. Як се можливе, щоби такий чоловік, як св. Ап. Павло, котрий написав листи, яких більш ніхто в історії людства не написав, котрий був найглибшим і найсубтельнішим психольогом, котрий завжди й всюди був не-

*) Так н. пр. Corvin: Die Goldene Legende. Op. cit. Стр. 59.

звичайно відважний, постійний у своїх поглядах, неустрашимий*), котрий задля всього того став вічним учителем і взором народів — як се можливе, щоби він був такий наївний, і лискавиці брав за „світло з неба“, а гук громів за голос Христа? щоби йому так легко розум помішався, й він уже ніколи в своїм життю не зміг критично поглянути на свою катастрофальну пригоду?... Наймудріший тут заразом мав би бути найдурнішим, а найсміливіший — найбільшим трусом і т. ин. А сеж суперечности.

Впрочім як уже хтось заперечує чудесне видіння Ап. Павла на дорозі до Дамаску, то послідовно повинен заперечити всі чуда, які св. письмо приписує Ап. Павлові, а в дальшій послідовности також усі чуда, які св. письмо наводить. Сі чуда так зі собою пов'язані, що або треба всі прийняти, або всі відкинути. А коли хтось відкидає всі ті чуда, то такому не остає нічого иншого, як твердити, що цілий Новий Завіт (послідовно також Старий) ґрунтується на обмані, на ложі. Але з того виходила би найбільша подорічність: начеб то саме обман і лож були всилі видати з себе те, що в цілій історії людства було найцінніше, найвище, найсвятіше, наймогутніше, найбільш творче... що тягнулося через тисячі літ перед Христом і через тисячі літ по Христі з невичерпною творчою силою. В такому випадку треба би проголосити, що лож для людства більш спасення, чим правда.

Ось так з усього виходить: що всі чуда, про які згадують св. книги Нов. Завіту, мусимо прийняти яко правдиві. З того знов ясно слідує, що новозавітне об'явлення є дійсним божим об'явленням.

§ 52.

Божество Ісуса Христа.

1. Зі змісту св. письма найясніше виходить: що Ісус Христос є правдивим Богом.

1) Про Христа голосили вже старозавітні пророцтва: „Ось діва зачне, й породить сина, й назвуть ім'я

*) Сам Ап. Павло про себе так пише:

„Вони слуги Христові? нерозумно говорю, я більше. В трудах премного, в в'язницях пребогато, в ранах без міри, при смерті по-ачасто. Від жидів п'ять разів по сорок без одного приняв я, тричі палицями мене бито, раз каменовано мене, тричі корабель розбився зі мною, ніч і день перебував я в морській глибині. В подорожах часто, в небезпеках на ріках, у небезпеках від розбійників і т. д.“ (II. Кор. 11, 22—29).

його Емануїл (т. зн. „з нами Бог“) (Іс. 7, 14). „Бог сам прийде і спасе нас. Тоді відчиняться очі сліпих і уші глухих...“ (Іс. 35, 6).

„З вязниці й суду він взятий; а рід його хто вискаже?“ (Іс. 53, 8). Христос і сам покликувався на св. письмо Стар. Завіту, що воно свідчить про нього (Йоа. 5, 39; Лук. 30, 42-44).

2) В св. книгах Нов. Завіту а) Христос сам про себе говорить: „Хто мене бачив, бачив Вітця“ (Йоа. 14, 9). „Вірте мені, що я в Вітці, а Отець у мені“ (Йоа. 14, 11). „Я і Отець се одно“ (Йоа. 10, 30). „Хто не почитає Сина, не почитає Вітця“ (Йоа. 5, 23).

„А тепер прослави мене ти, Отче, славою, котру я мав у тебе, заки світ повстав“ (Йоа. 17, 5). „Істинно говорю вам, перш, чим Авраам був, я є“ (Йоа. 8, 59). „І сказав йому первосвященик: Заклинаю тебе Богом живим, шоби ти нам сказав: чи ти є Христос, Син Божий? — Сказав йому Ісус: Ти сказав“ (Мат. 26, 63). „Дана мені всяка власть на небі й на землі. Ідіть отже навчайте всі народи в ім'я Отця і Сина і святого Духа“ (Мат. 28, 18-19).

б) Апостоли визнавали Христа Богом. Так Ап. Тома: „Господь мій і Бог мій!“ (Йоа. 20, 28). Ап. Петро: „Ти Христос, Син Бога живого!“ (Мат. 16, 16).

в) Вороги Христові так розуміли його науку, що він собі приписує божество: „Для того отже ще більш старалися Юдеї його вбити, що не тільки порушував суботу, але й називав Бога своїм Вітцем, роблячися рівним Богу“ (Йоа. 5, 18). „Ми маємо закон, і по нашому закону мусить він умерти, бо зробив себе Сином Божим“ (Йоа. 19, 7).

г) Христос помер за ту свою науку, як се видно з цитатів під в).

Рационалісти твердять, що Ісус Христос називав себе „Сином Божим“ тільки в метафоричному значінню — так, що під тим треба розуміти чоловіка, який Богу посвятився, як й голосить божі правди (як усі пророки). Алеж се стоїть у суперечности з усім, що нам історія переказала про Христа. а) Христос навчав, що в Бозі є три особи, й себе самого, під іменем „Син“, проголошував за одну з тих осіб, приписуючи собі всі божі прикмети (вічність, власть судити всіх, відпускати гріхи...). б) Якщоб назву „Син Божий“ треба розуміти тільки в метафоричному значінню, то апостоли й вороги Христові були би в блуді, бо вони під тою назвою розуміли дійсного Бога. Кожний чесний чоловік на місці Христа, отже тим більше сам Христос, повинен був справити сей їх блуд.

Міг він се легко зробити, а він цього не зробив. в) Як уже сказано, Христос помер саме за те, що „зробив себе Сином божим“. Якщо б отже розходилося тільки про хибне розуміння, то Христос із цілою певністю вияснив би: як властиво треба розуміти сю назву. і не допустив би до того, щоби Юдеї брали сю назву за хулу: „Тоді первосвященик роздер свою одіж, кажучи: Хулу сказав; нащо нам іще свідків? се тепер ви чули хулу“ (Мат. 26, 65). І не допустив би, щоби його замучено за таке непорозуміння.

Спершу Юдеї дійсно не розуміли Христа, й питали його: „Доки зводитимеш нашу душу?“ (Йоа. 10, 24). А Христос їм відповів: „Я і Отець се одно“ (Йоа. 10, 30). Отже ані апостоли, ані Юдеї не мали ніякого сумніву що до назви „Син Божий“.

Христос звичайно називав себе „Сино́м Чолові́чим“.

Са назва не суперечить назві „Син божий“, бо Христос був Богом і zarazом правдивим чоловіком. Коли отже Христос називав себе „Сино́м Чолові́чим“, то а) підноси́в свою людськість; б) свою покірливість; в) не хотів, щоби люди без потреби соблазнювалися ним.

Коли Христос сказав „мій Отець більший від мене“. (Йоа. 14, 28), то Христос тут порівнював себе з Богом яко чоловік. (Знаменне, що ці слова наводять євангеліє Йоана, котре має цілй виказати божество Христа. Видно, що євангелісти не писали тенденційно, і не жажались навести навіть щось такого, що могло би свідчити проти їх віри.)

Так само говорив Христос про себе яко про чоловіка, коли сказав: „Про день же той або про годину ніхто не знає, тільки Отець“. (Мар. 13, 32).

2. До сих слів, котрими Христос заявляв своє божество, долучаються його діла. Сам Христос покликуювався на них: „діла, котрі я роблю в ім'я могого Вітця, ті свідчать про мене“ (Йоа. 10, 25); а вони дійсно вповні льютично приміняються до його слів.

а) Христос творив чуда не лише за свогого земського життя, але ще й з другого світа поверну́в, як се й прорік був, утвердив апостолів у вірі, дав їм потрібні вла́сти для спасення душ, зіслав на них Духа Святого. В той спосіб Христос дав наглядні докази, що він володіє не тільки природою, але й над природою (силами другого світа), що йому дійсно „дана всяка вла́сть на небі́ й на землі“. Ось тому то воскресення Христове таке важне, що Ап. Павло говорить: „Коли Христос не воскрес, тоді марне наше проповідання, марна й наша віра“ (І. Кор. 15, 14).

Годі отже Христа поняти як якогось магіка, котрий силою вродженого талану проникав би тайни природи, і творив чуда. Тим менше міг Христос навчитися тої науки від інших, бож ніхто ані перед ним, ані по нім таких чудес не робив, як він. Передовсім важне те, що Христос прорік (та́й се кількома наворотами), що верне з другого світа (воскресне), що зі́шле на апостолів Духа Святого, та що він се дійсно сповнив.

б) Христос не лише сам чуда робив, але й апостолам дав сю власть: „недужих уздоровляйте, мертвих воскрешайте, прокажених очищайте, бісів вигоньте“ (Мат. 10, 8), і вони се дійсно робили. А власть творити чуда може дати тільки Бог (сеж була дійсно власть, а не якісь магичні штуки).

в) Святість Христова не така, як святість людей. Вона всестороння, невишукана, а разом недосяжна.

Людські типи святості завжди обмежені — верховодить у них один напрям; так пр. Йоан Хреститель — се взір аскета, св. Ап. Павло — взір ревнителю. А Христос є взором і аскета і звичайного чоловіка (що „їсть і пє“, Мат. 11, 19) і мудреця і вбогого і володаря і т. д. Ясно, що така всесторонність у святості є понад людські сили.

І коли зважати на ту святість та на Христові слова й чуда, то не може бути сумніву: що а) сам Христос був вповні свідомо переконаний про своє божество та що б) його божество є правдиве.

Тільки під тим услівем ціле євангеліє й ціла історія християнства стають ясними й зрозумілими.

Ті, котрі відкидають божество Христа, заплутуються в суперечности й недорічности без кінця (як Strauss, E. Renan). Після їх представлення Христос виходить найсвятійшим і разом найбільшим обманцем, наймудрійшим і разом найдурнійшим; подібно апостоли; а всі події, що склались на початки християнства, виходять у їх книжках зломані, неприродні — усім їм недостає властивої причини.

Рационалісти відкидають чуда Христові не тому, начеб вони не були потрібні для зрозуміння Христа, тільки тому, що рационалісти загалом не хочуть знати про чуда. Але в наслідок того повстають прогалини й зломи в характері Христа та цілого його оточення, й рационалісти приневолені штучними і щораз новими видумками засклеплювати ці прогалини, однак се їм ніколи не вдається (хоч за кожним разом вони наново підносять голос: *écarta*).

3. Закиди й гіпотези, які підносять різні противники Христового божества, не тяжко збити.

1) Деякі твердять, що Христос спершу не здавав собі ясної справи із свого посланництва, й думав: що має стати Месією тільки для Ізраїля, а щойно опісля (коли йому вже вдалось досягнути більший розголос) надумав стати Месією для всіх народів. З того виходило би, що Христос не був Богом, бож змінив свої переконання, не передвидів навіть своєї власної будущности...

Ті, що так твердять, покликуються ось на які місця в євангелію: „На дорогу поган не ходіть і в міста самарянські не заходьте. А йдіть радше до овець, що загинули з дому Ізраїлевого“ (Мат. 10, 6).

Він же у відповідь сказав: Мене післано тільки до погибших овець дому Ізраїля“ (Мат. 15, 24) — се сказав Христос до жінки Хананейки, поганки. Вдійсности одначе сі місця не становлять ніякої трудности. а) Ізраїльський нарід був найкрасше підготовлений для прийняття й зрозуміння Христа. Отже се було зовсім доцільне, коли Христос зачинав своє діланне від ізраїльського народу. В євангелію Марка (7, 27) так і читаємо: „Дай перш насититися дітям“ (сказав се Христос до Хананейки). б) Христос дійсно й не голосив євангелія між поганами. Час його явного ділання був короткий (около три роки), а ціла його трагедія мала довершитися в Ізраїлі, бо лише в той спосіб на місце Старого Завіту міг наступити Новий. Щойно по довершенню сеї трагедії апостоли дістали приказ від Христа проповідати євангеліє всім народам. в) Неможливо собі подумати, щоби Христос, котрий найточніше передвидів свої муки й смерть, своє воскресенне, відреченне Ап. Петра, загибель Єрусалима і т. д., не знав спершу про своє світове післанництво. Атже про се знав навіть Йоан Христитель уже перед хрещенням Христа, коли сказав про нього: „Се Агнець Божий, що бере гріхи світа“ (Йоа. 1, 29). А в Стар. Завіті було передсказано про Христа: „Ось дав я його за свідка народам, за провідника й учителя народам: Ось ..народи, котрі тебе не знали, збіжаться до тебе не задля Господа, Бога твого, і Святого Ізраїлевого“ (Іс. 55, 4—5).

2) Євангеліє нічого не говорить про життя Ісуса Христа від його 12. року до 30., коли став навчати. Христос нараз виступив як великий учитель і чудотворець — отже „звідки в нього ся мудрість і сили?“ (Мат. 13, 54). Раціоналісти й спіритисти снують гіпотези: що в тому часі Ісус Христос був у якійсь школі — на думку одних в Єгипті, на думку других у Вавилоні, на думку третих у секти Єсеїв над Мертвим Морем, і в тій школі він духово розвинувся та навчився магічних птук.. Та вдійсности з євангелія зовсім ясно виходить, що Христос через весь той час пробував у Назареті й до ніякої школи не ходив. Читаємо в євангелію: „І пішов з ними і прийшов у Назарет, і був їм послухний.. Ісус же зростав

в премудрости і в літах в ласці у Бога та в людей“ (Лук. 2, 51—52). Коли Христос щойно зачинав своє явне життя, „близькі його, почувши, вийшли спіймати його, бо говорили: що зійшов з ума“ (Марк. 3, 21). „І прийшов (Ісус) у свою вітчину і навчав їх в їх божниці так, що дивувалися й казали: Звідки в нього ся мудрість і сили? Чи він не син теслі? Чи мати його не називається Марія?..“ (Мат. 13, 54). — Як-щоб Христос дійсно був у якійсь школі, то Назаретяни не мали би причини дивуватися його „мудрости і силам“, а кривні не мали би причини думати про нього, що „зійшов з ума“. Юдеї навіть виразно твердили про Христа, що він до ніякої школи не ходив: „Як він знає письмо, не учившись?“ А Христос їм відповів: „Моя наука не моя, а того, що мене післав“ (Йоа. 8, 15—16).

3) Ті, котрі відкидають божество Христа, звичайно твердять, що Христос свою науку переймив від інших (від таємних сект, чи від духових струй, що нуртували під той час в Ізраїлі). На се так відповідаємо:

а) Ті, що підносять отсю думку, мають хибне поняття про те: в чому міститься суть Христової науки. Вони звичайно добачують отсю суть у заповіді, яку Христос часто й дуже акцентував тай примірами ілюстрував: „любі ближнього, як себе самого“. Алеж сю заповідь знаходимо вже в Мойсея (Лев. 19, 18), і для Ізраїльтян вона не могла входити за суть того, що є „властиво Христове“.

Не за голошення сеї заповіді поніс Христос мученичу смерть, але за те, що в його науці було нове, доти не чуване. А що се? Що Ісус є „Сином Божим“, правдивим Богом, котрий став чоловіком, щоби спасти усіх людей; що в Бозі є три особи: Отець, Син і Дух Святий; що настає Новий Завіт, а Старий відкидається; що для чоловіка головне є друге життя („збирайтеж собі скарби на небі...“ Мат. 6, 20), а не се земське. — Ось се дійсна суть Христової науки, а її Христос від нікого не переймив, бо й не було від кого її переймати.

б) При релігії, як ми се вже сказали (§ 50, 2, 1)), розходиться про її цілість. А цілість Христової релігії така, що вона щойно з Христом перший раз виступила на світ.

в) Не добачують раціоналісти, що в Христовій релігії події, на яких вона ґрунтується, такі важні, що без них вона осталась би тільки наче тінь, тільки сухою аб-

стракцією (якими є науки всіх філософів). Тими подіями є: що Христос народився з Діви, в вертепі; що родичі мусіли з ним утікати до Єгипту; його скрите життя в Назареті, його хрещення, піст і спокуси через діавола, його чуда, його пророцтва, його мука, смерть, воскресення; належить тут також ціле його окруження (Йоан Хреститель, Преч. Діва, апостоли, тайні його ученики, його вороги).

Се ті події, котрі так вірно, так яскраво, а так глибоко ілюструють Христову науку, що приковують цілу нашу душу до себе й служать нам як вічні й незглибимі взори для релігійних розважань та аплікацій у життю. Без тих подій християнська віра втратила би саме те, що становить її суть (що Христос є нашим Спасителем і т. д.). Авжеж що тих подій Христос ні від кого не переймав. Що більше! Видно, що доля Христа зараз від перших хвиль його воплощення була так дострозна, щоби ілюструвати його науку. А так заздалегідь визначувати собі долю міг тільки той, кому була „дана всяка власть на небі й на землі“.

VI. ХРИСТОВА ЦЕРКВА

§ 53.

Божий елемент у Христовій церкві.

1. Христос оснував свою церкву, себто релігійне товариство, зложене з людей, що ісповідують його науку.

Постановив начальство для сього товариства: вибрав 12-ох апостолів, і передав їм власть навчання, власть сповнювання і розділювання ласк (св. тайни) таї власть управи (пастирська власть). Про устрій церкви та про внутрішні християнські спори (єреси, роздори) розправляє догматика, виказуючи, що католицька церква є тою церквою, котру Христос оснував, отже правдивою Христовою церквою.

Саме тому апологетика не має потреби обговорювати ті самі теми (так само, як не має потреби наводити подрібний зміст божого об'явлення). Її задачею є тільки се, щоби з одного боку виказати благодатні впливи Христової церкви в історії людства; а з другого боку: щоби оборонити її перед закидами.

2. Для досягнення наміченої апологетичної цілі передовсім треба розрізнити два елементи в Христовій церкві: а) божий і б) людський. Під першим треба розуміти християнство, яке таке, себто Христову науку і його ласки („не в слові царство божє, а в силі“, I. Кор. 4, 20); під другим знов треба розуміти людей, котрі ісповідають Христову віру (без огляду на те, чи вони належать до церковного начальства, чи є тільки звичайними вірними).

Не тяжко виказати благодатних впливів християнства на людство.

1) Се не припадок, що саме той світ, де закорінилося християнство, піднісся в культурі так високо, як ніодин нарід, ані край передтим. Християнство се „світло життя“ (Йоа. 8, 12), се той „квас“, про котрий гово-

рить євангеліє, що від нього ціле „тісто“ (людство) росте. Християнство принесло правду, а правда визволяє (Йоа. 8, 32). Вправді, християнство відноситься безпосередно до душевного життя, але — як знаємо (§ 11) — від сього залежить ціле людське життя.

2) Історія тай психологія є свідками, що якась висша, совершенніша релігія, як християнство, немислима. Християнство се вершок, який має тільки одного суперника — модерний „науковий атеїзм“. Здійматися понад християнство годі; можна тільки відпасти від нього, й заперечити релігію загалом, як се робить атеїзм. А з того слідує, що благодатні впливи християнства є без порівняння висші від впливів усякої іншої релігії.

3) Природу християнство доповнює невимовно знеслою над природою, як пр. сонце доповнює землю. Тим відчинило воно для людства безмежне душевне царство з його незчислими ступнями (небо — чистилище — пекло, воплощення Сина Божого — відкуплення, гріх — покаяння — освячення, ступні в любови Бога і т. ин.) та модифікаціями. І тому зміст психічних переживань, який християнство приносить людям, під оглядом свого богаства, ширини, глибини й субтельности є просто невимовний. Християнство дає вірним непереможну моральну силу (життєву радість, охоту до життя, витривалість, незломність, пожертвування...). Самозрозуміле, що багатий і глибокий зміст психічних християнських переживань відбивається на всіх культурних християнських творах (у поезії, в малярстві, в музиці, в архитектурі...).

4) Християнство дало людству чисте поняття Бога, повстання (сотворення) світа, душі, моральности, права і т. д. — а тим визволило воно людство від відвічного метафізичного блудження в найважливіших життєвих квестіях.

5) Освятило чоловіка, даючи йому нову вартість („дитина божя“, відкуплена страстями й смертю Сина Божого, призначена до вічного життя...). Тим обожувало християнство любов ближнього, рівність людей, касату невірності, правдивий гуманізм і т. ин. І вдійсности ці ідеї тай змагання до їх здійснення без порівняння красше заступлені в історії християнського світа, як деінде. Церква від віків дбала про убогих про невірників, про немічних, недужих і сироти (шпиталі, харитативні заведення). Завсіди в церкві було багато оди-

ниць обидвох полів, котрі посвячувалися служенню нещасним, сиротам (монахині, монахи).

6) Християнство піднесло гідність жінки (не лише в наслідок „освячення“ людини загалом, але також у наслідок культу Пр. Діви).

7) Освятило родинне життя (подружжя належить до св. тайн; засаднича моногамія, нерозривність подружжя). А тим християнство убагородило людські звичаї.

8) Христова церква нерозривно злучена з письменством, зі школою — з культурною місією загалом. Має вона свої св. книги з пребогатим змістом, як також різні літургічні, історичні, моральні книги, і де вона поширювалася, всюди приносила зі собою письмо, книжки, засновувала школи. Ми вже наводили (§ 9, 3), що Христова церква виховала нинішні європейські народи, основувала перші університети в Європі. Тай нині вона знаходиться в якнайтіснішому контакті з цілим культурним рухом, співділяючи в ньому і критикуючи його течії, щоби так вказати й подати вірним те, що добре і правдиве, а відвернути їх від злого й ложного.

Годиться згадати, що наш український нарід церква не тільки виховала, але й створила його. Вона то була найсильнішим чинником (обряд, церковна мова), котрий різні славянські й навіть неславянські племена (які навіть ніколи не належали до Руси, яко держави) стовпив в один нарід.

9) Тільки християнство веде успішну боротьбу з новочасним атеїзмом, і тим здержує розклад новочасної культури *)

10) Християнські етичні поняття, засади й звичаї уходять нині за „культурний здобуток“, і (як се ми вже згадували в § 11, 2, 3) вони поширені між атеїстами, а навіть між тими нехристиянськими народами, котрі стоять під сильнішим впливом християнських народів. Так уже Юліян Апостат (в IV. ст.), котрий хотів відновити поганство, бажав поганству прищипити багато елементів з християнської етики.

11) Ізза свого богатства християнство не дається вичерпати: воно криє в собі безмір ідеалів, ніколи не

* Для точнішого розуміння гляди: О. Гавриїл Костельник: Три розправи про пізнання. Львів 1925. Загальне введення.

старіється, безнастанно збогачує й відмолоджує культуру, при всіх суспільних рухах та реформах воно діяльне (хоч із цього провідники й не здають собі справи).

Ми нині не можемо належно оцінити й відчутти цілої вартости християнства саме тому, що ми виховані в ньому, що воно для нас є „звичайною річю“ (так той, хто вихований у богатстві, не може належно оцінити вартости свого богатства). Найкрасше свідоцтво зложив християнству старинний поганський світ, бо він подрібно знав поганське життя, і мав нагоду глядіти на християнство як на нову річ; а прецінь навернувся до християнства, хоч се навернення треба було оплатити віковими кровавими жертвами.

3. Атеїсти й раціоналісти радо закидують християнству, 1) що воно витворило таких моральних героїв, яких властиво треба вважати за осоружних або й смішних (стовпники, затворники, юродиві Христа ради і т. ин.). — Одначе а) сама християнська наука вікому не приказує в той спосіб вести своє життя; всеж таки лишає вона чоловікові свободу під тим оглядом. б) Наше тіло має бути знищене смертю, його пристрасти доводять до гріхів, і саме думки про се є природним (цілому людству питомим) зародком, з котрого може розвинути ся ненависть душі до тіла (ось тому то релігійні мучителі свого тіла є звісні майже у всіх релігіях — так у старинних поганських релігіях, у буддизмі, у магометанізмі — факіри). Ясно отже, що се не є християнська спеціальність, але загальнолюдська.

2) З другої сторони закидують загалови християн, що він не придержується „чистої“ євангельської науки: „не противтеся злу; але коли тебе хто вдарить в твоє праве лице, поверни до нього й друге...“ (Мат. 5, 39—41). „Не журіться отже кажучи: що їстимемо...“ (Мат. 6, 25—34). А колиб дійсно придержуватися сеї науки, то всі християни хиба стали би потульчивими неробами, а в світі панували би — після своєї дикої сваволі — самі розбишаки. — На се відповідаємо: а) християнство сунонує природу; а всі люди з природи мають аж надто сильний егоїстичний гін. Христова наука має на цілі ублагородити сей гін — отже вона обов'язує загал людей тільки до того ступня, доки тим не псується лад між людьми. Тому Христос на иншому місці каже: „будьте отже мудрі, як змії, і прості як голуби. А стережіться людей...“ (Мат. 10, 16—17). б) Христос не укладав законів для суспільного пожит-

тя, тільки голосив моральні засади для людей, яко осіб-
няків. Зігори певне, що до наведених Христових слів змо-
жуть цілковито приложитися тільки вибрані осібняки.
А через те суспільний лад не буде загрожений.

а) Деякі соціалісти закидують Христові, що він не
визнавався на потребах громадського життя, і не голо-
сив заковів для сього життя. — Відповідаємо: а) Вже Мой-
сей дуже добре визнавався на потребах громадського жит-
тя, і постановив подрібні громадські закони. Христос знав
книги Мойсея (знав сі книги кожний Ізраїльтянин) — отже
на якій основі твердити: що він не визнавався на громад-
ській проблемі? б) Се правда, що Христос не голосив фор-
мальних громадських заковів, алеж у його моральній
науці є дані всі головні засади для громад-
ського життя. Формальних громадських законів Хри-
стос не міг голосити, коли хотів, щоби його наука була для
всіх народів та для всіх часів. Суспільні відносини є змін-
ні, а в наслідок того також громадські закони є змінні.
в) Атеїсти-соціалісти ціле призначення чоловіка бачать
у громадському життю, й тому етика для них рівнозначна
з „громадськими законами“. З того приводу вони не мо-
жуть валежно опівити Христові етики, для якої головним
є відношення чоловіка до Бога.

§ 54.

Людський елемент у Христовій церкві.

1. Людський елемент у Христовій церкві з природи
річи не може бути такий світлий, як божий. Християнство
само з себе ще не змінює людської природи,
не усуває її, тільки доповнює її (євангельська
притча „про сівача“). Чоловік має свою свободну волю, під-
лягає пристрастям, різним уломностям, незнанню і т. д. —
отже може грішити свідомо й несвідомо. З християн-
ством треба співпрацювати — беззастановно, зусиль-
но й довго співпрацювати, щоби наскрізь переймитися щи-
рим його духом. А не всі доросли до того.

Годі всі діла християн — хочби навіть найвищих цер-
ковних достойників — приписувати християнству. Хочби хри-
стіянство так зрослося з їх природою, як душа з тілом

у чоловіці, то всеж таки, як можна розрізнити: чи чоловік здійав щось із мотивів душевних, або тілесних, подібно можна й треба розрізнявати: чи сей чи той християнин, або навіть ціле якесь християнське товариство здійали дане діло з мотивів дійсно християнських, або може з мотивів чисто людських.

Совісний і безсторонний критик ніколи не припише християнству тих діл християн, які вони зробили з мотивів чисто людських — може навіть проти Христової науки.

2. Благодатні впливи християнства, про котрі ми говорили в попередньому параграфі, не є абстрактні, але конкретні. Вони проявлялися і проявляються в життю одиниць, товариств і цілих народів то в більшій, то в меншій мірі. Якщо отже й мати на увазі людський елемент у Христовій церкві, то він, поскільки був і є убагороднений християнством, гідний усякої похвали. Повсякчасно було в церкві стільки й таких ідеальних Христових учеників усякого віку, пола й стану, що поза межами Христової церкви між людьми більш не стрічається такого вицвіту чеснот. А про тих християн, що хитаються в етичному життю, можна загально те сказати: що вони під етичним оглядом були би ще куди менше варті, якщоб не були християнами.

Колиж ходить про тих християн, у котрих людська природа придушила Христове зерно, або про ті нагоди, коли християни під напором людських почувань зрадили Христову науку, то в церкві діється так, як загалом у людий.

Видно се вже на самих апостолах. Юда Іскаріотський продає Христа; Петро відрікається Христа, інші апостоли розбігаються зі страху... Ананія й Сафіра обманюють. Все те з людських мотивів. Але по одержанню св. Духа апостоли духово переображуються й доказують чудес посвяти і відваги в проповіданню євангелія. — Ось подібно іде воно через цілу історію Христової церкви: навіть на найвищих престолах у церкві сиділи часами негідні одиниці — однак їх негідність не мала жерела в християнстві, тільки в людській природі.

А коли Христос допускає до того, то видно, хоче тим показати: що його діло не є людським ділом, і лихі люди, навіть яко керманічі, нічого не вдіють проти нього. (Діється се анальоґічно, як Бог допускає виломи з доцільности в природі, фізичне зло (гл. § 30, 5, 3)).

3. Вороги Христової церкви, хочаби її знищити, правильно так поступають, що змішують людське з божим в історії церкви; в людському елементі випускають плями, й знеславивши його, zarazом хочуть знеславити й саме християнство.

Можна стрінутися з такими їх закидами; „християнство принесло жорстокі релігійні війни“; „удержувало невілляництво, кріпацтво“ і т. ин. — Та вдійсності сі лиха мали свій корінь у людській природі, а не в християнстві, яко таким. Ніде в Христовій науці не сказано, щоби переслідувати людей иншої віри, щоби вести релігійні війни. Протівно, там сказано: любіть ворогів ваших.

Рабство та кріпацтво Христова церква вже застала між людьми, й завсіди намагалася злагодити отсі суспільні форми. Але для цілковитого їх усунення треба було праці довгих віків — атже ціла суспільність мала перебути дуже складну метаморфозу. І коли наковець удалося усунути сі суспільні форми, то тільки завдяки зростови християнської культури, яка християнські етичні засади застосувала до суспільного життя. Атже підчас найвисшого розцвіту старинної поганської культури не то, що не усунено рабства, але саме тоді його форма стала якнайприкріпша (обожаний імператор і вповні безправний раб).

4. З особливою заїлістю нападають вороги на церковне начальство (на папів, єпископів), на духовенство та на монаші чини. Отєя тактика полягає на засаді: „Вдарю пастиря, і розбіжуться вівці стада“ (Мат. 36, 31). Поскільки ходить про загальне відперте тих нападів, то ми вже подали засаду для нього: Всі промахи духовних осіб мали й мають свій корінь у людській природі, а не в Христовій науці. Осуджувала й осуджує сі промахи й сама церква, та старалася і старається їх вплив обезсилити, а до нових подібних промахів не допустити.

Загалом вплив навчаючої церкви в усіх віках був благодатний. Церква завсіди голосила й поясняла людям божі правди, насаджувала добрі обичаї, а викорінювала злі, в середних віках завела „*treuga Dei*“, виступала проти „божих судів“, проти „двобою“, злагоднювала кріпацтво, засновувала школи, опікувалася наукою, штукою і т. д.

Поскільки іде про деякі церковні акції, на котрі покли-
куються вороги церкви, щоби ними знеславити ц-ркву, то
передовсім повинні ми згадати: що духовні особи завжди
були дітьми свого часу, й підлягали своєчасним
загальним звичаям та поняттям. Так пр можна почути
закиди: що церква є нетолерантна супроти інших
релігій; що в середніх віках навіть оружно переслі-
дувала людей іншої віри; що вона збороняє сво-
бідне наукове досліджування; що поширювала
забобонність процесами проти чарівниць; і т. ин

Для об'єктивного просудження цих справ потреба бога-
то розрізненнь та завваг.

1) З чисто догматичного становища церква
мусить бути неуступчива, бо тут така логічна конеч-
ність і таке завіщання має церква вже від апостолів:
„Та колиб ми, або ангел з неба проповідав вам більш того,
що ми вам проповідали, нехай буде виклятий“ (Гал 1, 8).

Якщо віримо, що наша віра є правдива, то годі нам
уходити в компроміс з іншими вірами. Але як се погодити
в практиці з тим фактом: що в суспільному житті до-
водиться нам жити з людьми інших віросповідань — се
зовсім інша квестія. В історії відповідь на сю квестію дик-
тували своєчасні обставини та своєчасні по-
няття. Так пр. у часах, коли магометани натискали на
християнський світ і хотіли його знищити, церква була
приневолена оружно виступити й боронитися проти маго-
метан (хрестоносні походи).

2) Подібно справа малася з інквізицією, якою
вороги щораз наново хочуть знеславити ц-ркву. Треба
знати, що в тодішніх часах християнські держави були
основані на релігії, і всі нові єретики вносили в державне
життє неспокій, який правильно вироджувався в загаянні
домашні війни (Альбігензи, Гусити, протестанти...). Ось
тому єретиків вважала держава за державних ворохобни-
ків і зрадників. А з такими ніяка держава не поступав
лагідно. Жорстокість і жертви інквізиції бліднуть супроти
подібних подій у ХХ. ст. Впрочім: церковна функція при
інквізиції обмежувалась тільки на переведенню суду: чи
обжалований був дійсно єретиком та чи уперно (й проти
напінень і рад церковного суду) оставався при ній? А кару
проголошувала й виконувала держава.

3) Що до заборони вільного досліджування,
то треба знати: а) що церква не може дозволити на таке

досліджування в тій області, де вона має свої сформульовані догми. Така тут логічна конечність. І придержуючися сеї конечности, церква мусить осудити всі думки й книжки, які противляться її науці (Index, Syllabus). б) Церква мусить зборонювати своїм вірним читати такі книжки, щоби між ними не поширювалися єреси та атеїзм. Однак тим, котрі для своїх студій потребують читати зборонені книжки, церква дає позволення на се.

4) Процеси проти чарівниць може вважати за забобон тільки той, хто не вірить в існування чарівників. Однак для божої церкви отся річ була ясна вже в Старому Завіті: чарівники були, є й можуть бути. А проги них у Ст. Завіті був дуже гострий закон: „Мущина або жєнщица, в котрих був би дух чарівничий або віщунський, смертю умруть: каміннем укамінують їх, їх кров буде на них“ (Лев. 20 27). Так цар Савло „вигубив віщунки й чарівників“ (І Цар. 28, 9). Приміри таких віщунів і чарівників, що приходять у св. письмі: Валаам, віщунка з Ендор (І Цар 28, 6 25), Симон чарівник (Дія. 8, 9), віщунка в Филипах (Дія 16, 16—19) і ин.

На склоні середних віків у деяких краях чарівництво (і навіть почитання Сатани) дуже поширилось, і се було дійсною причиною того загального відруху, який повстав проти чарівниць. Чарівниці переслідовано не лише в католиків, але так само в протестантів. Певна річ, що при такому загальному відрухови було чимало невинних жертв, надужить і жорстокостий. Але й сьому винуваті людська природа, тодішні карні звичаї й поняття, а не церква, яко така.

Завважуємо, що католицька церква не має догми про чарівників, котра рішала би спір: чи чарівники й ворожбити виконують свої діла при пом. чи демонів; або таємними (окультистичними), одначе природними, силами; або їх діла є тільки обманом? Вільно отже християнинови придержуватися котрого небудь з тих поглядів про чарівників та ворожбитів, якщо йде про ті випадки, котрі не містяться в св. письмі. Але на підставі випадків, котрі наводять св. письмо, оснований загальна віра в Христовій церкві: що демони можуть бути в звязи з людьми, і можуть через них ділати (obsessio). І головню для оминення сеї небезпеки церква збороняє віддаватися чарівництву та ворожбитству.

VII. ПРИЧИНИ НЕВІРСТВА

§ 55.

Поділ причин невірства.

1. Все в світі має свої причини. Отже також невірство має свої причини. А до апологетики належить не тільки подати докази для оборони віри, але також вказати ті мотиви, котрі підкопують віру. Причини невірства можемо поділити: а) на відвічні і повсюдні та б) на своєчасні й принагідні. До перших належать: виломи з доцільности природи (каліцтва, землетрясення — тощо), фізичне й моральне зло (смерть, несправедливість між людьми, війни і т. ин.), грішний й стан душі. Сі мотиви невірства завжди й усюди переслідують людей. Але є й такі мотиви невірства, котрі виступають тільки в деяких часах та лише на деяких місцях, як пр. політичні партії чи то загалом якісь товариства з програмою поширювання атеїзму, розповсюдження атеїстичних книжок, одностороннє — для релігії непригоже — виховання і т. ин. Ось ці причини назвали ми „своєчасними та принагідними“.

2. Під иншим оглядом причини невірства даються поділити на а) льогічні, б) психічні та в) соціальні. До льогічних належать ті, котрі в першому моменті впливають на людський розум, а щойно опісля на чуття та волю. Такими є: виломи з доцільности природи, фізичне й моральне зло (поскілки його розважасмо) і т. ин.

До психічних причин невірства належать ті, котрі вперед ділають на людське чуття та волю, а шойно опісля потягають за собою й розум. Такими є: грішний стан душі, фізичне й моральне зло (коли нам самим доводиться переживати їх) і т. ин.

До соціальних належать ті причини невірства, котрі походять з даних суспільних обставин; як пр. свобода для голошення атеїзму, атеїстичні товариства, безрелігійні школи і т. ин.

§. 56.

Причини відвічні і повсюдні.

Насамперед обговоримо відвічні і повсюдні причини невірства.

1) Виломи з доцільности природи, фізичне й моральне зло легко можуть довести до того, що чоловік подумає собі: Хиба Бога нема, коли на світі таке діється... Ось звідси то находять на нас сумніви що до правдивости віри. Сі сумніви можна опрокинути розважаннем, яке ми подали в § 30. Таї треба нам завжди пам'ятати про правду, яку висказав сам Господь Бог устами пророка Ісайї: „Бо дійсно: мої думки не є, як ваші думки; ані ваші дороги, як мої дороги — говорить Господь. Але як висші є небеса від землі, так мої дороги перевисшують ваші дороги, а мої думки ваші думки“ (Іс. 55, 8—9). Без зрозуміння сеї правди чоловік легко може соблазнитися Богом (як пр. жида соблазнилися Христом), і може втратити віру.

2) Грішний стан душі ставить душу в неприємельські відносини з Богом. А в таких відносинах душа стає засліпленою, й радше все зло припише своєму неприятелеви, аніж собі. Отже грішна душа старається себе оправдувати, а Бога обвиняти — аж дійде до того, що вона заперечить і саме існування Бога. Розважнійші люди від віків звертали увагу на те, що віру в Бога легко тратить той, хто не хоче, щоби Бог був.

Розуміється, що деякі спеціальні гріхи лекше тягнуть душу в невірство; так пр. гордість (гордий чоловік заперечує існування Бога, щоби тим відрізнитися від інших людей), грубе змислове життя (в наслідок якого надіють у душі моральні й релігійні інтуїції).

§ 57.

Причини новочасного невірства.

Важнішою й цікавішою річю буде для нас пізнати причини того невірства, яке в нових часах так застрашуючо поширилось і поширюється.

Не можна твердити, що в нових часах атеїзм тому так поширився, бо люди стали більш грішити, як грішили в попередніх часах. Атеїзм головню поширений по містах. А міське населення в нових часах під багатьма оглядами морально перевищує своїх попередників (так пр. під оглядом гуманности).

Новочасний атеїзм має своєрідні причини, а всі вони мають своє жерело в новочасній просвіті, в великому розрості природничих наук. І так причинами новочасного атеїзму є:

1) Негармонійний розвій механістичного світогляду в порівнянні з релігійним світоглядом у душі нинішніх інтелігентів. Переважна часть інтелігентів спеціалізується в різних напрямках механістичного світогляду (в фізиці, хемії, техніці, в раціоналістичній критиці історії, права і т. д.), доходить у тих напрямках до самих вершків новочасної людської думки, творить собі системи, — а релігійний світогляд остається в її душі нерозвинений, яким ще був у діточих літах. Ясно, що дитинні релігійні поняття не можуть остоятися в душі перед систематичною поставою й критикою механістичного світогляду. Хто має наївні релігійні поняття, сьому здається, що релігія загалом є наївністю. Треба отже інтелігентови вчитуватися в глибші релігійні книжки, щоби його релігійний світогляд розвинувся, прочистився, усистемізувався відповідно до рівня його механістичного світогляду.

2) „Дух часу“. Кожда епоха має якісь свої ідеї, психічні орієнтації, напрями, котрі панують у суспільности. Се т. зв. „дух часу“. А „духом часу“ люди заражуються навіть і непомітно, несвідомо (вплив окруження на людей). „Духа часу“ в нових віках творить „наука“ зі своїм механістичним пояснюваннем світа, зі своєю раціоналістичною критикою, зі своєю революційністю (зі своїм філософичним субктивізмом, індивідуалізмом і т. д.) Ясно, що такий „дух часу“ анальо-

лічно витискає релігію з суспільності, як розвинений механістичний світогляд витискає нерозвинену релігію з душі осібняка. Релігія уходить за пережиток, за переможену стадію у розвою людського життя, й люди навіть не хочуть застановлятися над релігійними проблемами, не хочуть читати книжок, написаних в обороні релігії, бо — мовляв — „наука“ вже все те остаточно порішила.

3) Величезний розвій природничих наук. Своєю могутньою поставою природничі науки пригнітують релігію, як пр. пригнітує велика й сильна держава національні меншости, коли вона є неголерантна. А природничі науки, самі з себе, для релігії є неголерантні — головною а) своїм розростом та б) своєю методою.

Зоряне небо колись уходило за „небо“ в релігійному значінню, де мали би володіти зовсім инакші закони, як на землі („*mat-ria coelestis*“...), де ангели, Бог.. А природничі відкриття усунули ту стіну, що ніби мала відділювати людей від Бога, й простягнули область природничих наук аж у безконечність. Виявилося, що по тій лінії нема доступу до Бога, й атеїсти часто висказуються: Ми перешукали цілу вселенну, але в ній не знайшли Бога.. А коли сходити в глибину матеріяльного світа, то природничі науки доводять нас до клітин, до електронів — всюди матерія, всюди ланцюхи механічних причин, а душі немає. І так природничі науки відкрили нам матеріяльний світ у ширину й глибину без кінця, з непроглядною системою механічних законів. Ось сей світ пригнітує релігію. „Хто з ким пристає, таким і стається“. Вчений, котрий цілою душею віддався студіюванню сього матеріяльного світа, ученик, котрий читає книжки про устрій сього світа, дуже легко можуть перейти вірою: що матеріяльний світ становить увесь зміст буття та що механістична метода все нам вияснить.. А така віра се смерть для релігії: для віри в Бога, в душу і т. д.

Не диво отже, коли так багато природників трагить віру в Бога. Не даво, коли атеїсти, воюючи проти релігії, завсіди покладаються на „науку“, й твердять, що „релігійний світогляд“ має бути (і в будучности певно буде) заступлений „науковим світоглядом“...

По лінії матеріяльних причин не можна дійти до Бога. Треба зійти з тої лінії, й перейти на иншу — на лінію духових явищ, які годі ясувати собі механістичною методою.

Возьмім наглядний примір. В чоловіці є щось, що думає, хоче, любить, ненавидить, сміється ...себто: душа. Акції душі відбиваються також на тілі чоловіка. Але коли станемо досліджувати ці акції в їх тілесних проявах (пр. сміх, сум, гнів), то ніколи не дійдемо до душі, бо від одних фізіологічних причин доходитимемо до других, а до самого кінця людям годі дійти — і так шукаючи за душею, загубимось у лабіринтах матеріального світа. Треба отже відразу перейти з лінії матеріального світа на лінію духового світа. Такий перескок вповні обоснований, бо ми й до матерії доходимо тільки перескоком: безпосередньо дана нам є лише наша свідомість, яка не підлягає матеріальним законам, а ми перескакуємо область і форму свідомості, і так доходимо до матерії.

Аналогічно річ мається з Богом та з матеріальним світом: щоби Бога в світі знайти, треба відразу зачинати від духових явищ, а шойно опісля ці явища досліджувати, критикувати, системізувати. В тому нема нічого противного логіці: атже всі наші первісні дані в пізнанню є просто прийняті (як пр. барви, звуки, поняття „буття“, „повстання“ і т. д.).

4) Вправа в самостійному думанню та в бороненню якоїнебудь думки. Інтелігент знає думки різних учених та філософів — для нього вже відкриті ті стежки, котрими людський розум може „гіршу річ робити сильнішою“ (*ὁὐκ ἔτιτω λβοὺν κρείττω ποιεῖν*), чим чванилися софісти. Отже інтелігент легко зможе вмовити в себе та в інших якунебудь думку. Ось тому інтелігент далеко легше зможе стати атеїстом, як простий чоловік: інтелігент знайде десятки „аргументів“ проти існування Бога, а всі труднощі зуміє манівцями обійти. Простий чоловік, коли согрішить, не має иншої ради, як признатися: „я согрішив“; а інтелігент, щоби себе оборонити в такому самому положенню, має на се способи, щоби в себе вмовити, що „Бога нема“.

5) Пересит душі в інтелігента, в наслідок чого поняття й думки в душі втрачають свою яскравість та зобовязуючу силу.

Пересит повстає з того, що багато думаємо, читаємо, й душа а) перемучується та б) привикає до всіляких думок, і вони втрачають для неї свою первісну силу (так пр. коли часто читаємо якийсь вірш, то його

краса стає для нас щораз менш помітна). Для простого чоловіка не потрібно спеціальних, вишуканих доказів на існування Бога; доцільність у природі се для його здорової душі такий яскравий факт, що він Бога наче очима бачить, і хіба повторюватиме за псаломником: „Сказав безумний у серцю своїму: що нема Бога“. Але на інтелігента огся доцільність уже не ділає з такою зобов'язуючою силою — саме тому, що його душа пересичена многими й різними думками.

Ось також тому інтелігент легко зможе вмовити в себе якунебудь думку, якийнебудь погляд на світ і життя.

Звісне се, що прості люди дуже мало різняються у своїх світоглядах, а між інтелігентами чистий Вавилон..

6) До наведених причин слід додати ще соціально-культурні. а) Чоловік у наших часах оточився своїми власними ділами (великі міста, машини, залізниці, пароходи, телефони...), й так своїми ділами притемнює діла божі, тай стає кланятися своїм власним ділам (так пр. більшовики з індустрії й матеріальної культури загалом зробили наче якусь релігію).

б) Для атеїзму в нинішніх державах панує свобода: існують атеїстичні товариства, політичні партії, безрелігійні школи, атеїсти професори на університетах, письменники, газети; атеїстичні книжки кожному легко доступні; і т. ин. Ясно, що в таких обставинах атеїзм розростається навіть після тої євангельської засади: „кожному, хто має, додасться й надто матиме“ (Мат. 25, 29).

Всякий організм носить у собі зародок смерті, котрий доти не може стати пануючим, доки його здержують сильніші від нього життєві сили. Зародком смерті для новочасної культури є її атеїзм, який покищо здержує християнство своїм благодатним впливом. Але якщо в будучности атеїзм переріє би силу християнського духа, то катастрофа для новочасної культури була би неминуча.

* * *

На закінчення: Як здоров'є тіла треба зберігати й безнастанно піддержувати його новою поживою, так і здоров'є душі — а тим здоров'єм є релігія. Чоловік має таку природу, що все в нього марнє й нидіє, коли безнастанно не вправлятися в тому, коли не відсвіжувати його (так пр. забуваємо кожду науку, якщо в ній дальше не вправляємося; відчужуємося від приятеля, якщо через довгий час

з ним не живемо, або бодай не переписуємось). Релігія не становить виїмку.

І тому треба релігійний змісл день у день піддержувати, відсвіжувати то розважаннями, то відповідною лектурою, то релігійними практиками. Бо „царство небесне“, як Господь Христос каже, „терпить насилу й насильники здобувають його“ (Мат. 11, 12).

КОНЕЦЬ.

Завважені похибки в книжці:

Стр.	рядок з гори	рядок з долини	випечатане	має бути
31	22		священики Holbach	священики (Holbach
31		8 і 16	священники	священики
33		2	поза зміслові	позазміслові
34		20	(гл. § 17, 4)	(гл. § 17, 5)
є9	15		вартости, ні	вартости ні
48	19		4. На часте	5. На часте
129		8	Stirner	Stirner



З М І С Т

стр.

ВСТУП

§ 1.	Що таке апольогетика?	3
§ 2.	Історичний розвій апольогетики	5
§ 3.	Яка користь з науки апольогетики?	8
§ 4.	Розклад матеріалу	9

I. РЕЛІГІЯ

§ 5.	Що таке релігія?	11
	Релігія і історія:	
§ 6.	Релігія є загально людським, природним явищем	12
§ 7.	Перегляд історичних релігій	16
§ 8.	Релігія є суспільною річю	20
§ 9.	Релігія є найбільше творчим елементом у житті	24
§ 10.	Атеїзм і суспільність	26
§ 11.	Релігія і чоловік	28
§ 12.	Жерела релігії	30

Світогляди ворожі релігії:

§ 13.	Світогляди, що знаходять атеїстичну засаду в зовнішньому світі.	36
§ 14.	Світогляди, що знаходять атеїстичну засаду у внутрішньому світі (в суб'єкті)	38
§ 15.	Світогляди, що виступають лише проти об'єкту релігії	39

Релігія і наука:

§ 16.	Ложві погляди на відношення між релігією і наукою	42
§ 17.	Християнська віра і природничі науки	44
§ 18.	Християнська віра і атеїзм під оглядом науки	49

II. БОГ

§ 19.	Релігійне поняття Бога	52
	Бог дійсно існує:	
§ 20.	Існує Абсолют	53
§ 21.	Примети Абсолюта	55
§ 22.	Свідомість та особовість Абсолюта	58

З доцільности в світі слідує, що Абсолют є свідомий:

§ 23.	Що кажуть атеїсти про доцільність у природі?	61
§ 24.	На чому полягає доцільність у природі?	62
§ 25.	Що каже досвід про доцільність у природі?	63

26.	Що каже розум про доцільність у природі?	66
27.	Моральний доказ на існування Бога	70
28.	Історичний доказ на існування Бога	72
29.	Святість Бога	74
30.	Причини зла в світі	76

III. СОТВОРЕННЯ

31.	Світ є сотворений	82
32.	Можливість сотворення	83
33.	Органічні істоти є сотворені	87
34.	Матерія є сотворена	92

Теорія еволюції:

35.	Видоження еволюційної теорії	96
36.	Оцінювання еволюційної теорії	100
37.	В який спосіб сотворив Бог світ?	103

IV. ДУША

38.	Душа сущо різниться від тіла	110
39.	Залежність душі від тіла	113
40.	Людська душа є субстанцією	115
41.	Безсмертність душі	98
42.	Свобода волі	120
43.	Моральні закони є природні	124
44.	Етика ґрунтується на вірі в Бога	128

V. БОЖЕ ОБ'ЯВЛЕННЯ

45.	Два роди божого об'явлення	133
46.	Потреба надприродного об'явлення	134
47.	Можливість надприродного об'явлення	136
48.	Позначки надприродного божого об'явлення: чуда	137
49.	Об'явлення приватні і загальні	141
50.	Правдивість старозавітного об'явлення	143
51.	Правдивість новозавітного об'явлення	147
52.	Божество Ісуса Христа	152

VI. ХРИСТОВА ЦЕРКВА

53.	Божий елемент у Христовій церкві	159
54.	Людський елемент у Христовій церкві	163

VII. ПРИЧИНИ НЕВІРСТВА

55.	Поділ причин невірства	163
56.	Причини відвічні і повсюдні	169
57.	Причини новочасного невірства	170



357625

~~37.000~~
5р. 198
РЛ 2946у

~~125~~
22.279.
34600
О. Др. ГАВРИЛ КОСТЕЛЬНИК

ХРИСТІЯНСЬКА АПОЛЬОГЕТИКА

Л Ї В І В 1925.

НАКЛАДОМ Т-ва Св. Ан. ПАВЛА.