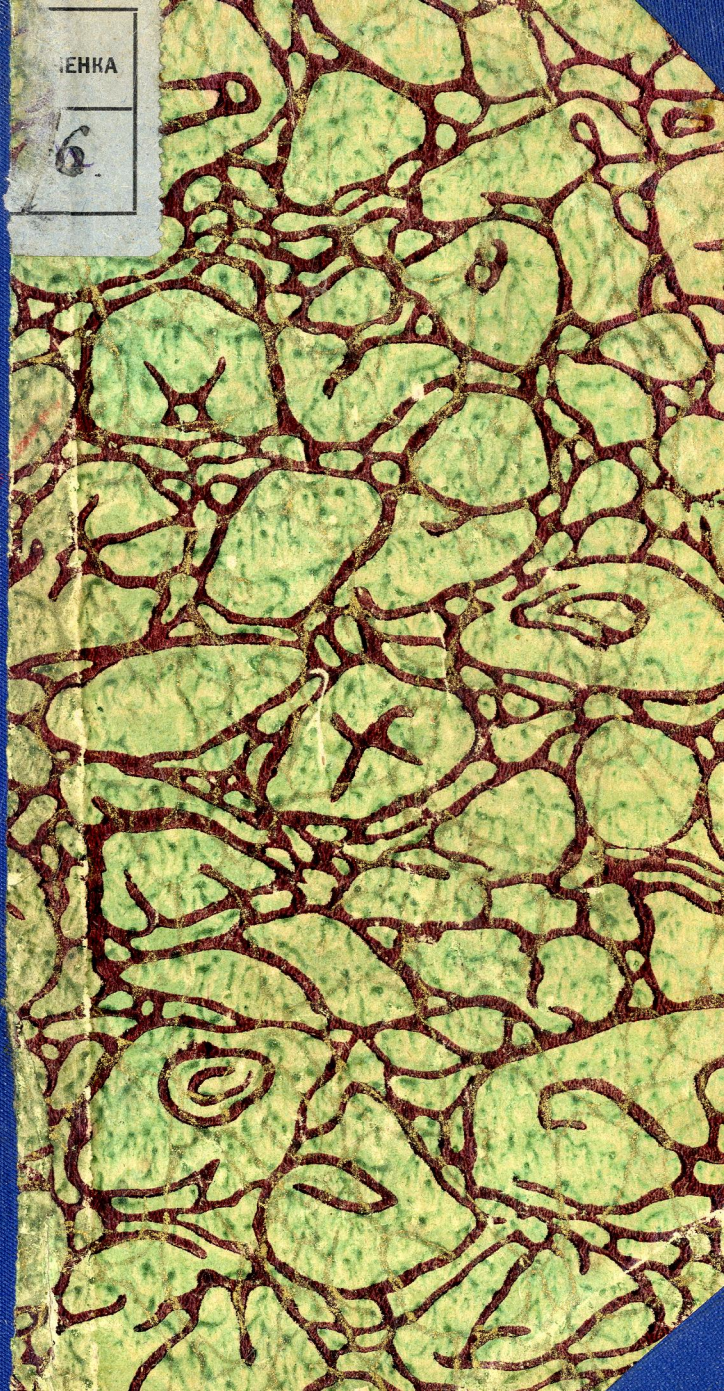


ЛЕКА

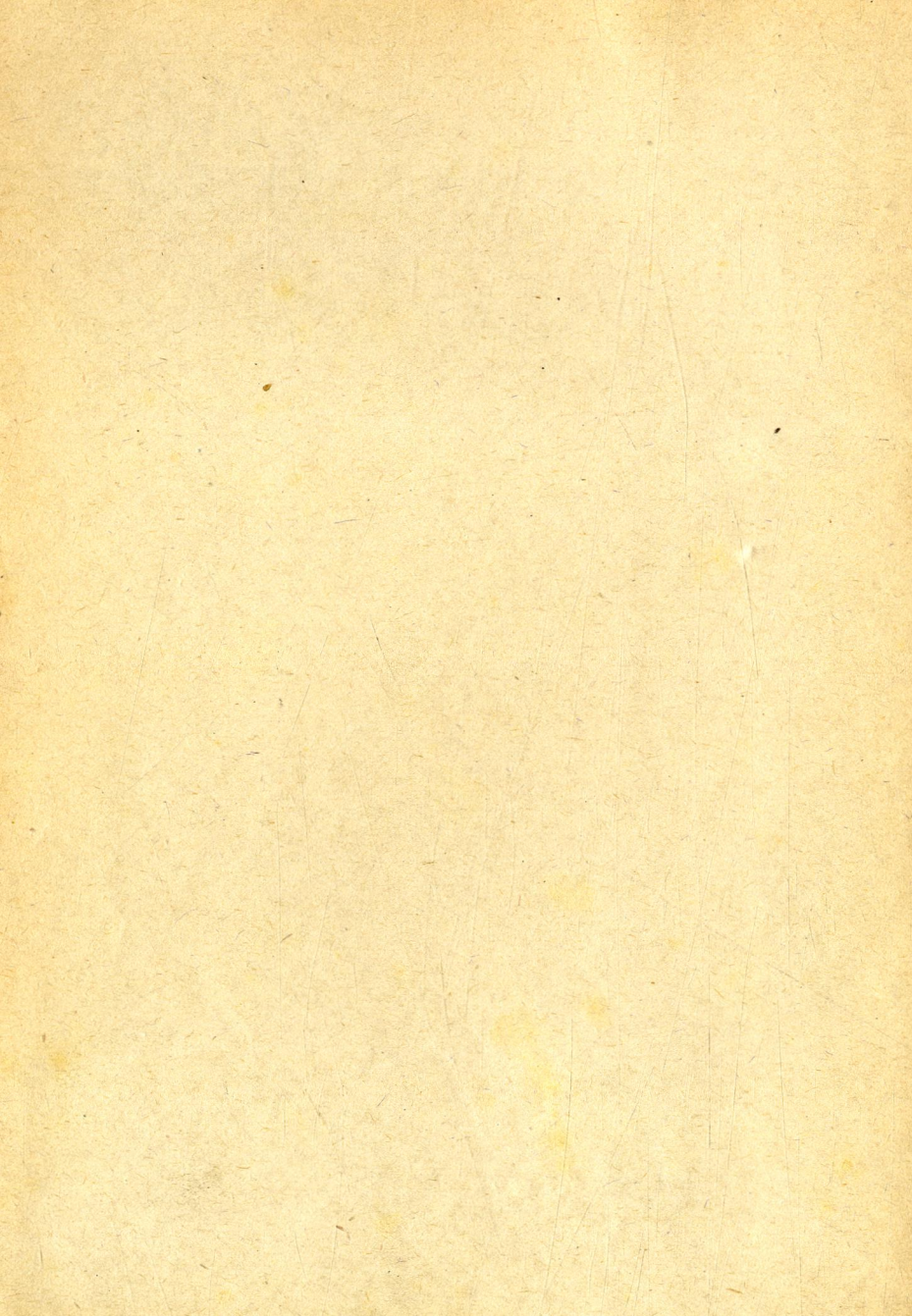
6



БІБЛІОТЕКА
НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА
ІМЕНІ
ШЕВЧЕНКА
У ЛЬВОВІ.

Ч.

511981/6.



Всеукраїнський
Кооперативний
Видавничий Союз

— 6 —

А. Пфанкухе

ДОКТОР ФІЛСОФІЇ.

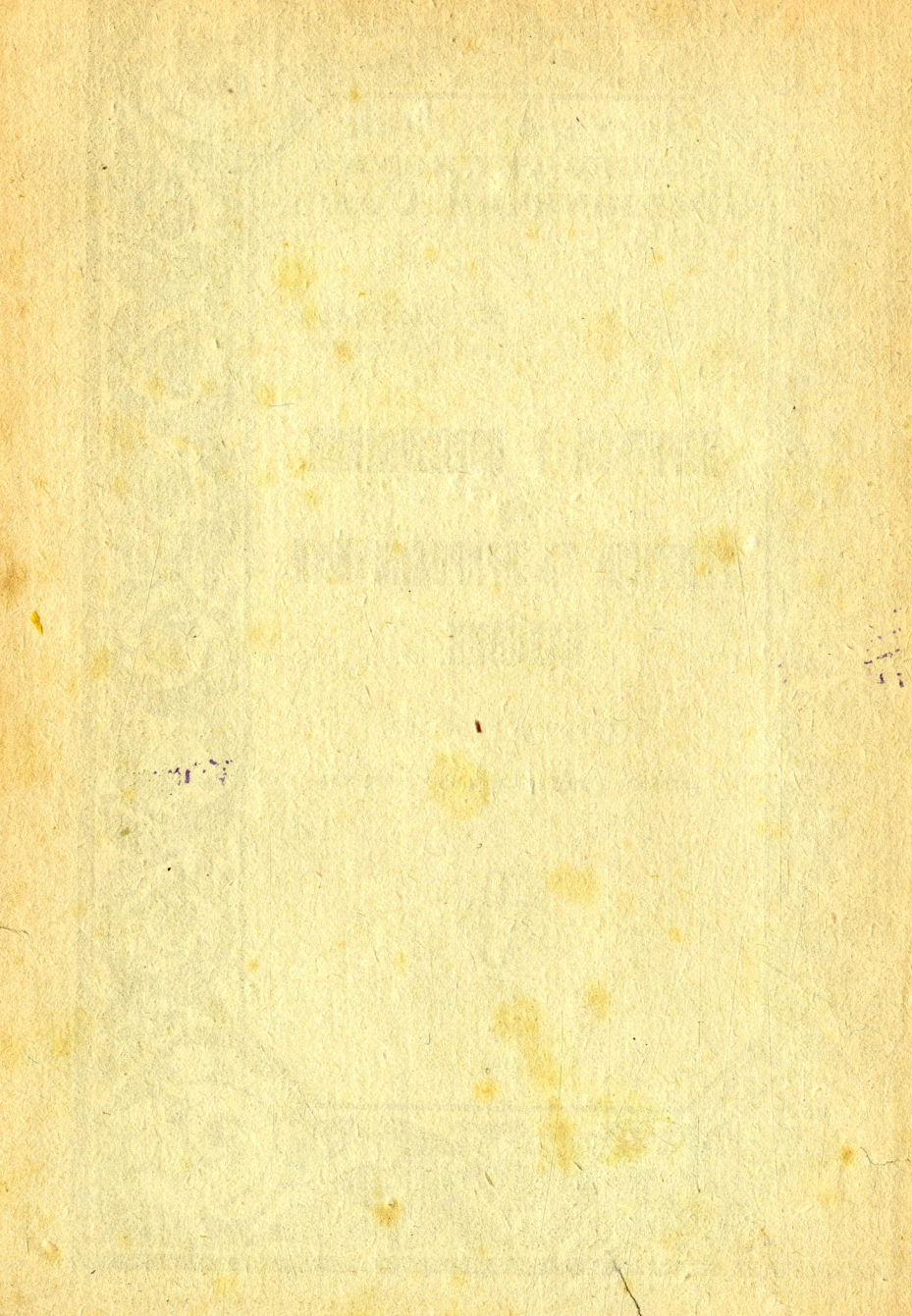
**БОРОТЬБА І ПОРОЗУМІННЯ
між
РЕЛІГІЄЮ ТА ПРИРОДНИЧИМИ
НАУКАМИ.**

ІСТОРИЧНА РОЗВІДКА.

Переклад з другого німецького видання.



КИЇВ.
1919.



Август Пфанкухе

Доктор філософії.

ВОРОТЬВА І ПОРОЗУМІННЯ
МІЖ РЕЛІГІЄЮ ТА ПРИРОДНИЧИМИ НАУКАМИ.

Історична розвідка.

Львів. Бібліотека
АН. УРСР

Найвище щастя думуючої людини є дослідити те, що піддається досліджуванню, та спокійно шанувати те, що досліджуванню не підлягає.

Гене.

26981

Переклад з другого німецького видання.



Київ.

1919.

2212.2:5 + 5.8

2167



В с т у п.

Релігія та природничі науки—це найдалекосягліїші та найгострійші питання з загальної духовної історії людськості. Увесь в розвитку пройдений шлях, усі змагання людського духу, усю повноту пережитої боротьби та виповненої праці висловив Шілер коротко словами:

Де тільки тепер, як наші мудреці говорять,
Бездушна крутиться вогняна куля,
Золотим правив колись возом
В спокійній величавості Бог Геліос.

Яка різниця між тим часом, коли в лісах Германії стародавній німець в таємній огненій кулі вбачав на небі око Вотана, і теперішнім, коли спектральний аналіз до найменших дрібничок нам показує, з яких саме пород та мінералів складається вогняна куля сонця!

Сонце—око Вотана—колись це було рівночасно як природознавством, так і релігією, які в дитячих часах людськості стояли в тіснім звязку, разом зростали, та де-далі становились все більш ворожими братами. Вони мусили розійтись та різними піти шляхами, бо в основі своїй, як ми побачимо, дбали про різні інтереси та завдання. І не раз мусили вони боронити у завзятій боротьбі свої права, доки позов про мое та твоє не було все більш та більш з'ясовано та вирішено, адже вони обидва боронили свої законні інтереси.

Хто хотів-би сьогодні заперечувати права вільних самостійних природничих наук, які не вважаючи на оієкунські заходи свого брата-близнюка в останніх століттях проклали собі широкий шлях, освітили нам темноту, якою вкривалися сили та закони природи, навчили нас користуватись силою пари та електричною іскрою, витворили нам усю нашу зовнішню культуру? Хто не хотів-би визнати за одне з найважніших культурних завдань сучасності безупинний розвиток природничих наук та поширювання справжніх природничих знаннів?

А з другого боку наш найбільший мислитель і поет Гете, який теж, яко дослідник природи, дав нам знаменитий твір, писав колись:

А. Панкухе, Боротьба і порозуміння між релігією та природничими науками.

„Нехай духова культура все розвивається, хай природничі науки поширюються і поглиблюються, а людський дух оскільки хоче зростає, він все ж не виросте по-над величність і моральну культуру християнства, які для нас сяють та світять з євангелія“. Як що повіримо Гете, то тоді релігійне питання зостанеться найважливішим з усіх питань. В кожному разі, хто захоче заперечувати права на релігію тим тисячам людей, котрі щодня у своїх хатинах набожно шукають єднання з Богом, одпочинку, сили та спокою, котрі кожної неділі заповнюють Божі деми, той мусить боротися проти законного, бо необхідного, прояву людського духу. Релігія є історичний факт, якого не можна усунути, і коли-би це хто захотів зробити, то релігійне почуття вибухло-б повсюди з елементарною силою. Як раз початок 20 століття відзначається новим відживленням релігійного інтересу, про що перед тридцятью роками ніхто навіть не мріяв. Релігія і природничі науки були і є, це лише простий історичний висновок, двома огнищами сучасного та й взагалі людського життя. А через те питання про взаємини цих двох царин набуває тим більшого інтересу, що боротьба між ними подекуди провадиться ще й досі.

Коли ми ближче звернемо свою увагу на ці дві царини людського духового життя, то це робитимемо з становища спокійного глядача, який не судить, а особливо не видає нашвидку осуду, а лише порушує питання. Ми дбатимемо про зрозуміння, ми не будемо осміювати старовинних поглядів, хоч-би як вони для нас не здавались дивовижними, а будемо розглядати їх яко необхідні ступені для того, щоб по них вийти на висоту сьогочасного знання, яко будівельні каміння, яких попередні покоління в поті чола нагромадили та без яких не можна було-б збудувати того будинку науки, у якому ми себе сьгодні почуваємо як вдома. Іншими словами, коли захочимо ми стати на становищі історії, то запитаємо історію, цю велику вчительку і справедливого суддю (а завданням автора буде викладати, оскільки це можливо, факти без упереджень), як уклалися взаємини між природознавством та релігією від початку аж до наших часів?

Ці вступні замітки можуть згодитися на те, аби зацікавити наше око тими з'явищами, які перед ним пройнуть. Ми можемо розглядати природу з різних точок погляду, з погляду просто суворого

вченого дослідника, філософа, поета, з точки погляду релігії й моралі.

Станемо найперше на становище науки. Природознавець все досліджує, він робить досліди, він не визнає важнішого питання понад природні причини кожного з'явища, він обраховує, важить, міряє і лише тоді вдовольняється, коли може все точно і ясно цифрами й числами означити. Він працює випробуванням розумом і ставиться обережно до усього, що він бачить. Наведемо приклад. Дослідник докладно вивчає біг землі навколо сонця, виміряє віддалення, обраховує величини й за допомогою своїх струментів досліджує мінералогічний склад землі і небесних тіл.

На иншу точку погляду стає філософ. Він не обмежується дослідом і спостереженням. Струментів не вживає. Числення, важення і мірення, коротко, уся робота природознавця йому чужа. На це все він дивиться, як на підготовчу роботу для свого всеохоплюючого і до первооснови простуючого думання. Він міркує над великою загадкою світу й життя, про великий звязок і значіння з'явищ природного й духовного життя. Коли природознавець є передовсім точний мислитель, то філософ є передовсім глибокий або вдумливий мислитель, якому припадає важливе завдання установити як загальні закони думання для науки, так і межі людського знання.

Поет є знов иншого роду мислитель. Йому цілком байдуже те, що природознавець з своїм холодним розумом, філософ з вдумливою розміркованістю говорять про природу. Він виспівує, він втішається природою: „Місяцю, князю, білий вівчарю!“ Тоді, коли природознавцеві цілком байдуже, що промовляє місяць до серця і почуття, для поета у місячнім сяйві однаково, на скільки кілометрів віддалений місяць від землі, та чи місяць крутиться навколо землі, чи земля навколо місяця. Так тут розбігаються інтереси.

І знов инакше ставиться релігійний чоловік до природи. Він хотів би з неї для свого внутрішнього релігійного життя витягнути певні вигоди. Він стежить в природі так само, як і в життю, не так за причинами, як за завданням і цілями всього існуючого. Для його природа буде проявом вічності і божествености. Він є побожний мислитель. Не лише тому, що сонце буде для його образом і подобенством чогось вищого; ні, в соняшнім сяйві відчуває він безпосередньо любов

Вічного. Релігійний погляд був на природу, коли Ісус у своїй нагорній проповіді говорив: „Бог дав, що сонце сходить для злих і добрих, що дощ падає для справедливих і несправедливих“, позаяк тим соняшним світом і дощем доказує він, який Господь для усіх без різниці є милосердний та ласкавий.

І коли Ісус робив з того висновок, що і ви повинні бути такими досконалими, як ваш небесний батько, матимемо рівночасно приклад звичайового, морального погляду на природу. Той є добрий мислитель, хто так розглядає природні з'явища, що в них знаходить заохоту для своїх добрих вчинків: весна є твоєю подібністю, квітуча молодість! як на весні усе рухається у свіжій силі, так само і ти рухайся в часи твоєї молодости, і нехай радощі, яких ти шукаєш, будуть такі чисті, такі невинні, як освіжені росю квітки весни!

Ми зауважали, що кожний з цих методів спостереження має свій властивий інтерес у природі і свою властиву мету. Хто тільки навчився трохи науково думати, той визнає певне право для кожного з цих методів спостереження. Він поставить і для себе домагання: усе у своєму часі, усе на своєму місці. Але цього не було тоді, коли людськість ще знаходилась в своєму дитячому віці, цього не міг ще зробити наївно мислячий чоловік. Для нього всі ці методи спостережень зливались в одне. Як на протязі віків навчилися цьому люде, це покаже історія, яку буде викладено на нижче видрукованих сторінках. Історія взаємин між релігією і природничими науками є історія повільного, відбуваючогося після завзятої боротьби, розділу цих різних методів спостереження.

Зрозуміло, що в вузьких рамках цієї книжечки неможливо змалювати у цілому обсязі цей розвиток. Але розвиток цей творить ґрунтовну частину історії наук взагалі, а рівно-ж може бути і найважливішу частину загальної історії культури, та нарешті і значний розділ історії релігійного життя та думки. Отже ми мусимо обмежитись головними точками і брати під увагу лише те, що до загального розвитку і для нашого власного культурного стану дійсно має значіння. Лише побіжно кинемо оком на початкові часи людської культури. Уважніше розглядатимемо розрив тісного союзу перших часів між природознавством та релігією з одного боку в Греції, де закладено основу

наших сучасних природничих наук, та з другого—в Іудеї, де закладено основу нашої сучасної релігії. З тісного побратимства грецької філософії і християнської релігії повстали християнська теологія і церковна наука. І знов остання, яка на протязі усіх середніх віків була провідницею і володаркою не лише релігійного, а й наукового життя, носила в собі зародок тих конфліктів між релігією і природничими науками, які звязані на початку нових віків з іменем Коперника, а в новітній добі передовсім з іменем Дарвіна. Цим коротко зазначено хід нашої розвідки.

І. Релігія і природознавство в початкових часах людської культури.

Перенесемося духом у дитячий вік людськості. Він припадає у різних народів на різні часи. Коли ще й нині багато нецивілізованих народів стоїть на цій ступені, то для старовинних культурних народів, як Вавілоняне, Семіти, Греки і т. п., він закінчив тому тисячі років.

Людина на цій ступені є ще цілком природною істотою. Вона не відрізняє ще себе від оточуючої її природи. Вона ще не відчуває різниці між чоловіком та звірями. Звірі обертаються в людей, люде в звірів. Звірям надавано без жодного сумніву людські властивості; вони розмовляють як, наприклад, змії у раю. Але й від рослинного світу не прокладено ще свідомо межі. Дерева часто поводяться наче живі і подібні до людей істоти. Про те, що люде походять від дерев, маємо широко росповсюджені перекази. Так Гереро *) вірять в творче дерево, від якого ведуть своє походження люде. Після переказів иншого Кафрського племені походять люде від очерету.

Затирається навіть різниця між живими та неживими істотами. Каміння можуть обертатися в людей, а люде в каміння. І найрізніші народи пам'ятають перекази про те, що зорі є зачаровані люде, або просто людські істоти. В полудневій Африці росповідають Бушмени про те, що сонце було колись чоловіком і жило на землі, та що у його світ світився з-за пазухи. Але освітлювало воно лише найближче до хати

*) Негритянський нарід.

оточення, тому Бумшени закинули чоловіка-сонця на небо, звідки воно вже для усіх мусило посилати свій світ.

Згідно переказам Казіясів з Бенгалії зорі були колись людьми. Вони вилізли на вершок „світового дерева“, яке у старовинній міфології відіграє велику ролю, а тим часом інші люде підрубали у низу пень, і мусили зорі-люде залишитися нагорі у гилках. Вони зберігли людські душі (порівняй розповсюджену до останніх часів віру в зоряні душі).

Усе це не було лише поетичною уявою, в це щиро вірили тай насправді визнавали. „Чи ти не віриш“, запитав Індіянин білого, „що Бог—сонце бачить, що ми робимо, й карає нас, коли щось робиться злого“. Цей приклад рівночасно показує, як нравствено впливають на людей такі мішані природничо-релігійні уявлення. Уже факт, що люде взагалі почали задумуватися над початком річей, які їх оточують, над істотою їх ділання, над їх значінням, та що вони ці думки висловлювали своєю безпомічною, заплітаючоюся мовою, підносили їх над звірями. Ці темні, сплутані уявлення і міркування були тим зародком, з якого виросла наука, а також і чисто релігійні та моральні поняття. А це уявлення глибоко впливало на ціле життя. Римський письменник Тацит оповідає, що одного разу запитав німецький начальник римського полководця, бажаючи від його довідатися, чи буде його племя вигнано з вітчизни, підносячи очі до сонця, наче-б воно було особисто присутнє, „чи це його воля дивитися на спустілу землю“.

Усі ці уявлення і способи думання, які були правдоподібно першою формою релігії, а рівночасно і першою спробою природознавства, і при допомозі яких діставали ми одночасно перші філософичні, моральні і поетичні вражіння, іменують анімізмом. „Анімус“ значить дух. Анімізм є наука про одухотворення природи. Під анімізмом розуміємо такий спосіб думання, яким людина своє життя переносить без ближчого досліджування на життя її оточуючих річей. З'ясуємо це. Людина рухається. До всіх рухів і вчинків спонукають її почуття, міркування, які панують в її нутрі, почуття заохоти та відрази, дружні та ворожі вражіння. Вона думає, вона міркує, вона чогось бажає, а з цього думання, міркування, бажання повстають його вчинки. В природі усюди людина бачить рух і ділання: в соняшнім сяйві, в дощі, в русі

зір, в шумі води, в шелестінню дерев. Все рухається, ворухиться, живе, і люде цими природними рухами дуже часто бувають несподівано заскочені приємними або неприємними вражіннями. Хіба-ж у всіх цих рухах природи не проявляються духи, які так само почувають, міркують, думають і поводяться, як і люде? Це була сама з себе витворена думка. Дійсних причин тих природних рухів дикун не був ще в стані спостерегти та дослідити. А тому переносить він своє духовне життя, свої думки й почування на природні речі та з'явища. Природа уявлялася йому одухотвореною, а до природних рухів, які часто виступають проти нього з великою силою, наприклад: грім, блискавка, засуха, повінь і т. и., ставиться він з повною пошаною, боязливістю, повний страху та дивування. Природні духи дужчі за його, і він чує себе залежним від них, і через те і повстало обожествлення природи. Далі людина мусить порозумітись з тими духами, які панують в природі, порозумітись тими способами зносин, які вживаються між людей. Так повстала примітивна релігія з своїми офірами (жертвами) та церемоніями (обрядами).

Цілий світ здається дикунові заповненим богами і духами. Ботан їздить з своєю диною ватагою в повітря; коли грім гремить, то Тор кидає своїм могутнім молотом, так що блискавка розриває хмари. „Грім не був тоді позитивною чи негативною електричністю, лише богом Донаром чи Тором. Грім—це його гнів“. (Карліль). Мороз також був тоді не бездушним фізичним з'явищем, а велетенським сивобородим велетнем, або Ете; його коні—це градові хмари і, як корови, жене він перед собою льодяні гори. Часто підноситься тут уява з величезною силою, особливо у старогерманській північній природній релігії. Не так характерними і дужими, як в старовімецькій уяві, є гарні символічні способи уявлення старовинних Греків, які так барвно малює Шілер:

„Ті висоти наповнюють Ореади,
У тім дереві живуть Дріади,
А з урни любові Наяди
Тече піни сріблитої струмок!“

Також переходять душі умерших у природні речі; звідси походить культ предків, шанування відійшовших духів, страх перед ними. Також і в бездушних річах можуть переховуватись духи. У камені,

який відірвався і при падінні убив чоловіка, ділає не природня сила, а живе у йому зрадливий дух. Негр, який занозив собі у ногу шпичку, приписує своє нещастя не своїй неувважності, або випадкові, лише зрадливому демонові, який чатував у тій шпичці. Коротко, „ціла природа здається великим домом духів, а природній перебіг річей—безплатною, зрадливою і часто дикою та жорстокою грою духів“. Такі були знання про природу, її причини і ділання на дитячій, наївній, початковій ступені природничих наук. Вони були рівночасно і підвалиною релігії, а на початку обидві царини були перемішані та переплутані між собою.

Людина стояла цілком під впливом сил природи. У своїй безпомічності і побожнім остраху молилась вона до них і їм служила. Яке світове значіння мав цей мент, зберегла нам біблія на своїх сторінках в такій теплій характеристиці того, як уперше у людській свідомості спалахнула велика Божа заповідь: „Підпорядкуйте собі землю, пануйте над рибами в морях, над птахами під небесами, над худобою і над всією землею і над усім хробатством, що плазує по землі“. Цим піднесено було людину по-над природу: „не молись до неї, лише собі її підпорядкуй“. Коли така думка вже закорінилася у душі, то, принаймні в одній точці, вибиває смертна година анімістичного погляду на природу. Звідси починається обездушення й обезбоження природи.

Дійсно, тільки починається. Людський дух мусив боротися і змагатися доти, доки не дослідив він природних причин з'явищ природи, а через те і навчився над ними панувати. Анімістичний погляд на природу продовжує проявлятися навіть і в той час, коли наука й релігія вже давно його переросли. Під впливом цього анімістичного погляду наказав Ксеркс, щоб покарати Гелеспонта, вибити його батогами; після оповідань грецького історика Геродота, в культурних Атенах, місті мистців і вчених, існував особливий трибунал (суд), де відбувались засідання в справах бездушних предметів, а саме: сокири, шматка дерева або каміння, які причинили смерть людині без доказаного співділання чоловіка, наприклад цегли, яка, падаючи з даху, вбила чоловіка. Цей шматок дерева або каміння, коли його бувало засуджено, викидали з святочними обрядами за межі міста.

Найдовше задержались ці анімістичні погляди у вірі в душі зір. Віра ця в найрізнородніших формах задержалася аж до найновітніших часів. У одного з найвизначніших християнських філософів III ст. Орігена зорі вже не божеські, але все-ж таки одушевлені та розумні істоти. Висновує це він з того, що вони рухаються в такому порядку і з таким розумом, що було-б прикро, як-би хтось запевняв, що неживі та нерозумні творіння можуть щось подібне робити. Коли для таких поглядів у Орігена були більш міродайними спекулятивно-філософичні основи, то у такого чоловіка, яким був Тіхо Браге (ур. р. 1546), цього предтечі нової наукової астрономії, перемішувалися, дивовижним способом, релігійні та наукові мотиви. Тіхо Браге вірить (релігійно) у життя зір і досліджує (науково), при допомозі своїх струментів, становища зір, щоб з того визначити людську долю. Народження, хвороба, щастя та нещастя після його думки залежать від становища планети, від кватир місяця і т. и. Навіть між окремими частинами людського тіла й планетами існують певні взаємини: джерело тепла, серце, відповідає сонцю; мізок—місяцеві; печінка—Юпітрові; селезінка, яка містить в собі чорну жовч—Сатурнові, пану над меланхолією, легні—Меркурієві і т. д. Дужість або кволість тих окремих частин тіла залежить від того, чи була планета, яка над ними панує, як раз у силі, чи ні. З найбільшою завзятістю Тіхо, основник нової наукової астрономії, оборонював ці дивовижні погляди. Одного разу написав він в відповідь філософам і теологам, які відкидали його астрологію так: „Виправдує цих людей лише те, що вони нічого не тямлять у самій штуці астрономії і що їм бракує звичайної здорової розсудочної сили“.

Сьогодні цю позову між теологією і природничими науками полагоджено. І хоч ми ще говоримо про „щасливі“ та „нещасливі зорі“, але не здаємо собі зараз справи з того, який первісний зміст мав цей вислів. Для релігійного і наукового життя загинув цей перестарілий погляд. Але все-ж таки не цілком він вже вмер. У філософичній розвідці Густава Фехнера, одного з найвизначніших філософів новітніх часів, порушена у своєрідній формі наново наука про одушевленість небесних тіл. Передовсім він є поет, який те, що було гарного та величного у перестарілих поглядах, хоче задержати і врятувати для наших часів. Їх одержано власне в спадщину від анімізму. Не випад-

ково, що такий поет, яким був Шілер, тужить за часами, коли природа була оживлена духами та богами і, дивлячись на обездушевлену і обезбожену християнською релігією та новітнім природознавством природу, кличе:

„Гарний світе, де ти? поверни нам знов
Золоту старовинну розкіш природи!
Лише в чарівній країні пісень
Ще zostались твої казкові сліди!
Вимерлі лани сумують,
Не покажуть вже свого обличчя боги,
І від колишньої живої постаті
Зосталась сама лише тінь!“

Все-ж трохи більш ніж тінь. Поетичну величавість та вроду старинних способів уявлення відчуємо цілком повно допіру тоді, коли навчимося ми відрізнати поетичний погляд на природу від природничого, філософичного та релігійного. А це має свою рацію: „Безсмертне має в пісні жити, а в життю загинути“. Поет і тільки він один має право вкладати особисте, душевне життя в природні предмети. Хто не міг-би відчувати, хто хотів-би піднести закиди проти глибоко-вдумливої балади Е. М. Арндта:

„Сонце робило велику дорогу кругом світу,
А зіроньки гомоніли: „Ідемо й собі кругом світу!“
Але сонце наказало: „Лишайтеся вдома,
Бо випалить ваші золоті оченята
Під час огняної їзди кругом світу!“
Тоді зіроньки пішли вночі до любого місяченька,
Тай промовили до його вони: „Ти, що на хмарах сидиш у ночі,
Візьми нас гуляти з собою, бо твій лагідний світ
Ніколи не випалить нам оченят!“
І той взяв з собою їх, товаришок ночі.“

Ми в головних рисах бачили, як поетичний погляд на природу виділюється з первісного конгломерату наївного розуміння природи у самостійну царину. Ми трохи випередили хід нашої розвідки, а тому мусимо ще раз вернутись до початкових часів людської духовної культури. Раніш, ніж ми присвяtimo нашу увагу найцікавішим народам, Грекам і Жя-

дам, хочу я на скількох прикладах показати, як у найрізномордніших народів релігійні і наукові погляди повільно, але безупинно, між собою розходилися. Анімістичний спосіб думання носив у самім собі зародок сили, яка його знищить. Одне викликало друге. Змагання обчислити біг зір, а тим самим і початки астрономії (науки про зорі), мають свої коріння в вірі, з якою ми недавно познайомились, про те, що людська доля залежить від пануючих на небі зоряних сил. Особливо ясно бачимо ми це у старовинних Вавилонян, які відомі були, як виправні астрономи та астрологи. Тут потягла за собою вище згадана віра докладне досліджування небесних з'явищ, докладне обчислення бігу зір, в наслідок чого повсталала математична наука, яку було положено в основу доbladного обчислення часу.

Часто такі змагання не підносились над забобони, часто зоставалось правдиве природознавство в зв'язку з дикими забобонами. Так китайці наказували наперед обчисляти відміни сонця й місяця для того, щоб вирушити з дзвоном і гаміром проти таємної потвори, яка, на їх думку, має надійти, щоб при відмінах проковтнути сонце чи місяць. У Сіамців так уживалися правильні знання про природу астрономів з анімістичними забобонами, що вони говорили: „Ці вчені знають часи обідів потвори і можуть сказати, оскільки вона буде голодною, с.-т. чи цілковита, чи часткова відміна сонця необхідна щоб задовольнити її голод.

Часто між поступом і забобонами укладались дивовижні компроміси. Переказують нам про спір що до розуміння відмін сонця і місяця, який мав місце у Пундітів в Індії. Після їх вірувань соняшні і місячні відміни викликаються потворою Рагво. Це припущення опирається на виразнім застереженню святого індійського письма Вед. Коли-ж астрономи цього народу прийшли до иншого переконання, хотіли вони з обережності свої принципи погодити з старими забобонами, тому оголосили, що перше було так, як це написано у Веді, і що це мігло-б і сьогодні так зостатись, та тільки для астрономичних завдань треба йти за астрономичними правилами. Навчаючим є приклад з історії культури Інків з Полудневої Америки. Там через спостереження, що сонце має все одну і ту саму дорогу, спало на думку вченому Тунаку Юпанкаєві, що се означає, що воно не є вільне і тому його самого

не можна вже вважати за Бога: „над нашим батьком, сонцем, мусить бути ще хтось вищий, який його примушує до цієї роботи“.

Але і релігія змагалась вийти з старого звязку, і анімістичний погляд носив і тут у собі зарідок тієї сили, яка його звідси виперла. Загально визнаним є психологічний закон про те, що у людськiм духовнiм життi не може розвиватись ніщо, під що не положено основи у родинному життi. Для того можна визнати за певне те, що і в анімістичному погляді ворухились, передовсім у людей з вище обдареними духовно натурами, зарідки чистих і світлих релігійних почувань і вражіннь: під час бурі побіч страху з'являється перший прояв пошани; з вражіння примусу, який незмінно викликав природний перебіг річей, повстають зарідки почуття піддавання вищій волі; у радості від сяйва сходячого сонця прокидається не лише почуття увільнення від гніту темноти, але також і перший прояв довіря до божого в природі та над нею істнування.

Але це все зосталося спробами та початками. В дійсності рішучим способом наступив згаданий процес розділу тільки у двох народів, які мають найбільше значіння для дальнішого розвитку культури і перед яким всі інші гублять своє значіння. Це Греки з одного, Ізраїльтяне з другого боку.

II. Повільний розділ між природознавством та релігією.

1. Природознавство увільняється від релігійних пут.

Греція.

Звернемо ми найперше свій погляд на Грецію, цю країну, у якій мистецтво й наука досягли особливого розквіту, скарби мистецтва якої ще й досі нас сповнюють подивом, на пам'ятниках письменства якої ще й сьогодні формується наша наукова думка. У Греції було положено основи для нашої сьогочасної науки і передовсім для сучасного природознавства.

Греки були також в високій мірі релігійним народом. Але їх властиве значіння не лежить в цій царині. Для того ми можемо поминути старогрецьку релігію, щоб, оскільки це можливо, докладніше

ознайомитись з думками і творами носителів грецької науки, грецьких філософів.

Слово філософія дослівно означає замишування до мудрости. Отже філософи—це люде, які добачають своє завдання в тому, щоб своїм невтомним міркуванням досліджувати світові речі. В залежності від предметів, які вони досліджують і над якими міркують, поділяються вони на філософів природознавців, філософів істориків, філософів богословів, дослідників життя людської душі (псіхологів) і законів людського думання (логіків та теоретиків пізнання).

а) Найстарші грецькі природники філософи.

Найстарші грецькі філософи були передовсім філософами-природознавцями. І вони рівнож брались за найтяжчі питання і за розрішення загадки, звідки походить світ, з якої він повстав матерії, звідки повстав рух і життя в природі. Ті самі питання, над якими зупинявся чоловік природи і найшов вже для себе відповідь. Вислухаймо де-кілька відповідей, яких на ці питання було дадено грецькими філософами природознавцями. Матерія, з якої все повстало і складається, говорить Талес з Мілету (жив він коло р. 600 перед Христом), це плин, вода, яка при розрізуванні дає повітря та при згущінню землю.

Другий філософ Анеімен навчав, що матерія, з якої все повстало, є повітря; душа людська теж складається з повітря, дихання: „Як наша душа, яка складається з повітря, нас піддержує, так цілий світ оточує дихання та повітря.“ Це повітря уявляє собі він безконечним та вічно-рухливим. Через рух, у яким все знаходиться, згущається і розріжується повітря. Через розрізування обертається повітря в вогонь, через згущіння в вітер, далі в хмари, воду, землю і камінь. При повстанню світу найперше витворилась була через згущіння повітря земля, яка на його думку є плоска як столова дошка, та яку підтримує на собі повітря. Випари, що піднімаються з землі, розріжуються в вогонь, частини цього вогню, сиресовані повітрям, то—зорі. Олександр, молодший сучасник Талеса, навчав: та матерія, з якої все повстало, є вічна, так само, як рух. В наслідок руху відділилася найперше теплота та холод, з обох повстала вохкість. З неї відділилась земля, повітря та вогняне коло. Земля та зорі є шматки розбитого вогняного кола. З початку

земля була текуча, опісля, коли вона трохи підсохла, вона видала з себе людей, які найперше на зразок риб жили у воді, а коли підросли і могли вже ходити по землі, воду покинули. Земля на його думку має вид циліндра.

Але Піфагор чи один з його учеників навчав як раз навпаки, що земля є куля, бо земля мусить мати найскональнішу форму, а тому вона є кулею. Довести цього він ще не зміг. Через те його думку було закинуто. Допіру багато століть пізнійш змігло природознавство дати доказ того не глибоковдумливими міркуваннями, а при допомозі струментів і докладних вимірів та дослідів. Все-ж вдумливий філософ випередив науку. Думка про те, що земля ані стоїть, ані лежить постійно, а лише рухається разом з іншими небесними тілами та кружиться навкола центрального (осереднього) вогню, також була вже висловлена того-ж таки часу. Цікаві погляди мав Геракліт Темний. Він виставив таке твердження (тезу): „все рухається, все змінюється“. В основі своїй всі предмети повстають з вогню. „Цей світ“, говорить він, „не сотворили ані боги, ані люде, він був, є і буде, вічно живучий вогонь“. Під вогнем розумів він не лише полум'я, але й теплоту, пар та дихання. З вогню повсталала вода, з води земля, з землі знов вода, з води пари, з парів (газів) знов вогонь. Так усе є в постійнім русі. Сонце є палаюча маса, яка що-дня наново повстає. Вночі піднімаються з моря газові парові маси. Вони збираються у соняшнім човні, згорають за день і гаснуть над вечір. Схожий до цього погляд висловлює Ксенофанес, який захожувався довести, на підставі спостереження над дослідженими ним закам'янілими предметами, що земля повсталала з моря.

Затримаємо на хвилину на цьому свій погляд і запитаймо себе, що було найважнійше в усій цій науці. Поодинокі погляди можуть здатися нам не менш дивовижними, як і ті анімістичні, з якими ми раніш ознайомились; крім того бракує їм ще тієї поетичної сили, яку ми знаходимо в старогерманських поглядах на природу.

Певно великий і значний поступ, який нас переніс від фантазії до науки, не були самі теорії, які виставляли ці філософи-природознавці, вони були ніщо інше, як великі помилки; великий поступ містився у чомусь іншому. Передовсім був він в тому, що почали дбати про з'ясування природних з'явищ природними-ж причинами, а не якими-

небудь привидами. Від тоді переставали зорі бути зачарованими людьми чи обдарованими душею та розумом істотами, лише вогняними спресованими частинами повітря. Сонце повстає вже не від того, що Бушмени закинуть чоловіка-сонця на небо, лише утворюється воно з підносячогося з землі пару чи якимсь иншим подібним способом. Певно, що й це були зовсім дитячі уявлення, але все-ж це була, вічно відновлюючися, спроба з'ясувати природні з'явища природними-ж причинами. Однак були люди ще далекі від того, щоб заперечувати саме існування богів, вони почасти змагались пізнати божественність у природних з'явищах, почасти твердо тримались переказаних божеських міфів, і тільки де-хто, як наприклад Піфагор, виступали на релігійній ниві, яко позитивні реформатори.

До цього привело їх щось инше. Грецькі філософи навчилися сумніватись. Нове уявлення чи теорія усовували попередні. Через те розпочався поступ, наступив рух в цілій роботі. Коли виступав новий філософ, перше з чого він починав, це було піддати сумніву все те, що було висловлено його попередником. Майже у всіх инших народів перекази про утворіння світу і т. н. переходили від одного століття до другого і переказувались далі, і ніхто не почував себе в праві заперечити потребу в цих старих, часто таких гарних, переказах. Та через передачу робились вони де далі все більш освячені і вважались недоторканим скарбом. І тільки грецькі філософи, наувившись сумніватися, дослідили головну основу усіх наук. Адже наука живе сумнівом і критикою. Ми можемо вважати сумнів за головну підойму наукового життя. Усяке знання є і зостанеться частковим твором, до того ще усі знання обтяжені помилками. Коли наука залишала сумніватися і займатися критикою як гаданих, так і твердо установлених істин, зупинився її розвиток і вона ниділа.

Тому грецькі філософи почали піддавати сумніву як передавані природничі знання, так і старовинні вірування в богів, хоч дуже не багато з їх піддавали сумніву саме існування Бога, чи божеського духа. Особливо смілим в критиці предання був Ксенофанес, котрий не тільки висміював людську постать богів і безсумнівність гомеровських проних оповідань, але й вважав, що не можна погодити великої кількості богів з чистим поняттям Бога. Найкращим може бути тільки один. Отже є тільки один Бог:

„незрівняний з смертними ані по постаті, ані по думкам, увесь очі, увесь вуха, увесь думання, який невтомно своїми думками все опановує“. Такою наукою, зрозуміло, вступив філософ в гострий конфлікт з народними віруваннями. Численні процеси проти еретиків повстали наслідком цього, особливо в Атонах, цьому славному місті мистецтва і наук. Сократ мусив випити келих з отрутою; проти Анаксагора, вчителя Перікла, заявившого, що сонце є палаючий камінь, було виточено процес; державою було спалено твори Протагора про богів; багатьох інших переслідувано за блюзнірство, або за злочин проти релігії і засуджено на баніцію (вигнання). Кожний поступ повстає наслідком боротьби, а кожна боротьба вимагає жертв.

б) Грецькі матеріялісти.

Вищезгадані філософи спричинились до увільнення природознавства від пут релігійно-міфічного переказу й зробили перший крок до самостійної природничої науки. На один ще крок далі ступила група грецьких мислителів, яких ми іменуємо матеріялістами або атомістичками, котрі дали своєю наукою напрямок, який задержав аж до новішого часу для розвитку як природничих наук, так і для боротьби між релігією, філософією і природознавством визначне значіння.

Слову „матеріялізм“ треба надати попереднє коротеньке пояснення, бо цією назвою об'єднують дуже різні напрямки думки. Найперше, треба розрізнявати теоретичний та практичний матеріялізм. Останній, с.-г. етичний світогляд, який визнає тільки матеріяльні інтереси й насолоди, а чистоту й ідеали висміює, як капризи й видумки мізку, не входить в обсяг нашої розвідки, і хоч де-хто уважає його за наслідок теоретично-матеріялістичного світогляду, проте насправді між ними нема конче необхідного звязку.

Теоретичний матеріялізм виступає знов перед нами у двох різних виглядах, які залежать від того, чи його викладають як природничий, науково-дослідчий принцип, чи як філософський світогляд. А що між цими двома видами теж нема конче необхідного звязку, доводить становище, зайняте Фр. А. Ланге в його знаменитій історії матеріялізму, де він обстоює з великою рішучістю той погляд, що матеріялізм у природних науках має своє правне становище, але проте він як

філософія чи світогляд цілком неможливий. Під філософичним матеріалізмом розуміють такий світогляд, який вважає за єдину дійсність лише матерію, таку науку, яка навчає, що все існуюче є тілесне, що всі події є рухи матеріальних частин, та що дух нічим не різниться від матерії. Природничий матеріалізм, правда, знає знов у царині природи лише матеріальні речі й фізичні процеси, які всі він зводить до матеріальних причин і ними все змагається висвітлити, але проте визнає світ духа за самостійну царину й не пробує з'ясувати остаточні, лежачі по-за межами можливого досліду, основи існування.

Нарешті, третім гатунком буде викладений Карлом Марксом історичний матеріалізм, після якого історичний поступ відбувається головню, чи навіть виключно, наслідком матеріальних або, стисліше, господарських відносин.

Нашому розгляду підлягає тільки теоретично-філософичний матеріалізм, якого науковими основоположниками ми уважимо грецьких філософів Левкіта, Демокрита, а згодом Епікура. Головні основи їхньої науки полягають в слідуючому. В природі існують тільки атоми і порожній простір. Атоми, звідси назва атомістика, є маленькі частинки матерії, які вже далше не піддаються поділу і суть незмінними та вічними, і різняться між собою лише формою, розміром та становищем. Під впливом своєї ваги вони падають, крутяться, відштовхуються один від другого, злучаються до купи і цим утворюють тривкі видимі тіла. Так повстає світ, так з'єднуються і розкладаються ріжні тіла, і уся різноманітність властивостей тіл залежить від того, що безконечна кількість однакових атомів з'єднуються в ріжний спосіб. Людська душа, подібно вогню, утворена з таких (матеріальних) атомів. Душа і вогонь обидва складаються з однакових тоненьких, блискуватих та круглястих атомів, котрих можна бачити в проміннях сонця. Думка повстає з зміни душевних атомів. Після смерті розпадаються душевні атоми, щоб знов увійти в нові сполуки.

Цей чисто механічний спосіб пояснення переносили атомістики на всі з'явища, також на науку релігії й уявлення богів. Проти поста- тів богів народніх вірувань Демокрит не виступав, лише пробував їх з'ясувати на підставі своєї теорії. Так само, як і народня віра, прий- мав Демокрит, що в повітрі знаходяться божеські істоти з людськими

постатями, які переважають людей як своєю величиною, так і довжиною життя. Але він їх не вважав за вічних, а вважав їх, зрозуміло, за складених з атомів. Від цих постатів, до яких він відносить сновиди, бувають добрі і злі впливи.

Важнішими за ці дивовижні висновки (консеквенції), які зробив Демокрит з своєї науки про атоми, важнішими за його хибні погляди про форму землі, яку собі атомістики уявляли за зважену в повітрі плитку, були закладені ним дві основи, які для природознавства задержали і досі своє значіння. Обидва великі закони новітньої фізики, закон про непорушність матерії й збереження сили, в принципі вже містилися в слідуючих твердженнях Демокрита: „З нічого ні що не повстане. Всяка зміна є тільки зміна і розпад частинок.“ Уперше при допомозі цього закону стало можливо розглядати природу, як упорядкований лад. Доки вірили люди, що наслідком певних вчинків духів повставали або зникали природні предмети, доти не мігло бути й мови про упорядковане дослідження.

В тісній сполучі з цим твердженням стоїть другий, не менш важливий закон: „Ніщо не відбувається випадково, тільки все на певних підставах і з необхідности“. Коли досі при природничих досліджуваннях завше порушувалось (філософично тай релігійно) питання про мету природних з'явищ, то матеріялісти цілком не дбають про мету, яка-б мігла бути досліджена з природних з'явищ, а лише про причини, і ці причини шукають у самій природі. Але тут була точка, з якої мусили розійтися і розділитись з одного боку чисто природничі науки, з другого—філософичні, згідно релігійні погляди на природу, наслідком чого мусила снахнути між природничими науками й філософією боротьба, яка почалась швидко, вже за часів Аристотеля, і яка тягнеться аж до новітніх часів. Ми ще до цього повернемося. Зараз тільки зазначимо, що проголошенням цих обох вищенаведених законів грецькі матеріялісти зробили найважніший крок для того, щоб закласти вільне від філософичних і релігійних міркувань досліджування природи.

Але й згадана атомістична наука здобула ґрунтовне значіння для природничих наук. Відомо нині, що ми при допомозі подібної науки про атоми з'ясовуєм закони згуків, світла, теплоти, химичні й фізикальні зміни в речах, але без того, щоб цю загально-призану в царині

матерії атомістичну науку переносити на царину духовного й душевного життя, й зробити її підставою й вихідною точкою всеохоплюючого світогляду.

Коли-ж тільки грецькі атомістики на своїй атомістичній науці почали будувати світогляд та філософію і навіть власну релігійну науку, переступили вони межі чистого природничого й наукового розміркування. І не мігло це так зостатись, позаяк проти їх поглядів постав опір, котрий виявився у трьох найбільших мислителів-філософів стародавньої Греції, а саме у Сократа, Платона і Аристотеля.

в) Сократ, Платон, Аристотель.

Сократ, один з найцікавіших і найшляхетніших людей, що знає все-світня історія, який вмер яко мученик своїх переконань у в'язниці, розпочав першим напад. Невдоволений, відвернувся він від матеріялістичної природничої філософії, над якою він за своїх молодих літ багато працював. Йому почало здаватися в ній усе таким нелепим, що він увесь цей спосіб досліджування, як непотрібний, що-раз більше занехаював. Не зовнішня природа, а людина, як духовна і моральна істота, стали в осередкову точку його розміркувань: „Пізнай себе самого“, навчав він, „це є велике завдання життя, а метою цього самопізнання є—бути таким добрим, оскільки це можливо“. Виходячи з цього, змагався він теж з'ясувати істоту природи. В природі і над природою мусить панувати дух. Це ми пізнаємо, на думку Сократа, вже з того, що в світі все так плано-мірно улаштовано та упорядковано, отже мусить над світом панувати якась мудра істота. Хоч Бога не можна бачити, але його можна пізнати по його творах; Бог подібний до нашої душі, якої теж бачити не можна.

Що Сократ розпочав будувати, те добудовували Платон і Аристотель. Вони поставилися до матеріялістичного будинку науки з гідною подиву глибиною і ясністю і утворили майже на дві тисячі літ філософичний погляд на світ, життя та природу.

Що їх одмежовує від матеріялістів?

В той час, коли матеріялісти весь світ поділяли, розчленяли, розкладали на окремі атоми, Платон і Аристотель знов пробували утворити та угрунтувати світогляд з одноцільного духовного принципу.

Коли матеріялісти виходили з матеріяльної природи, то ці знов брали людину, людський дух за вихідну точку світогляду.

Коли матеріялісти повертали філософію все більш в чисте природознавство, то ці підняли її знов до духовної науки про людський дух.

Коли матеріялісти досліджували виключно матеріяльні причини, ці шукали лише ідеальної мети.

Коли матеріялісти не визнавали духа, то ці підносили дух до принципу, який панує над світом і весь світ проймає.

Коли, після думки матеріялістів, увільнена після смерти душа розпадається на атоми, то Платон навчав безсмертності людської душі, а Аристотель визнавав, що найменше, незалежно від смерти тіла, вічність божеського.

Коли у матеріялістів замість богів ставала купка з'єднаних атомів, то ці вбачали в божестві, як у чистому, доскональному, безконечному духові, остаточну основу для тривкості, ладу і руху світа, при чому вони все окреме в природному перебігу річей змагались з'ясувати чисто природним.

Коли матеріялісти, почасти односторонньо, відкидали*) релігію, силою релігійних почувань і переказаних забобонів зробив нарід неможливим цілком чисте природознавство, тому змагались вони, особливо Платон, об'єднати ще раз обидва напрямки в одну філософичну систему, в якій мало-б місце як те, що наука здобула від природознавства, так і те, що відчуває глибоко релігійна душа.

І хоч для полагодження виявившихся тут великих суперечностей і досі ведеться в науковім світі боротьба, вже не може підлягати сумніву, кому тоді дісталась перевага. Хоч матеріялісти були добрими природознавцями, та злими філософами, тоді як Платон і Аристотель були філософами першої класи, а крім того, передовсім Аристотель, були що найменше рівновартими природознавцями. Про Аристотеля говорить цілком слушно Айкен („Світогляди великих мислителів“): „Це був великий вчений, може найбільший, якого знає історія.... Куди сягав Аристотелівський спосіб думання, там він причинявся до логичного вихову-

*) Це не відноситься до школи стоїків, яка теж була матеріялістичною, але відзначалася сильно релігійним характером, хоч і відкидала перекази народної релігії.

вання та до витворення великих звязків для забезпечення певного ґрунту для культурної роботи, до енергійного усунення волі і суб'єктивизму. Без його та його виховуючого та зміцнюючого впливу не можна собі уявити сучасну науку та культуру“.

Можна як хто хоче думати про науку й систему Аристотеля з точки погляду сучасної науки; але з точки погляду історії не можна заперечити, що він був найбільше впливовим між всіма філософами, та що для увільнення природознавства від пут наївного анімістичного забобону зробив він більш, ані-ж усі радикальні матеріялісти, хоч у деяких точках досліджування вони його випередили. Майже два тисячеліття зоставався він визнанням авторитетом у всіх майже царинах науки. Був він визнанням церквою філософом середніх віків. З його наукової скарбниці запозичила пізнійша християнська церква образ світу, що його цілі століття вважали за непорушний. Його був погляд на природу, з яким наново народження природознавство мусило пізніше провадити боротьбу.

В Аристотелі досягла грецька філософія своєї найвищої точки. За її далшим розвитком ми не потребуємо йти. Але на часі тут кілька загальних уваг. Відомий, перед кількома роками померший, берлінський вчений Дю Буа Раймонд пише у значній розвідці „Історія культури та природознавство“, Липськ, 1878: „Природознавство в сучасному розумінні, можна слушно сказати, має те, чого не мали Греки та Римляне“. В певному розумінню це дійсно так. Дю Буа Раймонд зауважив у них здібність до стислих природничих спостережень: Для відчування мистецьких форм, дійшло їх око до найвищої досконалости, а для розуміння наукових фактів бракувало їм виховання. Це полягало не лише в тому, що їм в більшій чи меншій мірі бракувало струменту, цієї властивої відзнаки сучасного дослідника природи, та що вони мало дбали про удосконалення струменту та техніки, але і в тому, що бракувало їм Фаустовського змагання до пізнання абсолютної правди. Менше їм ходило про абсолютну правду і доскональну точність, як про красу і духовну глибину думок. „Краса й правда були у Греків кривно споріднені й нерозлучні; для понять—світ і прикраса (оздоби) мали вони спільне означення „космос“. Гармонія, організм, твір мистецтва є для його все (універзум), перед чим він зупиняється з подивом і побожним

острахом. У спокійному розміркованню, наче-б оком мистецького споживача, охоплює він світ і окремі предмети, як якусь гарно складену цілість, більш ладний тішитися гармонією частин, ані-ж досліджувати первісткові елементи“ (Фолькенберг). Такий спосіб розмірковування має свою рацію, але він не є цілком науковий.

Але згаданим зовсім не обнижується величезне значіння стародавніх греків для розвитку людського життя. Вони були та застаються великими каменярями наукового життя, які увільнили природничий світогляд від пут забобонів та наївного природно релігійного способу розмірковування. Та насправді це було не цілком природознавче, лише більш філософично-природниче розмірковування, яке чудесним способом витворилось із первісного конгломерату.

Але мимо того, грецький дух проклав шлях для чистого природно-наукового досліду не лише знаменитими творами класичної доби розцвіту грецької філософії, а передовсім тим, що Олександрійська школа вчених в північному Єгипті довгий час після Аристотеля була проваджена в грецькому дусі. Олександрія, яку założено Олександром Великим р. 332 перед Христом, була майже з 3-го століття перед Христом головним огнищем грецької науки. Тут жив і навчав (р. 250 перед Христом) Арістарх з Самосу, який правдоподібно перший виступив з наукою, що земля оббігає кругом сонця, але ця його наука не знайшла ширшого відгуку. Тут Птоломей досліджував взаємне становище небесних тіл (р. 150 перед Христом); цей славний астроном, математик і географ викреслив свою знамениту таблицю світа, який надав Аристотелівському поглядові на всесвіт удосконалену форму і іменем якого було названо відому Птоломейську систему світу, що всіма визнавалася аж до великого Коперника, який замінив її на вірнішу. Тут укладав Евклід той метод геометрії, на який ця наука ще й досі спирається, а Архімед тут винайшов теорію підйоми—основу цілої статистики—в той час, коли Гален закладав підвалини для медичних наук. Також тут змагався пізніш Оріген погодити грецьку світову мудрість з християнською релігією.

Але найважнішим у всіх тих дослідників було те, що вони передовсім були дослідниками дійсності і що на місце спекулятивної природничої філософії що раз більше висовували стислий, за допомогою

досвідів, дослід поодиноких річей. Цілком новий спосіб наукової роботи найшов собі тут місце, а це було далеко важнішим, ніж поодинокі відкриття, яких було тут зроблено. І навпаки, коли ми придивимось, як всі ці люде часто залишались в полоні у своїх пересудів та поглядів, здається нам дивовижним з точки нашого розвинутого погляду.

На цьому покинемо Грецію і звернемо наш погляд до народу, який цілком инакше був обдарований, у якого инший був напрямок розвитку, котрий пізніше мав об'єднатись з напрямком, раніш описаним нами, в те, що ми будемо іменувати середньовічним світоглядом.

2. Релігія увільняється від натуралістичних забобонів.

Ізраїль.

Ми дійсно вступаємо тут у цілком инший світ понять і думок ніж той, якого ми знайшли у Греції. Коли в Греції обезбожували природу в інтересі науки, то в Ізраїлі все розглядалось з релігійної точки погляду і тут було заложено основи для духовної, вільної від натуралістичних забобонів, релігії.

Для досліджування природи не дав іудейський нарід майже нічого, але тим більше дав він в иншій царині людського духовного життя, — релігії. І це було на добре. Принцип поділу праці, через який промисловість зробила такий великий поступ; принцип, який дав можливість будувати могутні продуктивні машини, не тратить своєї ваги і у всесвітній історії. Як раз ті старовинні народи, які однобічно зупинялись над розробленням й обмірковуванням певної царини духовного життя, здобули собі невмиручу славу в історії культури: Греки — яко мистці та філософи, Римляне — яко політики та правники, а жида — в царині релігії. Та в одній точці зішлись Греки й Ізраїльтяни, хоч виходили вони з цілком инших вихідних точок, а саме — в змаганню скинути з природи маску божествености.

а) Сліди природної релігії.

Ізраїльтянська релігія помалу виробилась з поганства та з природно-релігійних поглядів. Ми знаходимо виразні сліди цього ще в Старому Заповіті, найважливішій історично-релігійній документі, якого

ми знаємо. Передовсім у оповіданнях про святі дерева і святі каміння продовжував ще жити старий анімістичний метод спостереження. Відома історія Іакова оповідає, що він, не відаючи того, спить у ночі на святім каміні коло Вифлієма і бачить у сні небесну драбину. На цей камінь складає він причину свого сну і, коли він рано прокинувся, говорить: „Певно Єгова є на цім місці, а я про те і не відав“, і охотив його острах, і промовив він: „як страшне це місце, яке є домом Господнім“. І переробив він цей камінь на божка, і помастив його оливою. В книзі Іосія розділ 24, 26 написано: „І Іосія записав ті події в книзі законів божих; і взяв він тоді великий камінь, і положив його під дубом, який був присвячений Єгови. І промовляв Іосія до цілого народу:—Хай цей камінь буде свідком проти нас, бо він чув усі ті слова“.

Часто також у вищезгаданих подіях цей первістний зміст і характер тих святих камінів і дерев, при пізнійших переробках цих оповідань, губить свій первістний зміст і значіння. Але ми пізнаємо зовсім виразно первістний зміст з того завязття, з яким пізнійш його поборювали пророки та закон. Записано в книзі законів, яку в часи царя Іосії (р. 622) було винайдемо у храмі, і яка без сумніву недавно перед тим була написана *), (це є головний зміст так званої п'ятої книги Мойсея): „Ти не можеш біли збудованого тобою вістваря Єгови, свого Бога, садити жодного святого дерева, ти не можеш ставити для себе жодного божка, бо цього Єгова, твій Бог, не любить“. Те, що за часів Іакова і Іосії вважалось за цілком природну і необхідну річ, тут трактується вже як відраза та гріх. Тепер руйнують стару святиню у Вифліємі, яку поставив Іаков, покінчують з службою божою на честь сонця, займавщою в старовиннім Ізраїлі, як це ми можемо бачити з численних заборон, значне місце. Усі пристрії, які для бога сонця було поставлено в єрусалимськім храмі, було викинуто з розказу царя Іосії (пор. 2 книгу царів, розділ 23), а всіх жреців сонця, місяця та зір було повбивато. Іосія виконав лише те, що повні духу і сили мужі вже давно народові проголошували, яко істину.

*) На жаль ми мусимо зазначити, що мало відоме повстання і спосіб зложення „Старого Заповіту“. Тут ми мусимо припускати їх знаними. Але ми відсилаємо до книжки історії ізраїльської релігії.

б) Усамостійнення релігії; пророки.

Це пророки визволили стародавню ізраїльську релігію з натуралистичних забобонів. Ілія, який огнем і мечем винищував культ Ваала, а відтак далеко значніші—Гозій, Амос, Ісаія, Михей, Ієремія, які від року 750 перед Христом аж до вавилонського полону працювали і піднесли релігію на цілком інший новий рівень. У цих пророків можемо бачити зерно і найбільший розквіт того, що нам дав Ізраїль на релігійному полі.

Тут ми чуємо цілком інші, нові звуки, і нас оточує цілком нове, чистіше повітря. Так, коли Михей кличе: (6, 8): „Тобі, чоловіче, сказано, що шанувати. І хоче єгова від тебе, щоб ти чинив правду, віддавався любові і покірно звертався до свого Бога“ *). Або коли ми читаємо у Гозія (6, 6): „Мені до серця любов, а не кроваві жертви, пізнання Бога, а не вогняні жертви“. „Шукайте Господа і будете жити. Питайте доброго, а не злого, чим ви мігли-б жити. І тільки тоді єгова буде з вами“, говорить Амос. Але що під шуканням Бога не розумілась служба Бога у храмі, стає видним, коли послухати далі Амоса: „Я ненавижу, я призираю ваші свята і не можу переносити пахощів ваших святочних зібрань. Коли ви мені приносите жертви палення і свої дарунки, то я їх не приймаю ласкаво. Геть від мене зі співом твоїх пісень, бренькетом твоєї арфи, не можу я їх слухати! Хай ліпше добрі вчинки піняться, як вода, а справедливість—як непереможний струмок!“

Природні жертви—це властиві ознаки природньої релігії, тому не переставали пророки виступати проти самої суті жертв, яких вони, зрозуміла річ, не мігли усунути, і взагалі проти зовнішніх релігійних ознак і проти всякого віщування, якими виривалося від єгови або інших сил відкриття будучності, і проти ворожбитства, яким хотіли впливати на саму будучність: „Я знищу у твоїй руді“, говорить Бог у Михея 5, 11, „чародійські речі, і не повинен ти вживати більше заклять“. Природня релігія обертається в етичну релігію, у якій

*) Цитати Старого Заповіту подаю не з перекладу Лютера, лише з докладнішого наукового перекладу Е. Кавтша (Біблійний текст, Тібінген й Ц. Б. Мор).

моральна міра стає міродайною. Ми відчуваємо удари живчиків найчистішого внутрішнього морально-релігійного життя, коли перечитаєм у Іосії розділ 1: „Коли ви, молючись, свої підносите руки, то відвертаю я свої очі від вас, і коли ви ще будете молитись, я не почую вас! Ваші руки повні кровавих вин! Вимийте, очистіть їх! Заберіть свої злочинства з моїх очей! Перестаньте творити зло! Учіться добро діяти! Покарайте насильників! Забезпечте права сиротам! Ведіть справи вдовам!“ Але серця, які каються і чинять покути, які щиро пориваються за добром, підносять проповідь пророка: він додає їм нової відваги й нової заохоти; він показує їм шлях, яким треба їм простувати, щоб наповнитися духом божим, щоб мігли його слово сповнити: „Я дякую тобі, Господе, що Ти гнівався на мене, бо Твій гнів мене навернув на добре і потішив. Гляди, Боже, мого рятунку, я є певний і не боюся, бо Господь Бог є моєю силою“.

Відтак пророк змінює тон, який раніш у псалмах звучить у невичерпаних варіаціях. „Бог є наше прибіжище й сила. Для того ми нічого не боїмося, навіть тоді, коли-б згинув світ і гори впали у море“. (Псалом 46). Коли будеш готовим до покути, зазнаєш ласки Божої і найдеш у неї спокій і силу виправлятися в любови, сподіватися на Бога—такі поняття, довкола яких все обертається в псалмах. У цих поняттях, думках і вражіннях маємо ґрунт і підвалини, на яких виростають незрівнянні овочі глибокої та щирої побожності, які незрівнянним способом підносять священну літературу Ізраїля високо над все-світньою літературою. Так наповнюється душа спокоєм та силою в Бозі, коли співає: „Господь є моїм оборонцем, і мені ніщо не пошкодить, і хоч-би я йшов темною долиною, не боїтимусь я жодного нещастя, бо Ти зо мною“ (Псалом 23). Або, читаючи 103 псалом, цей урочистий гімн душі, що внутрі стала веселою і вільною, наперекір грішності і марності людського життя: „Перліться, мов ясна роса, піниться, як шумливий струмок, це лихорадка радощів, внутрішній радісний вогонь зприводу перемоги нової богоданої правди“ (Науман). Як тонко психологічно змальований образ душі у 42 Псалмі: „Як олень, гонимий сирагою за погожою водою, так душа моя, о Боже, алчєть Тебе. Моя душа прагне Бога, живого Бога... Мої сльози є моя страва і в день і в ночі... чого сумуєш, душе Моя, чого в серці моїм нема супкою.

Сподівайся на Бога, якого я славлю за ту поміч, яку він дав мені, яко мій Бог!" Так хвилюється, аж доки не причалить до спокійної пристані, душа.

Боля-ж де-хто не зможе поділяти поглядів, покладених в основну псалмів, то все-ж таки не може він zostатись незворушеним поетичною і релігійною силою та глибиною цих пісень. Щось чисто людське, туга за внутрішнім спокоєм, силою і радістю—це ті скарби, які ми знаходимо у всіх цих піснях, і що як раз і надає їм характерні ознаки. Тут зерно і джерело релігійного життя Ізраїля. Але релігійно-історичне значіння цього таке: тут релігійне життя дійсно увільнилося від усяких привидів і забобонів, тут виведено його з пут природи у чисто людське, з розмірковування про повстання зовнішньої природи і. т. д. до поглиблення власного я, до розмірковування людської душі над собою і над тим, що є заховано у її глибинах, с.-т. релігія з зовнішньої перевернулася у цілком внутрішню і зробилась виховувальною душі, справою серця.

Що в дійсності це так, ніхто з тих, хто докладно студіював розвиток релігії Ізраїля, не може сумніватися. Певно, що й в псалмах знаходяться різкі, негармонійні тони, які нас внутрішньо вражають, певне, що в поглядах і думках пророків є багато такого, що нас вражає і що не дається погодити з правдивим, чистим поглядом; але увільняється зерно від оболонки, а це дійсно виповнюється, і коли запитаємо себе про силу, яка мігла з себе породити найчистішу і найвизначнішу форму релігії, то на це запитання не зможемо подати иншої, більш наукової відповіді, як ту, яку було подано раніш в коротких увагах. І у пророків, і в псалмах тече струмок чистого релігійного життя, який зробив Ізраїля таким важливим для історії народів, той струмок, який давно покинув спільну з примітивним натурально-релігійним світоглядом батьківщину і який де далі прокладає собі шлях серед каміннів і все далі несе чистішу і чистішу воду, яку, яко відживляюче життя, черпають для свого душевного життя усі народи земної кулі.

Вже було раз зазначено, що ми маємо добачати у викладених релігійних думках і вражіннях найвищу точку релігійного життя, або, иншими словами, двигаючу силу, яка так могутньо виливала на пізніший

історичний розвиток, що вплив її відчувається аж в сучасній формі взаємин між релігією і природознавством, а щоб її пізнати і задержати перед очима, потрібно поступити з цього погляду так, як це було зроблено при огляді грецького духовного життя.

Адже для нас цілком байдуже те, що величні чисто-релігійні погляди, які ми тільки що пізнали, ніде не прийняли цілком народне життя, і що навіть у релігійній літературі Ізраїля, так званім Старім Заповіті, часто вони заглушені бур'яном та тернами. Адже і грецькі філософи, з своїм науковим способом думання, вирости по-над народне життя, наче одинокі дерева над рівниною. І тут, і там обмежувався поступ тільки кількома визначнішими особами. Але на цих небагатьох спинялося око історії. І в той час, коли у Греції наукова думка виборола собі самостійність, у Ізраїля здобула її релігійна. А це для дальнішого розвитку людського духового життя був факт надзвичайної ваги. Бо коли мусив наступити розділ між релігією і природничими науками, то з гори було прийнято, що обидві ці царини людського життя виробляться у самостійні величини і увільняться від усього для них чужого.

На цьому ми можемо залишити історію ізраїльської релігії, з'ясувавши коротенько тільки ще кілька важливіших питань.

в) Біблійно-гебрайський погляд на природу.

Читач вже певно порушив перед собою питання, чому досі не згадано ані жодним словом про погляд на природу Старого Заповіту, а зокрема не згадано про історію повстання світу, яка у пізніших непорозуміннях відіграє таку величезну роль. Та уважний читач мабуть зрозумів, що для нашої справи далеко більше має значіння спостереження самостійного буття релігії, ані-ж виклад повалених поглядів гебраїв на природу. Всеж-таки ми не можемо зовсім поминути біблійно-гебрайських поглядів, з яких так буйно вибиваються релігійно-поетичні спостереження природи. Не маненький який чоловічок, а сам Олександр Гумбольдт віддає цим поглядам визначне та поважне місце між засобами захоочування до природничих студій. Коли ми вище вже вказували, що нарід іудейський для наукового досліді природи, або вірніш, для досліді природи з наукових мотивів майже нічого не зробив, то всеж-

таки було-б не слушним вважати гебрайський погляд на природу бідним та маловартим. Як-раз навпаки.

Шілер одного разу висловив, чи слушно, чи не слушно це нас тут не обходить, своє здивування, що в літературі старовинних греків знаходиться так мало слідів глибшої участі почуття та серця в пізнанню природної краси, хоч як раз Греція в незрівнянній мірі відзначається природними красотами, і вважає, що у Греків більше інтересувала природа їх розум, ані-ж моральні почуття. Як-раз протилежне відношення у гебрайській літературі. Глибоко тепле почуття до природи проймає цілий Старий Заповіт. Досить покликатись на численні, присвячені природі, псалми. (Псалом 8, 19, 65, 104, 147, 148, і т. д.), на описи природи в книзі Іова, в яких змальовано життя природи, на жизнерадісну сердечність, пластичну ясність та зворушуючі серце незрівнянні постаті, порівняння і параболи в книгах пророків. І весь Заповіт наповнено особливо прихильним природі гуманним духом! Пригадаймо хоч-би собі приписи догляду за домашньою худобою (2 книга Мойсея 20, 11 і сл.), наприклад, про заборону завязувати рот молотячому збіжжя волів; про те, що було наказано убито козлятко варити в молоці матері його, а також про вимогу не допускати, щоб заблукавші ворожі воли та осли гинули з голоду або під навантаженням тягарем. Пригадаймо собі також і ті чаруючі, зворушуючі і повні ніжного чуття до природи вислови, з якими чоловік звертається до звірів, цих своїх по творінню товаришів. Так, Іона у своїм плачу над Нінівою згадує загинувшу там силу звірів, також встріває це майже у всіх пророків, напр. у Іоїля (2, 22) проголошується, що звіри і рослини братимуть участь в благодатнім часу зустрічі Месії, а псалтир і книга Іова вихвалюють доброту пана, який дає нашу худобі та молодому гайворонню, коли вони його просять о помочі (Псал. 147, 7, Іов. 38, 41), а книга левітів (3, 19 і сл.) з'єднує обох до купи: „люде і худоба мають одно дихання“. Вихвалюється також знання природи яко необхідна мудрість, власна царю, який (книга 1 Царів 4, 33) розуміє мову усіх: „від дерева, кедра ліванського, аж до ісопа, який росте на мурах, також мову худоби, птахів, хробаків та риби“.

Весь життєвий світогляд виріс з природи та найтісніше з нею в'язється, а тому цей нарід зміг вдержати свій суворий монотеїзм (віру

в одного Бога) і не обожествляв природу. А коли цей радісний і теплий погляд на природу через християнство перейшов до новітніх культурних народів, то дав він їм дійсно цінний, захоплюючий засіб до природничих студій.

Коли ми перейдемо тепер до біблійно-гебрайських природничих знань в їх окремих уявленнях, і особливо до оповідань про утворення світу, то з чисто історичного становища зможемо сказати про них те, що сказав дослідник К. Ц. Бер про так звану Моїсееву історію утворення світу: „Коли ми не будемо брати усього дослівно, а лише по суті, то треба визнати, що ми нічого з старовинних часів не дістали й не затримали більш величного“. І дійсно, коли ми стали-б на догматично-релігійний погляд, якого ще й нині багато ортодоксальних (правовірних) теологів держиться, то побачили-б у старовинних біблійних документах божу, маючу для усіх часів силу, об'яву про дійсний перебіг утворення світу; або коли, як єнський професор Гекель, стали-б на догматично-наукове становище, і приклали-б мірку сучасної науки до тих старовинних оповідань, то певно втратили-б один з необхідних поглядів на ці величні джерела для історії людського духовного життя. Тоді ми не побачили-б того, чим вони дійсно є і єдино мають бути. І судили-б ми після упереджених думок догматично, а зовсім не історично.

Коли-ж поглянемо з чисто історичного погляду на біблійно-гебрайські уявлення про повстання світу, то мусимо найперше вказати на те, що у Старому Заповіті знаходимо ми різні, значно один від другого різнящіся, уявлення. Найбільше знані є обидва оповідання про творіння на початку першої книги Моїсея: (1. Моїсей 1, 2, 3 і 1. Моїсей 2, 4-25)*). З них першими, по грандіозності і могутній короткості викладу, так і по релігійній силі думок та вартої подиву єдності в взаєминах природного перебігу річей є епос творіння, про якого тібінгенський природник Квенштедт († р. 1889) говорить, що це оповідання містить в собі так багато правдивого, а тому з огляду на точку старовинного погляду треба ще нині визнавати його автора найбільшим геологом усіх часів. І все це задержало для нього величезну повагу аж до наших часів

*) Те, що ці оповідання не походять від Моїсея і що т. зв. п'ятикнижжя Моїсея є збірником з чотирьох, походячих з різних часів, головних джерел, мусю тут припустити загально відомим.

і захопило одного з найбільших німецьких музиків Гайдна цей епос взяти за тему одної з наймогутніших його симфоній.

Виходячи від хаосу *) і творчої сили, яка носилася над хаосом в постаті Бога, вбачав поет-пророк, як з первісної безладної і порожньої сумішки, по волі, з ступені на ступень, підноситься різноманітний багатий світ: гори й долини, дерева й рослини, зграї звірят у воді і птахів у повітря, худоба, плазуни і дикі звірі, „кожне у своїм роді“, а наприкінці, наче вінець усього творіння, з'являється на полотні картини утворений на подібні Бога Чоловік, який носить у собі дух Божий і покликаний до панування і підпорядкування собі гарного всесвіту. Уся цілість викликає почування повстаючого з темряви і туману дня, радісно розпочавшись світом: „і став світ“, з'являється різноманітне природне і людське життя і закінчується душою охоплюючим подихом святочного спочинку: „Бог спочив по всіх ділах своїх, що їх виповнив, і бачив, що все це було дуже гарно зроблено“. В кожному разі цей увесь опис підслухало у природнього життя спостережливе і прозорливе око та вухо, а з історичного боку найважливішим є те, що цей опис вільний від усіх тих фантастичних плутаних міфів про богів, якими прикрашені перекази усіх інших народів, в тому числі і Вавилонян. Як мудра упорядкованість в гармонійній поступовості творіння, лежить цілість природи перед дивлячимся на неї оком. Розподіл творчої роботи на шість днів тижня, з закінченням її у суботу, надає цілому твору трівкі, добре підібрані рамки, значіння яких для старовинних і навіть ближчих до нас, незнавших систематичного поняття суцільності природи віків, не можна не доцінювати.

Вартою уваги є і така річ, що перше оповідання про утворення світу, або, краще мовити, той велетенський біблійний епос про утворення світу, не має у Старім Заповіті жодного догматичного уґрунтування.

*) Ніде не сказано, щоби світ утворено з нічого, як Ф. А. Ланге хибно думав. Так само ніде не говориться і про творіння богів, як це має місце у вавилонських переказах про утворення світу, з якими біблійні, не зважаючи на великі відхилення, мають багато схожості. Для пізнання зв'язку між вавилонськими та гебрійськими переказами, відсилаємо до багатой вавилонсько-біблейської літератури.

Старозаповітні письменники цим залишили собі право малювати хід творіння світу у все нових формах. Зараз по першій оповіданні слідує друге (1. Мойсей 2, 4—25), яке, як до релігійної, так і поетичної вартості, стоїть далеко нижче. Йому бракує як шостидневного систематичного розпорядку, так і взагалі гармонійної форми. Вони навіть трохи наївні. На початку оповідається про утворення чоловік з „глини“, а далі заселяє оповідання город Едем ріжними деревами і звірятами, коротко, всім тим, що чоловік потребує для життя, а наприкінці дає воно йому дружину, „яка має бути при ньому“, бо Єва говорила: „не добре для чоловіка бути самотньому“.

Хід творіння є тут як раз відворотний: найперше чоловік, наприкінці жінка, коли у першій оповіданні чоловік і жінка повстали рівночасно; точка погляду цілком людська; безпосередня користність річей для чоловіка є в ньому вихідним поглядом, тоді як перше оповідання, хоч і залишає для людини падаюче на землі становище, виходить з величнього, охоплюючого весь світ з його всіма небесними тілами, погляду. Отже більше релігійний погляд дав і більш широкий та вірніший масштаб.

Коли друге оповідання уступає першому що до сили й глибини, то цього не можна сказати про мало відомі і цілком оригінальні нариси Божої сили в 38 і 39 главі книги Іова, які Гердер слушно зачислив до найзнаменитіших творів, на які здобувся уважно спостерігаючий та поетично віруючий людський дух.

Наслідуючи, згідно переслів 1. Мойсея 1, знаходимо ми у рядках 8, 24 і сл., а передовсім у 104 псалмі, про який А. Гумбольд казав, що у йому предоставлено образ цілого світу (космосу): Господь, осяяний світом, розпіяв килимом зоряне небо. На себе опер він земну кулю. Його янголи—вітри, його служки—полюя вогню. З гір спливають води, які п'ють степові звірі. Під небесним склепінням співають у повітрі птахи. Повні соків стоять вічні дерева, ліванські кедри, що їх насадив сам Господь на те, щоб на них гніздилися птахи, а на соснах мостив собі гніздо шуліка. Описано і океан, у котрому кишить безконечна кількість творінь. Змальовано виповнений працею людський рух, засів полів, веселий виноградник і плекання оливкових садків. А небесні тіла дають цьому природньому образу закінчення: створен

місяць, щоб показував він години, і сонце, яке знає мету своєї дороги. Надходить ніч, і блукає дикий звір. Сходить сонце—ховається він у свої логовища, а чоловік іде до своєї щоденної роботи. „Треба дивуватися тому“, говорить Гумбольт, „як можна в одній ліричній поезії, а до того у такій маненькій розміром, різкими рисами, змалювати універсум (всесвіт), землю і небо. Рухливому елементарному життю природи противопоставлена тут спокійна, від сходу до заходу сонця мозольна праця чоловіка. Цей контраст, ця загальність поняття змін явищ, це переконання в присутності повсюди невидимих сил складають урочистість не менш життєрадісно світлого, як і величавого поетичного твору“. Треба аж сюди звернути свою увагу, щоб зрозуміти увесь величезний вплив цих відкритих та прихильних природі методів спостереження Старого Заповіту на середньовічне і новочасне розуміння природи.

Зауважу ще додатково, що популярно уявляли собі світ як будинок, якого збудував Бог. Земля спочиває на стовпах, які також підпирають і небо. Наче диск, розстелив Бог землю, а небо напаяв наче шатро—у цих поодиноких представленнях старозаповітний погляд нічим взагалі не різниться від погляду старовинних віків.

Але тим значнішою і багатішою, без огляду на вище сказане, є різниця у цілому погляді на природу. Багато визначніших критиків, як А. Гумбольт (Есмос II), Ланге (Історія матеріалізму I) і т. и. вважали на значіння монотеїстичного ¹⁾ характеру біблійного розуміння природи для історії людської культури. І слушно. Коли політеїзм (многобожжя) з'ясував природну цілість, певну кількість окремих природних процесів, яко особливі демонські ділаючі сили, то монотеїзм як раз змагався до того, щоб увесь всесвіт розглядати як одну суцільність. І далі: коли монотеїзм будемо трактувати поважно і припишемо одному Богові вільне й свободне одностатнє ділання, то буде залежність річей від причин і ділання не тільки додатковим, а й цілком необхідним наслідком зробленого припущення. Тим сходиться він з найважливішим здобутком—грецькою філософією. І нарешті головне поняття монотеїзму *) посідає догматичну гнучкість і спекулятивну многозазначеність, яка йому

*) Монотеїзм—віра в одного Бога; політеїзм—віра в багатьох Богів.

і дала можливість, виповнюючи обов'язки носителя релігійного життя, пристосуватись до змінних культурних обставин і до найбільших поступів наукової освіти (Ланге).

Коли монотеїзм перейшов у народів до костей і крові, тоді повстав той релігійний основний настрій, який серед усіх форм релігій є не тільки найбільш вільний та дає шлях для поступу чисто наукової думки, а ще й навіть прокладає їй шлях. Від цього часу виникаючі конфлікти не потребують вже, як це слушно зауважив Ф. А. Ланге, щоб їх обертано в руйнуючу боротьбу між релігією та наукою.

З монотеїстичною вірою тісно в'яжеться ще ось що. Побожний жид ставиться до світу і природи з почуттям суверенності своєї свідомості, він не зазнає страху перед світом: „Ми не злякаємось навіть і тоді, коли-б світ завалився і гори падали в море; навіть і тоді, коли-б море лютувало й казилося, і від його лютости падали гори“ (Псалом 46), а крім того і з почуттям найвищої відповідальності. Це є практична консеквенція з віри пророків в панування Бога над всесвітом. Як заступник Бога, може і повинен собі чоловік цілий світ підпорядкувати, але тільки як такий. Він не може йти за своєю самоволею, але тільки за виявленою волею Божою. Поганство хитається між зрозумілим надужиттям світу і дитячим страхом перед його силою. В той же час, при посередництві пізнішого християнства, цей настрій безбоязненості перед природничими силами і почуття пануючого над природою становища людини відбилося на повстаючій культурі світу, а тим було заложено міцні підвалини для прогресуючого при допомозі науки опанування природи.

б) Відношення Ісуса до природи.

Великий релігійний рух ізраїльського народу знаходе своє закінчення і найвищу точку у виступі Ісуса та в проголошеному і закладеному ним царстві божому. Коли ми спинимо свій погляд на відношенню Ісуса до природи й її розумінню, то ми повинні відрізняти його від того становища, яке відносно наукових дослідів зайняло християнство, с.-т. та християнська церковна громада, яка заклалась вже по смерті Христа, бо Христос, як це відомо, сам не заснував жодної

„церкви“. Тимчасом ходитиме нам у нашій історичній розвідці виключно про становище законоположника християнської релігії. Ми повинні тут трохи поміркувати. Відношення Ісуса є таке ясне і настільки просте, наскільки це взагалі можливо. Можемо ми тут і мусимо поминути кілька важливих для нашої справи, але тільки пізнійше виринувших в звязку з діяльністю Ісуса питань, наприклад, питання про чудеса.

Лінії розвитку, що ми їх просліділи у старозавітніх релігій, збіглись до чистого і передовсім вільного від усіх чужих елементів і тому досконалого образу. Змагання до у внутрішнення релігії, до самопізнання нею своєї правластивої суті, боротьба за емансипацію релігій, яка була розпочата ще пророками, доходить аж тут до свого закінчення. Блаженні чистії серцем, бо бачитимуть вони Бога,—отсе мета усіх змагань, отсе одинока путь, яка проводить до пізнання і зрозуміння найвищого, та до самого Бога; блаженні голодні і прагнучі справедливості; блаженні душі митарів, які є духом убогі, хоч можуть на них фарисеї в душі глядіть з погордою, з гори свого удаваного духовного багатства; блажені лагідні, які, як правильно переклав Геліанд *) після дійсного змісту, мають ніжне серце в героїських грудах; одним словом людська душа у своїй вічній, безконечній вартості, її розрішення і увільнення від гріхів та провин, від служби мамоні і сумної, пожираючої сили туги, її відродження і ушляхетнення у вірі, любові і надії, її загартованність і зміцнення для мук в покорі й довіррю—до усього цього проводила віра в єдиного, єдино доброго „Батька на небі“ через „поклонення йому духом та правдою“, через його шанування у діяльній щирій праці своєї волі не з-за жадоби заплати, але через вільний внутрішній потяг, так само як здорове дерево з здорового коріння не може приносити інших, крім добрих овочів (Лука 6, 45),—ця, усіх ошасливаюча, дійсність настане через вступлення до царства Божого або „Небесного Царства“ і зовсім не в наслідок усяких обрядів і культів, та не через зовнішні відрухи, а лише через спокійну могутню силу Божу, яка знаходиться всередині вас; його вже носите у своїй особі, але

*) Старосаксонська євангельська поема з IX століття (в перекладі Реклама).

з цілою силою проявиться воно між вами лише в будучині. Цим вичерпується в головній основі ціла проповідь Ісуса, його „радїсне післяництво“, у цьому бачить він рятунки світу, і це складає властиве завдання його науки, життя, страждань та смерті.

Усе це лежить далеко від усякої політики та науки. Релігія Ісуса є властива, самостійна царина людського духовного життя, якої нічим не можна заступити. Можна і без неї жити так само, як можна жити і без науки. Але після гадки Ісуса губить той найкраще, хто душу змушує „голодувати“. Бо питання про „царство Боже“ є центральне питання, питання усіх питань, перед яким усе мусить уступати: „І що поможе чоловікові, коли він придбає цілий світ, та завдасть шкоду своїй душі!“ „Ані про янголи і чорти, ані про трони і князівства тут ходить, лише про Бога і душу, про душу і Її Бога“.

Але разом з тим ця релігія не є ані далекою, ані чужою для світу. Тікавший від світу аскет, коли і мав будь-яку вартість, то в кожному разі вельми сумнівну та підрядну (Матвій 6, 16). Такою дивовижною здається побожному жидові світорадїсна істота цього господаря царства Божого, якого він (Матвій 11, 19) називав волоцюгою та пияницею, бо сїдав він разом з митарями та грішниками за один стіл. Мета цієї релігії є направлення на добре світу; у простім вчинковій милосердного самаритянину знаходить собі вона найдоскональший вираз. Звідси, із нутра має відновитися і перемінитися потихеньку і поманеньку світ так само, як підходе квасне тісто, або як проростає насіння, але тільки відбувається це з непереможною силою. Після погляду Ісуса це і не мігло бути инакше. Адже Небесний Батько панує наді всім, над людьми і над природою. Необмежена у силі своїй, проявляється сила Господня у соняшнім сьйві і в кожній краплі дощу і полишає у своїй безконечній доброті їм обом падати однаково на добрих і злих. Це Бог своєю творчою силою посилає поживу птахам під небесами, дає рости стеновим ліліям у цілій їх красі! Усюди виявляє Він свою волю. Як саме? Це уникає від людського зору. А шляхи його часто инші, ніж люди собі думають. Також і йому (Ісусу) не дано знати час і годину, тільки одному Батькові. „По-за цей, більш випадковий, ніж само собою зрозумілий образ принесеної віри в творчу силу Бога, не виходять Ісусови

слова що до пізнання природи. Жодного натяку про те, як? про повстання світу, про взаємини зір, форму землі і т. д. Без жодного сумніву Ісус поділяв погляди своїх сучасників, але він відноситься без особливої цікавості до всіх цих питань спеціального природознавства. Досліджувати їх не є його справа, адже царство його „не від цього світу“.

Але чи релігія Ісуса буде в силі зберегтися у цілій своїй чистоті? Вже сам Ісус побоювався за будучність свого царства. Він предбачав, що прийдуть „ложні пророки, які численними оповіданнями про Господа і лжесвятими мріями підбурюватимуть людей та збиватимуть їх на непевну путь“. Але він дає своїм ученикам певний знає, по якому можна пізнавати справжніх його учеників: „По їх ділам Ви їх пізнаватимете“. В кінці ціла справа Божого царства, то—справа легкопізнаваної доброї волі і добрих вчинків. В основі цієї релігії є морально чисте і добре життя.

Спробуємо з цього короткого опису думок Ісуса про світ зробити важливі висновки для нашої справи, але це буде лише у зміцненій мірі те саме, про що вже раз було сказано про ізраїльську, пророчу релігію.

1. Ми маємо перед собою таку форму релігії, яка цілком у собі замінута і яка знайшла свою царину. Також і тут спостереження природи чисто релігійне і має відношення виключно до внутрішнього, особистого життя. А через те тут не сказано нічого про пізнання природи, а тим і не виставлено ніяких природничих догматів, у які треба вірити, що має надзвичайно велику вагу для історії культури. Для властивого досліду природи залишено вільну дорогу. Він не мав уже переносити у релігії або в релігійно ґрунтованих догматичних науках про природу, бо ми мусили-б навіть такі бачити, і це для нас не буде несподіваним, у звичайній релігійній вірі в Бога-Творця. Зрозуміло, що це, надзвичайно сприяюче для досліду природи становище, не мігло бути своєчасно використувано, адже тоді ще не було чисто природничих, у нашому розумінню, наук навіть і в Греції, де, як це стверджує весь дальший історичний розвиток, ще все в усіх царинах тодішнього збагаченого часу не дозріло до цього, і як раз у цьому і полягає тра-

гичність справи. Через з'єднання Ісусової релігії з грецькою філософією, яке відбулося вже в перших століттях по Христу, і через утворене наслідком цього догматизування християнства, усю вищезгадану перевагу було майже втрачено на багато віків і позбавлено її усієї сили.

2. Вже було вказано на вагу монотеїзму для розвитку наук. У двох пунктах зміцнив Ісус його вплив. Раз у енергійнім усуненні божественних посередницьких істот (янголів, демонів), про яких його сучасники думали, що вони заселяють природу. І як раз серед пізнішого жидівства за часів Ісуса заглушила було віра в демонів усі інші чистіші поняття. В безпосередніх взаєминах до світу, які вбачав Ісус у свого Небесного Батька, не zostавалось місця для таких посередніх істот. Правда, Ісус не усунув зовсім поняття янголів, але надав йому поетично-релігійного розуміння і тим зломив його небезпечно вістря. „Янголи Божі“ для нього є поетичним описом самого Бога, художнім малюнком заступництва вищого світу, випромінюванням божої величності. Ані мистецький, ані релігійний проповідник не може і не потребує зрікатись цього способу малювання ідеального світу. Та ось що ще найважніше: особистого, самотійного існування, а передовсім самотійного впливу на перебіг природних річей, янголи вже не мають. Від них природа увільнена, вони зникли перед єдиним Богом. Так само демони і чортячі істоти, яких панування на думку Ісуса буде скинуто через наступлення царства Божого; ми можемо залишити при цьому відкритим питання, чи сам Ісус дійсно визнавав особисте існування таких супротивних Богові сил, та передовсім, чи визнавав він, що вони мають можливість чинити зло і напускати хвороби. Правдоподібне буде те, що він іменем сатани хотів висловити тільки думку, що зло у світі природи і історії є дійсна, одноцільна, страшна сила, і що ця сила ніяким способом не відноситься до Бога, але властиво представляє у світі те, що є противобожнє і Богові осоружне. У кожному разі бачить Ісус у царстві божому звияту над усім демонським. А через те і боротьба проти віри в демонів творить головну основу найстаршої християнської проповіді. Як раз у цій точці повстало для християнства надзвичайно важливе і тяжке, та, як історія показує, лише поволі розв'язує завдання, що можна розв'язати, як історія знов нам показує, лише у спільці з просвітньою роботою

розвиваючогося природознавства. І тут лежала, а почасти і досі лежить, одна з головніших труднощів, як для чисто релігійного методу уявлення, так і для чистого пізнання природних з'явищ.

У тіснім звязку з увільненням релігійної свідомости від остраху перед демоничним елементом природи повстало суверенне становище, яке займав відносно природи Ісус. Уперше, на ґрунті релігії Ісуса, наступила можливість означити релігію такими словами протестантського теолога Рітшля: „розв'язання суперечности, в силу якої чоловік з'являється з одної сторони яко частина природного світу, а з другої — яко духовна особистість, знаходиться в вимозі опановування природи“. Природознавець Дю Буа Раймонд зазначив одного разу, що показником людського поступу є досягнута ступінь панування над природою. В християнстві релігійно випливавше і релігійно відчувалешся панування над природою утворило для швидкого науками опановування природи відповідний настрій. Про те, як цей настрій згодом перетворився в такий, що сторонився природи й через те гальмував поступ, скажемо пізнійше.

3. Нарешті, значіння монотеїзму через Ісуса і християнство ще в другому пункті дійшло до повного свого прояву. Хоч уже раз згаданий природознавець Дю Буа Раймонд, у своєму творі „Історія культури і природознавство“, дуже різку підкреслював провину християнської середньовікової церкви в справах наукового поступу, все-ж таки і він виставляв твердження, що свій початок новітнє природознавство завдячує християнству. А чому? Тому що уперше від християнства дістав світ поняття абсолютної правди: „Як Греки і Римляне, побіч своїх корінних божеств, визнавали разом і перших ліпших, чужих богів, то, видимо, їм мало ходило о наукову правду. Для їх нерозвиненої причиновости вистарчало виставити гарно і відповідно видумані гадки про причини якогось з'явища *); розслідування остаточних основ у них властиво полягало в принадних балачках про в одну хвилину піддаючюся розв'язанню видумку“... „Що таке правда“? глузував один визначний римлянин. А Ісус сказав: „Я прийшов показати правду“, і дав розіяти себе на хресті. Ідея єди-

*) Іншими словами: їх наука була більше естетична, як етично угрунтована.

ного Бога, який не терпить інших Богів коло себе і який з'являється не людським, оплетеним негідними його байками, витвором, а найвищою, безмежною істотою, який притягає до себе усі етичні людські змагання і з безпомилковою всевідучністю карає кожний переступок, таку ідею Бога виплекано на протязі віків од покоління до покоління, і привичаєно і в науці людського духа до уявлення, що основа річей усяди є тільки одна, та розпалено у людей бажання пізнавати цю основу. Фаустовське: „Ти мусиш, ти мусиш, хоч би це тобі коштувало життя“ було цілком чуже старовинним вікам. Глибока повага до християнської релігії наділила людськість з перебігом часу тим задумливим, у глибину сягаючим потягом, який зробив важку працю дослідника більш приваблюючою, ніж легкодумні життєві розкоші поганства.

Повернемося знов на хвилину назад. Ми вже простежили в головних рисах зародження і розвиток обох великих основних стовпів нашого сьогочасного культурного стану, науки і релігії. Обидві, науки, у величній односторонності викохані у Греції, і релігія, у рівній же односторонності виплекана в жидівській країні, розвивалися, не стикаючись з собою. Та мусив надійти час, коли вони зустрінуться і муситимуть між собою поєднатися. Як вони погодилися, з'єдналися і злучилися для спільної культурної праці, в яких самі пунктах повстав між ними конфлікт, і як саме в їх поєднанню було заложено зародок великих духовних змагань середніх і нових віків,—це як раз буде тим, що ми маємо надалі досліджувати.

III. Зв'язок християнської релігії з грецькою філософією; об'єднання природознавства і релігії у середньовічній церковній науці.

„Коли християнство було проголошено евангелієм бідних, пише Ф. А. Ланге у своїй „Історії матеріалізму“, то це зрушило старовинний світ з його місця“. При цьому висунулася одна, для дальшого розвитку надзвичайно важлива, точка погляду. Християнство було властиво першим великим духовним рухом, який повстав з стіхійною силою з кол нижчих, неосвічених народніх мас. З християнськими громадами, та їх зростом і їх перевагою, демократичний принцип ввійшов до історії культури. До того усі тогочасні демократії, а в тім числі і

грецька, були у своїй первооснові демократією „вибраних“ і не залічували до себе працююче населення, рабів та жінок. Нарешті і грецька наука зосталась тільки привилеем маненького гуртка високо освічених людей, і чим більше наука і просвіта поширювалися серед вищих класів, тим більша прірва простилалась між ними і нижчими верствами, які жили без жодної народньої, проникаючої в старі вірування, освіти. Аж тепер до тих верств, на духове життя яких досі незаслужено не зверталось уваги, і яке у них було занедбано, пробивається новий духовний світ з гаслом панування: „Ані велемудрих, ані дужих, ані вибраних покликано до столу, але тих, які здавалися смішними світові, покликано Богом, щоб показати мудрим їх глупоту“, так промовляє святий апостол Павло (1. Кор. 126 і сл.) і певний побіди, запитує: „Де мудрі знавці святого письма? Де світові мудреці? Хіба не обвернув Бог мудрість цього світу в глупоту? Можуть собі жида ждати знамен, а греки питатися у мудрости, але найвища мудрість лежить захована у трьох словах: „Віра, надія, любов“ (1. Кор. 13). І цю вищу мудрість, „якої жодне око не бачило, якої жодне вухо не чуло“, виголосив Бог для тих, „які його люблять“. У світлі цієї мудрости затерлися усі станові і расові ріжниці: вже не відріжняють ані жида, ані грека, ані робітника, ані пана, ані чоловіка, ані жінки.

Цим коротко зхарактеризована істота цього нового народнього руху. З культурно-історичного погляду має він далекосягłe значіння; у йому прокладає собі шлях духовна емансипація найнижчих народніх верств. Але одна небезпека лежала у тому, що християнство сталося релігією „неосвічених“, що воно замість того, щоб зміцнити, урвало звязок з иншим духовним світом, і що воно, в найгіршому розумінню цього слова, звульгаризувало те, що утворили мистецтво і наука, і, як усе-нищущий потік, залило усе. Коли навіть такий чоловік, як Павло, узброєний грецькою освітою і зберігший широту погляду на ріжницю дарів і сил у людським суспільстві, міг подати гасло: „Усе ваше!“ то чим більш ширились християнські громади, внутрішньо опрощувались і змішувались з погансько-забобонними елементами, чим більш починала від 4 століття нова релігія підбивати собі „могучих сього світу“, тим більш ставала вказана небезпека. Тут вистарчить тільки згадати про долю наукової школи у Олександрії, та про замордування при уча-

сти духовенства в одній з Олександрійських церков р. 414 найшляхетнішої поганської філософки Гіпатії і про зруйнування від рук нафатизованих християнських народніх мас численних храмів, повних величнх мистецьких скарбів на протязі 4 і 5 століть.

Але не зважаючи на все це, загрожувала християнській релігії втрата її духовної чистоти. І може здатись цілком неможливим до розв'язання завданням, щоб народні маси зогнившого з коріння римського царства, при цілковитій у їх відсутности будь-якої освіти, при їх жадобі чудес і при дивовижних натуралістичних забобонах, які лише з трудом піддавались викорінити, мігли підвестись до висоти Ісусового світогляду. Жадоба чудес і нових релігійних культів носилась серед освічених і неосвічених в повітрі так, як ніколи перед тим. У цьому virі релігійного звиринцю зростало і молоде християнство. Старі народні забобони втягували проповідь про Спасителя світу до кола своїх думок і культу. Пригадаймо собі, що неприхильну до усіх жадаючих чудес постать Христа з його мимовільним викликом: „Доки ви не побачите знамен і чудес, не повірите!“ було оточено дивовижним вінком переказів і легенд. Навіть наші „Євангелисти“ не зовсім вільні від них.

Певно, що ті казкові риси, які знаходяться і в євангеліях, носять почасти ще характер ніжної, сердечної, внутрішньої, правдивої поезії, як, наприклад, різдвяна історія (Лука 2), так що вони не порушують чистоти істини, а почасти вже носять забарвлення, характерні для пізнійших поправок, які досвідному окові дослідника не важко відрізнити і тим відновити первісний образ у повній його чистоті. Але страшенно великий вже є зріст забобонів, які в одній частині християнської літератури широко поширилися вже з 2 і 3 століття.

Чи мав новий рух закінчитись ворожим культурі і культуроооружним варварством? Така небезпека була. Але християнство знайшло в собі досить сили, щоб перебороти ці ворожі впливи і поволі їх подолати. При чому подано було йому дуже допомогу від повільно встановлюювавшогося з грецькою філософією порозуміння і зв'язку.

Це був знаменитіший мент, коли Павло, апостол Христов, зійшовся на базарному майдані в Атенах з грецькими філософами, — порівняй наглядний опис в діях Апостолів 17— адже це була перша, неміла

спроба взаємного зближення й порозуміння. Павло порушував у своїй проповіді ті самі питання, які як раз порушували і грецькі філософи, а ці „жадні послухати щось нового“, почасти ставляться не цілком вороже до нової мудрости. На цій першій спробі взаємного зближення не зупинились. Все більш „світових мудреців“ наближалось до християнства, вступало членами до нових громад і змагалось грецьку світову мудрість сполучити з проповідю про царство Боже. І було це історичною konieczністю. Але і тут загрожувала небезпечна скеля. Грецька філософія віддавна зійшла з своєї клясичної висоти. Вона згубила шляхи, які з одного боку вели до чистої наукової філософії, а з другого—до чистої, стислої природничої науки. Вона чим раз більше заплутувалась в спекуляції про повстання світу, про демонські та духові істоти. Вбрала вона до себе всю повноту східних та єгипетських міфів і містерій. Якби не виникали нові хоч-би й дивовижні і натягнені ідеї, їх усіх до себе вбирала релігійна філософія так, як суха губка вбирає до себе воду.

І християнство не уникнуло такої долі. Вже від початку 2 століття з'являється ціла низка систем, які виявляли дивну мішанину старовинних природничих релігій, поганських міфологій, християнських догматів і грецької філософії. Ці системи об'єднують під однією назвою гностицизму. Гносиз—означає пізнання. Гностицизм обіцяв своїм прихильникам розумово пізнаване знання того, що у християнстві складає дійсну, заховану у звичайній вірі, істину. Це повне знання обіцяє гностик дати в своїй філософії. Головна його думка така: існує виразно різниця між духом і матерією, між світлом і темрявою. Бог, с.-т. Христос, є Бог світла, який з себе витворив оточення світлих духів. Йому протистоїть матерія, хаос з нижчими таємними духами. Всесвіт утворено з матерії одним з нижчих духів—Деміургом, істотою не божеською, хоч нерідко іменующоюся жидівським богом. Від того—зло і злоба в світі, які мають свій осідок в матерії, в тілі. У цій думці багато від вавилонсько-астрологічної віри в вплив зорь на людську долю. Христос є дух світла, який сходить на матерію і цим перемагає темне царство і визволяє всесвіт від матерії і від зоряних духів. Через пізнання цих природно-міфічних звязків, зужи-

вання відповідних чарівних заклинань і аскетизмом чоловік бере участь у цьому визволенню.

З цих коротких відомостей *) стало ясным, що гностична система не була ані чистою релігією, ані чистою наукою, і що цей зв'язок між релігією і наукою мусив знищити обидві частини у самім зародку. Коли християнські громади вже в перших століттях знайшли досить сили, аби розірвати цей зв'язок, то цим зробили вони для пізнання природи неоціниму послугу. Та відбулось це не так легко, бо були вже иншим способом нитки наново зв'язані. Грецька філософія, як це ми бачили, зійшла з свого старого становища. Але в малих гуртках плекано її далі в її чистій, науковій формі. І як раз з цих кол перейшла до християнства, майже рівночасно з гностичним рухом, низка людей, які, не зрікаючись своєї філософії, мали виразне стремління її поєднати і погодити з християнською релігією. Чоловіком, який як ніхто инший був здібним допомогти цьому об'єднанню, був Сократ. До нього цілий освічений грецький світ тоді ставився з повною пошаною, у ньому бачили прообраз усього доброго, правдивого і шляхетного. Позаяк ця найшляхетніша постать усіх старовинних віків була по істоті своїй спорідненою з християнством, то й останнє симпатично його прийняло. Самі собою насувалися порівняння між Сократом і Христом. Так багато було стикаючихся точок в їх науці, життю і мученицькій смерті.

Коло р. 150 після Христа християнський законник Юстиніан, грек і сам філософ, написав твір в оборону християнської церкви, в яким він Сократа зачисляє до християнства. „Сократ і Христос обидва нам належать“, говорить він, „бо у них обох перебуває той самий божий дух“. Між всіма філософами найкращій був Сократ, бо він висміяв Гомера і богів цього поета, та замість того навчав людей, що треба за поміччю слова (Льогоса **) шукати і пізнавати незнаного ще Бога, що живе в кожній людській душі. Сократ на думку Юстиніана не пізнав ще цілковитої і чистої правди, але він підійшов до неї так

*) Пор. до того: Геферкен, „Минуле християнства“, том 54.

**) Льогос—слово, у філософичній мові означає те саме, що душа світу, проникаючий увесь світ розум. Цей вислів до Христа був прикладений спочатку в євангелії від Іоана і відіграв у тодішній філософії величезну роль.

близько, як ніхто інший. І передовсім Сократ пішов на смерть за свою науку, так само як і Христос; коли Сократ пізнав, що життя не є ще найбільшим добром, тоді знайшов він силу, так само як і Христос, змінити його на вязницю, переслідування і смерть; як Христос закликав до себе грішників, так само витяг Сократ Федона з дому розпустити і повернув до філософії; Сократ навчав: „пізнай самого себе“, і через те змикав світ у внутрішніх благах, а тим. так само і Христос, провадив людей до пізнання найсвятішого в їх істоті. Коротко—у Юстиніана і, з малим винятком, у його пізніших християнських учеників нема жодного сумніву в тому, що Сократ стоїть з усією своєю філософією на боці правди, на боці християнства. Так само належить він, як і пророки Старого Заповіту, до предтечів Христа. І так глибоко запала у мізки віра про созвучність світового грецького мудреця з проповідником євангелії, що християнські мученики III століття у години своєї смерті майже завжди згадували Сократа і покликувалися на його прообраз. А цим було утворено шлях, який міг допровадити до щирого і трієкого союзу, та який простував до двох найбільших філософів старовини, Платона і Аристотеля. Платон мусив передовсім бути для християнських законників симпатичним тим, що він обстоював науку про безсмертність душі, віру в єдиного, духом пізнаваного Бога, і що він зірвав цілком з народними забобонами, з якими християнство як раз у Греції мусило провадити тяжку боротьбу, і взагалі через усю свою філософію, через яку проходило змагання до ідеального і величного. Без сумніву і Платона можна було радо назвати співником. Тим більш радо, чим більше доводилось релігію, яку вони обстоювали, боронити вже науково і релігійні уявлення і ідеї формулювати в сталосезначені догмати. А для цього як раз було потрібно живої духовно-наукової зброї, якої годі було шукати у Новім Заповіті. Отже мусило повстати те, що згодом цілком зробиться чуже як для Нового Заповіту, так і для первісного християнства: християнська теологія, наука про і в оборону християнства.

Релігія і теологія—це дві зовсім різні речі. Релігія є внутрішнє, у зв'язку з божеством життя, та ані жодна релігія не може обійтися без теології, науки про релігію. А тут Платон, „божественний Платон“,

і прийшов на поміч *). Він подав не тільки шкелет, але також і добру частину змісту для науки середньовічної церкви, того величезного догматичного будинку, який умістив в собі як усе, що зібрано було для релігійного життя в Галілеї, так і для світської науки в Греції.

В середньовікових церковній науці і теології, які між собою переплелись і пристосувались одна до другої, було дано відповідь на усі питання як внутрішнього духовного життя, так само і на всі питання людського життя і природознавства. Християнська (Католицька) церква прийняла грецьких філософів у лави вірних своїх синів.

„Що Аристотель пізнав у божественній серці і чому навчав Платон, збирала Піфагоровська громада“ **). Згодом твори Платона мали претензію на подібний святому письму авторитет.

Значно пізніше, властиво лише від 13 століття, вступив Аристотель в зносини з державою церковної освіти. Перед тим Аристотель збудив між Арабів живе наукове життя. Почасти за посередництвом арабів і як раз через те спочатку багато різів церковними колами поборюваний; (так, ще в р. 1209 парижським синодом видано було заборону на фізичні і метафізичні твори Аристотеля), переселився цей найбільший грецький філософ на захід, а згодом, передовсім через авторитет Хоми з Аквіна, який і нині в католицькій церкві зостається найвизначнішим теологом, не був він піднятий до рангу властиво церковного нормального філософа. Католицька теологія ще й нині у своїх філософичних основах наскрізь пересякнута Аристотелем.

Така оцінка середньовікової католицької церкви Аристотеля легко піддається поясненню. Адже Аристотель уложив ціле знання старовинних віків про з'явища природного життя і природних сил в добре упорядковану, всеохоплюючу і ясну систему. Він намагався пояснювати природу натуральними природними причинами і покладав цю працю виключно на людський розум. Про релігію дуже мало-що він сказав. Він бачив в Богові остаточну основу всіх річей і усього ладу, обстоював моно-

*) Першим, хто пробував поєднати платонізм з християнством до суцільного світогляду, був отець церкви і філософ Оріген, помер р. 250 в Олександрії. Але вплив Платона зробився більшим і все проникаючим лише в пізнійшій середньовіччю.

**) Так написано в ученім віршу Беригарда з Шаєртре.

теїзм і бачив у світі збудований після мудрого плану і упорядкований після наперед поставленої мети будинок. А те, що для його Бог в остаточній основі міг zostаватись ще незнаним Богом, то це тільки улекшувало для церкви визнання його системи. Побіч з розумом, поле якого він обробляв, поспішив він для серця і для християнської віри в Бога досить простору, і ціла християнська обітниця ритунку мігла без великих труднощів увійти і приєднатися до його системи.

І ставав Аристотель що-раз більшим авторитетом у всіх питаннях природничого знання. Його природорозуміння, його погляди на будову всесвіту, на взаємовідносини зір, коротко—цілий образ світу старовинних віків, поскільки вичерпуюче він відбивався в творах Аристотеля, був ухвалений християнською церквою і взятий під оборону її авторитету. І ми ще побачимо, з якою завзятістю боронила церков свого Аристотеля проти новинок з природничо-наукової царини. Дивовижна картина. Повними ковтками п'є церков з пахучого келиха, всесвіт охоплюючої мудрости, найзагальнішого філософичного генія старовинної поганської доби, пристосувавши його лише у де-яких точках до християнського погляду, і означає його предтечею Христа в природничій царині таким, яким був Іоан Христитель в царині откровення. Що за розвиток, якого ми оглянули в коротких рисах? Отже дві, з початку чужі і навіть наочно ворожі царини людського життя, якими була християнська релігія і грецька філософія, зведено до купи, зковано у своєрідну величаву всеохоплюючу наукову систему. Адже-ж вся схоластична теологія католицького середньовіччя є у своїй основі нічим иншим, як науково-догматичним обробленням християнської релігії, тими засобами і мислительними матеріалами, які запозичено у грецької філософії. Дві сили, які змагались одна від одної розбіглись, релігія і природознавство, знов поєднано. Але це новий був союз, цілком инший, ніж перший, не натурально-релігійний, лише теологічний. Цей союз історично може і був потрібний там, де ходило про заснування нової культури, бо він зумів принаймні хоч часово привести до однозвучности два могутні стовпи усієї культури. Та носив він вже в самім собі зародок нової завзятої боротьби тому, що в основі своїй не міг він задовольнити ані жодної з тих царин. І як не є цікавим і навчаючим студіювання цієї історичної доби, завело-б нас за-далеко, коли-б ми

захотіли детально простежити згаданий розвиток. Та тільки треба про те згадати, що, зрозуміло, не обійшлося без завзятої боротьби, поки початкове недовір'я християнських кел до грецької світської мудрости не упало, і було піднесено таких людей як Платон і Аристотель майже до рангу апостолів та пророків.

Також мусимо залишити без розгляду і питання, хто вийшов переможцем з цілого процесу розвитку. Тільки те твердо встановлено, що обидві царини життя у своїй суті зазнали значних змін. Філософія і природознавство піднали під церковну опіку та цензуру, а через це втратили необмежену вільність руху, а їх здобутки підлягли оцінці з по-за них лежачих точок погляду. І дорогою була ціна, яку довелося заплатити за проникання грецького наукового духу до середньовічного способу думання. А цим було накладено на науку таке ярмо, яке вона не мігла довго зносити і яке мусила вона скинути, коли не хотіла на завше задубіти в церковному догматизмі. Але така задубілість згодом все-ж наступила. Як-би лагідно не судили „темне середньовіччя“, як-би не розглядали цілу схоластичну церковну наукову продукцію, як історично необхідну перехідну ступінь, все-ж таки не можна не зауважити того, що при цій церковно-догматичній системі не мігла прийти до новного свого розвитку навіть і антична наука, та що наслідком цих церковних пут для науки ціле середньовіччя більш мало нахил до смілих спекуляцій і витворення систем, ані-ж до докладного досліду. І в дійсності вони не виходили по-за рамки церковного розуміння і тлумачення Аристотеля. І новим було запаленням денного світла те, коли в гуманізмі визволилась старовинна наука, а збуджене природознавство в завзятій боротьбі, не зважаючи на жодні інквізиції, огнища, папські анафеми і соборні постанови, скинуло свої пута.

Та з другого боку, має християнська релігія в цьому рухові, у цій боротьбі за вільність науки, свій власний інтерес. Адже-ж і вона зазнала тяжкої шкоди через тільки-що змальований розвиток. Для неї вигадала і їй навязувала церква пануючу роль, яку відкидав її основник. А через це своє урядування, яке їй в усіх галузях наукового, горожанського і політичного життя надало провідний вплив, вплуталася вона в безліч справ, обтяжилася такими справами, які для її властивої суті були цілком чужі, і котрі чисто релігійний розум

мусив що-раз більше відчувати, як зайвий тягарь. А тому було в інтересі і християнської релігії, щоб зруйновано було цього середньовічного, схоластичного, церковного союзу між світською мудрістю і релігією. Адже наука, так само як і релігія, може тільки тоді мати поступ, коли вона цілком сама для себе полишена і у своїй власній царині може вільно і без жодних перепон розвиватися. І численні релігійні течії кінця середніх віків прямували до цієї мети, та тільки за часів реформації довело це змагання до повного, величнього, звичайного пролому.

А ці дві течії, такі різні між собою, гуманізм і відродження природознавства з одного боку, та реформація з другого, працювали над тим, щоб тільки-що укладений союз знов розірвати. Характерною ознакою духового життя середньовіччя було зростаюче побратимство між грецькою філософією та християнською релігією, з рівночасним зростаючим знидінням обох царин, тому змагання до розриву цих обох сил може бути поставлене як характерну ознаку надходячих нових віків.

IV. Розділ обох царин у нові часи.

Хай буде ворожнеча між нас,
Бо зарано настав ще союз;
Коли розділитись в шуканню,
Лише тоді знайдете правду.

Шіллер.

I. Нові течії.

„Нехай по черзі духи лускаються і б'ються“. Лютер 1524.

Від початку 15 століття, відразу мало помітно, а згодом все виразніш, і рівночасно все з більшими обіцянками, прокотилася весняна буря по серцях Європи. Усюди почали пробиватись новини. Вже всім обридли старі форми в церкві, державі і науці. Усі протирали собі очі, втягували ранішнє повітря і дивилися бадьоро та весело через схоластичну спекуляцію на не зовсім заслонену дійсність.

Ще підносились старі готичські катедри у гордій, ціле життя опановуючій, величності, але бадьоро, кипуче життя не мігли вони

вже більш затамувати. У церковних, переповнених кадильним димом згуках, молоде, змагаючися до нового життя, життєрадісне і знаюче свою силу покоління, відчувало брак повітря, і здавались йому холодними, задубілими і зкам'янілими, одні на других спераючися, мистецькі арки і стовпи. Ще наочно непохитно стояв престол апостольського князя, дарма що стільки він бурь зазнав. Але хто уважнійше вмів читати у знаменах часу, той бачив, як хиталися підвалини престолу. Світ ще був укритий монастирями, абатствами, але як вони вже змінилися: з первісних огнищ фізичної і духової праці перетворились вони в логовища лінивства, гріха і неучтва. Під сміхом загального одобрення „листи чорних мужів“ (р. 1515) відкрили цілій Європі уся темнота чернецтва. А чим більш виходив на світ розрив з старовиною, тим щирійш раділи, разом з Ульрихом Гуттенем, смілі, повні натхнення, поборники гуманізму.

О, науки, о, століття!

О, бажання до життя!

Це був час ренесансу, с.-т. відродження мистецтва і науки в розумінню старовинної Греції, час, коли Рафаель і Мікель Анджело творили свої безсмертні, мистецькі твори; час, коли уперше було усунено світо-радісним згуком і співом поважно носиму ченцями і клериками церковну мудрість; час, коли монастирі перестали бути самотніми осередками духового життя, а міщанська гордість і міщанська пильність піднялись в квітнучих містах, і ціле життя прийняло иншу форму.

Це був час гуманізму, с.-т. чистого людського ідеалу. Хотіли не забувати за-для Христа чоловіка, за-для побожності—мистецтво і науку, правду і вільність—за-для праці для иншого світу, земних завдань, виховування природніх нахилів душі. Певно церква над тим всім спільно працювала, вона прийняла грецьких філософів до своїх наукових закладів, а по церковному їх тлумачучи, значно їх відмінила. Тепер повстав він, як чарівник у славнозвіснім Гетівським віршові. Духів, яких вони викликали, вже не було. Ждали справжнього, неспальшованого духу клясичної старовини. Назад до джерел, до первіткових текстів, геть з шкільним порохом і церковним примусом,—аж у монастирі, аж у кола клериків вривався новий дух гуманістичного ідеалу.

Нарешті це був час реформації, коли дух класичної старовини повстав проти папської і попівської опіки; так повстав також дух первісного християнства проти світськості і зовнішності релігії папської церкви. У тихій чернечій келії ферурського августинського монастиря розпочав боротьбу Лютер за рятунок своєї душі і боровся не тільки за себе, але також і за душу свого народу, і за будучину, вільну від римських заклять. Ударами молотка, якими прибив він свої 95 тез на стінах замкової церкви у Віттенберзі, захитав він глибше основи Європи, ані-ж усі промови і твори гуманістів. Він, релігійний геній, був остаточною причиною, яка надала новим часам різкий поворот.

Вчинок Лютера, певно, в останній своїй основі належав до церковної, релігійної царини. Але коли він змагався до волі віри і сумління, тим обстоював і за вільність наукового досліду. Коли він не обмежився на реформуванні церкви у її старім ієрархичнім розумінні, але її знищив, то тим самим одночасно знищив він пануючий над наукою і її роботою церковний уряд. Коли він знов проголосив загально-доступність проповідництва для усіх вірних і утворив церковні громади без відокремленого священницького стану, тим дав він можливість і досліду вільної особистості сператись на себе самого. Коли він релігійний розум повертав назад до простого євангелія Христа і апостолів і тим здобув назад для релігії її власну царину і її справжню мету, тоді прокладав він і шлях для вже не завязаного жодним релігійним та церковним поглядом досліду. І коли нарешті поклав він підвалини до загальної народньої освіти, виконав він завдання подібне до того, яке сповнило первісне християнство, коли втягнуло до духового руху народні маси, і цим приготував він для поступу наук серед найширших верств людности відгукаючийся ґрунт, тоді як гуманізм в своїй основі залишався і мусив зостатися рухом самих учених, без жодного впливу на народні маси. І хоч мігла ще часто підносити голову в євангелієських колах попівська зарозумілість і попівська жадоба панування, але вже годі було зломити головний хребет вибореним реформацією принципом; на ґрунті протестантизму було і залилось неможливим трівке пригноблення наукового досліду. Повну рацію мав Гете, коли одного разу так висловився в розмові з Еккерманом: „Ми зовсім не знаємо, що ми взагалі завдячуємо Лютерові і реформації. Адже ми

зробились вільними від пут духовної обмеженості, та, в наслідок нашої розвиваючоїся культури, стали ми здібними повернутися до джерела і відновити християнство у первістковій його чистоті“.

Нові течії. Час великих винаходів і відкрить. Побіч мистців ренесансу, побіч філософів гуманізму, побіч релігійних відновників християнства, властиво уперше виступили, як самостійні особистості, винаходці та відкривачі, дослідники природи. Наступає час природничих наук. Аж тільки тепер. Адже-ж природничо-наукова праця старовинних греків, як ми це бачили, зоставалась висіти в обіймах філософії. Тепер вона стала самостійною і вільною від усіх обіймів. Починає вживатись новий спосіб досліду річей: струмент, компас, телескоп, мікроскоп, і простилається нова путь; експерименти (досвіди) заступають місце чисто теоретичної праці думок. Струмент і експеримент—обидва характеризують новий метод праці дослідника природи, які його різко відрізняють від природничого філософа. Досліджування природи було досі в головній своїй основі розважаючою працею думок; але певна завеса і найсмілішого мислителя відділяла від дійсности. Компас, телескоп і всі інші струменти до мірення, важення, спостереження і переведення дослідів нарешті розідрали цю завісу.

Р. 1310 Флавій Джіоа з Амальєрі пристосував магнетичну голку до користування під час подорожі на морю. Компас допровадив до незаних, несподіваних країв і морей; адже досі дві третини земної кулі були цілком незаним світом! Компас провадив відважних моряків навколо землі, і не стало вже жодного сумніву, що земля є куля.

Р. 1492 зважається Христофор Колумб на свій на око божевільно відважний експеримент і відкриває Америку. За роки 1519—1522 відбуває уперше Магелан свою подорож навколо землі *).

Вже від початку 14 століття пробували вживати скло для загострення сили людського зору. Р. 1300 винайшов Сальвіно делі Арматі з Флоренції окуляри, а 300 років пізніше оптик Ганс Ліперсгай з Мідельбургу (в Голандії) далеkozорну трубу. Р. 1609 вживає Галілей далеkozорну трубу, яку він, незалежно від Ліперсгая, винайшов і краще зконструював, і через що її і названо його іменем, уперше для спосте-

*) Пор. Гінтер. „Століття великих відкрить“.

реження небесних тіл, а за два роки пізнійш вживає до того ж самого Йоган Кеплер їм поліпшений астрономічний і земний телескоп. Не зостається вже жодного сумніву про те, як сонце, місяць і зорі розміщені, і стара, церквою ухвалена, Птоломейська світова система руйнується телескопом.

Р. 1590 конструюють Ганс і Захарій Янсон у Мідельбургу перший мікроскоп. Мікроскоп відслонив нам світ найдрібніших животних істот, тканин і матерій: не стало вже жодного сумніву, де слід шукати причину так численних загадкових явищ?

І відкривається тепер у швидкому, бурхливому наступництві тисяча нових поглядів. Треба раз на завше освітлити усю вагу цього факту. Цілий образ світу, над яким пильно і тяжко працювали, який наука, за винятком кількох сміливих сумнівачів, аж досі уважала за непорушний, якого освятила церков, раптом виявлено яко величезну помилку. Це наче печувана революція, яка охопила розуми дослідників. Чи можна-ж дивуватись, що счинився опір?

2. Боротьба за Бога і світ (космологічне питання); від Коперника до Канта-Лапласа.

а) Коперник.

Переворот в поглядах на землю і всесвіт, котрому ми тепер присвятимо свою увагу, не міг підготувитись инакше як через те, що удар за ударом наступали варті подиву розширення географічних наук, ради яких і перші десятиліття новішої історії носять назву століття відкриттів. Відкриття Колумба і його наступників не мігли вже в найгіршім разі заперечувати оборонці старовинного погляду. Подані тим докази справжньої форми і величини землі підірвали кожний вигрут. І хоч тим було улекшено і угрунтовано поступ також і в царинах цілого світського і небесного знання, то все-ж не легко і не швидко було виборено йому остаточну перевагу. Від Коперника, який заклав основи нової системи всесвіту, через Кеплера, який її поліпшив і викінчив, через Галілея, який їй здобув остаточну перевагу, через Ньютона, який винайшов свої закони, до Канта-Лапласа, які дали пояснення повстанню і витворенню світу, простелилась тяжка,

довга, відзначена невтомною пильністю вчених і завзятими боротьбою та змаганням, путь.

Р. 1543 з'явився на світ фундаментальний твір Франценбургського каноника (крилошанина) Миколи Коперника: „*De revolutionibus orbium coelestium*“ („Про орбіти небесних тіл“). Цим твором Коперник виловив не задовго до своєї смерті на осуд світові здобуток свого довгого, невтомного життя дослідника. Раніш ніж перейдемо до самого твору й його значіння, вважаємо потрібним подати коротку згадку про життя цього великого дослідника.

Коперник народився на світ р. 1473 в Торні, в поважаній сім'ї патріциїв. 19 років від роду записався він до, тоді славного, Браківського університету, щоб там присвятити себе передовим математичним і астрономічним студіям. 24 років від роду з ласки його дядька Вецельроде, владики ермляндського, було призначено його за каноника при Франценбургській катедрі; наданням руги, забезпечено йому безжурне, присвячене виключно дослідам, життя. Своєї посади не зайняв він одразу, а спочатку багато літ присвятив математичним, астрономічним, медичним та правничим студіям в Падуї і Болоньї, яких там викладано в дусі гуманізму. Р. 1503 здобув він собі в Падуї правничого докторського капелюха, і дивовижним був цей одинокий іспит, якого тоді складав великий астроном. Всесторонньо освіченим повернувся він до батьківщини, прийняв так зване нижче висвячення і, по-за виконанням свого церковного уряду, знайшов досить спокою і дозвілля, щоб без перешкоди віддатися спостереженням і дослідам небесних тіл. Правдоподібно, вже коло р. 1506 встановив Коперник головні зариси нової системи світу. Він сам як раз про це натякає у передмові до свого великого твору, кажучи, що він чотири рази по 9 літ вичікував з оголошення своїх ідей, щоб усе наново знов перевірити, перерахувати і поліпшити висліди своєї праці. Та не тому, що сам ще вагався. На основі своїх дослідів і обрахунків вже давно насунулася на його, тепер вже певно кожному школярові відома, а тоді ще нечувана істина: що орбіту земля оббігає навколо сонця; і так само оббігають усі планети навколо сонця; і на-решті щоденний оббіг землі з заходу на схід навколо своєї осі.

Та в тишині велика думка доспівала для світ зворушуючого діла. Тільки небагатьом близьким приятелям дозволяв він зазирати до його роботи і допіру на початку тридцятих років повідомив він маленьким, друкованим твором заприятельних учених про істоту своєї науки. Мимо того дійшло де-що до народу і це, зрозуміло, викликало насмішки та глузування. В Ельбінгу на запусі р. 1531 було виставлено жарт, у якому без жалю осміювано франценбургського каноника, який все хотів поставити до гори ногами. Навіть Лютер не хотів нічого знати про сміливого новатора. У своїх застольних промовах так висловився Лютер, коли зайшла мова про Коперника: „Дурень хоче перевернути цілу астрономичну штуку. Але, як показує святе письмо, сказав Ісус Навін зупинитись не землі, а сонцю“.

Вислів, якого не треба за тяжко брати для нерестарілого Лютера. Адже твір Коперника з'явився допіру за три роки перед його смертю. Але не рушав його ані він, ані Меланхтона, який теж був супротивником нової системи, зате інші мужі з реформаторських кол винесли на світ безсмертний твір католицького каноника. Р. 1539 вюртембергський математик і приятель Меланхтона Ретікус приїхав до Франценбургу, щоби пізнати нову систему від самого автора. Після свого повороту, видрукував Ретікус р. 1542 виїмок з рукопису свого учителя про тригонометрію у Ганса Люфта, того самого накладчика, який видрукував переклад біблії Лютера. А коли нарешті владиці Кульмському Тідеман Гізе, сердечному приятелеві Коперника, пощастило прихилити його до оголошення свого великого твору, то поспішив Ретікус з дорогоцінним рукописом до Нюрнбергу, щоб тамошньому євангелистичному проповідникові і математикові Озіандеру, який додав до книжки цілком негідну і збиваючу з пантелику передмову, доручити переведення друку присвяченого папі Павлові III твору.

Таким був цей твір, який мав повалити старо-християнський Аристотелівський образ світу, властивий твір церковних мужів, тоді як автор-його, як ми самі бачили, був глибоко-релігійним, християнсько-побожним і вільним чоловіком. Отже астрономічні відкриття привели Коперника до ще більшого подиву перед Божою мудрістю. Для нашої справи важно це зауважити. „Хто не мусив-би“, пише одного разу Коперник, „коли він, керуемый Божою мудрістю, перелетів думками у гарно збу-

дований світовий будинок, і через постійні його спостереження і, так мовити, щире з ним повождення, не дійти до найбільшого подиву перед всемогутнім будівничим світу, у якому найбільше є блаженство, у якому є вершина усякого добра”.

До церковної реформації зайняв Коперник толерантно-вичікуjące становище. Він добре знав шкоду від тодішньої церковної форми, але вчинки Лютера і його товаришів по боротьбі видавалися йому занадто бурхливими і радикальними. Не лише зовнішні, але також і внутрішні причини здержували його від того, щоби прилучитися до палкого змагання до правди Вітембергських мужів, які по суті стояли так близько до його. Він хотів zostатись вірним сином своєї церкви. Оскільки він був свідомий того, що, виступивши проти Аристотелівської теології і філософії, не виступав він проти існуючої церкви, оскільки був він переконаний в тому, що природничо-наукові зміни не означають ще нападів ані на основу церкви, ані на релігію Христа. Тому присвячує він свій твір папі, тому звертається він спокійно до своїх критиків: „Коли хто з порожніх бовтунів, несвідомий математичних наук, захоче видати осуд про мій твір на основі будь-як перекручених місць з святого письма, то я помину з погордою такий напад”.

Коперник не дожив до нападів на свою систему. Навіть здавалося, що вона не викличе принаймні гострого опору з боку церкви. Папа Павло III ще зустрів доброзичливо цей твір. Аж майже 50 літ згодом у Римі повів інший вітер і аж р. 1616 твір великого астронома попав в індекси заборонених книжок. Отже так було написано в декреті римської конгрегації індексів: „Запевнення, що земля не є осередком світу, що вона не є непорушна, але навіть має щоденні обороти, є абсурдне, філософично-фальшивою і принаймні помилковою вірою. Для того треба заборонити нову науку як піфагорейську помилку, щоби вона не поширилась „на погибель католицької правди.” Отже належить зауважити, що це були властиво не релігійними, а філософичними ті мотиви, якими керувалась індексова конгрегація. Так тісно була звязана Аристотелівська і Птоломейська системи світу з святим письмом, що її уважали як непорушну систему християнської або католицької віри.

Вище вказана зміна римської політики мала в основі різні причини. З одного боку через розрісшийся Ієзуїтський орден, який тимчасом утворив так звану протиреформацію (р. 1572 паризьке криваве весілля), прийшов до панування у римській церкві сильний, безоглядний ієрархичний дух і надзвичайно підніс голову після тих поразень, які він раніш зазнав, а з другого боку повстали проти нової системи одні, як Тихо Браге (1546—1601)—без сумніву визначний і заслужений астроном *), супротивники, яких під зглядом науки не можна було не доцінювати, і другі—як Джіордано Бруно, Кеплер і Галілей, ще більш захоплені і діяльні оборонці. Боротьба за погляд на світ, іншими словами, настільки загострилася, що примусила Курію зайняти недвозначне становище, коли вона не хотіла дати упасти своїм домаганням бути рішальною інстанцією в усіх наукових питаннях.

Першою жертвою цієї церковної реакції був Джіордано Бруно. Бруно більше філософ, ніж дослідник природи, був першим, який на основі коперниківської системи збудував дуже дотепну, хоч і дуже фантастичну природничу філософію. Він здобув собі трівалу заслугу перед пізнанням природи, усунувши цупку кору сталих зір, якою, на думку Коперника і навіть Кеплера, була огорнута наша соняшна система, а тим відчинив він очі на безконечність всесвіту. Утікши з домініканського ордену, знаходить Джіордано Бруно собі притулок по черзі в Швейцарії, Франції, Англії і Німеччині. За часів повороту до батьківщини арештовано його в Венеції і тому, що він не погоджувався на зречення, його було по семилітній в'язниці спалено в Римі 17 лютого р. 1600. Чи причинився до засуду його завзятий виступ в оборону Коперника, чи його пантеїстичне обожання природи, полишимо тут без розгляду. У кожному разі помер він безбоязно, смертю справжнього героя, як славетний оборонець вільності наукових дослідів. „Ви з більшим острахом, видаєте засуд, ніж я його приймаю!“ такі були його слова, коли він почув вирок. Місце, на якому було його спалено,

*) Як винахідник еліптичності шляхів комет і як автор докладного списку зір ставив він попередником Кеплера; мимо того, визнавав він дивовижну ідею, що сонце, навколо якого крутиться крім місяця Меркурій, Венера, Марс, Юпітер і Сатурн, з свого боку само крутиться навколо землі.

прикрашено тепер, щоб ознаменувати перевагу вільности духа, пам'ятником, гідним цього великого борця за вільність.

б) Галілей.

Вогняний стовп, який піднявся з огнища, на якому було спалено Джіовані Бруно, блискавкою осрітив становище. Не було жодного дива в тому, що дослідники, принаймні ті, які жили в країнах, підлягавших могутній римській курії, здебільшого трималися обережно. Можна було сумніватись, чи ще довгий час будуть гнобити та від світа ховати правду, якби вона не знайшла таких завзятих, відважних оборонців, як Галілей та Кеплер, двох мужів, яких, що до їх значіння, що найменше можна прирівняти до Коперника. Коперник, як ми вже бачили, поклав основу геліоцентричної світової системи. Але вислідам його, які були позискані стежкою спекуляції, бракувало ще повної, переконуючої сили. Аристотелізм рівнявся ще напів здобутій твердині, а після смерті Бруно його теологічні і астрономічні оборонці знов відважнійше підносили голову. Зброя, якою распоряджав Коперник, була ще невистарчаючою. І ще не мав він потрібних для експериментального запитання природи пристроїв та для докладного спостереження природи потрібних струментів.

Передовсім Галілей, який народився р. 1564 в Пізі, з'єднав собі трівку славу, як коваль зброї і борець. Р. 1609 вжив він перші лунети, яко засіб для спостереження. Узброєний ними, відкриває він місячні кратери і гори, відміни Венери, соняшні плями, низку незнаних, нерухомих зір і нарешті місяці Юпітера, які були наглядним доказом Коперніканської системи, бо вони показували, як в свою чергу може мати рух окружена місяцями планета. Наука завдячує йому далі відкриття для новітньої фізики основних законів падіння, значіння котрих і після Нютона ще не було порушено, гойдання маятника, науку про когезію (цупкість), конструкцію першого маятникового годинника, поліпшення недавно винайденого мікроскопу і довгу низку інших спостережень і відкрить, які його славу, яко наукового прокладаючого собі шлях дослідника, тим більш зміцнюють, що вони усі були здобуті серед невимовних труднощів і мук.

Вже раніше своїм відважним виступом в оборону коперніканської системи світу збудив до себе Галілей підозріння у Римі серед церков-

них можновладців. Щоб у того підозріння усунути ґрунт і саму курію переконати в правдивості нової науки, удався він, узброєний своїм телескопом, р. 1600 до Риму. Але як мало тоді в церковних колах звертали уваги на очевидну наглядність і як ще міцно вірили в незахитаний авторитет Аристотеля! Тільки один приклад цього. Коли патер Шайнер, який майже рівночасно з Галілеєм відкрив соняшні плями, оповів про ці плями наставникові ієзуїтської колегії в Інгольштадті, дістав він від його для тодішніх поглядів дуже характерну відповідь: „Ти навпаки бачиш, мій сине! Я два рази перечитав усього Аристотеля, але не знайшов ані жодного місця, яке-б на щось подібне вказувало. Тому не існують твої соняшні плями, вони походять від хиб у твоїх шклях або в твоїх очах. Вибий собі ці думки з голови, мій сине!“

Подібним батьківсько-лагідним навченням вдовольнилися в Римі відносно Галілея. Та незабаром, р. 1615, на донос флорентійця Патеріса, інквізиція виступила проти його суворійш. Було Галілея закликано до Риму і р. 1616 „свята офіція“ видала свій вирок, що оскаржені науки, а саме про те, що сонце, а не земля, стоїть в осередку світа, та що вона щодня робить оббіг навколо себе, „є безглузді абсурдні, еретичні“, бо вони суперечать виразній науці святого письма та тлумаченням отців церкви. Зверх того наказав папа ієзуїтові, кардиналові Белярміну, зажадати від Галілея зречення поіменованих думок з тим, щоби він їм більше не навчав; коли він після цього не втихомириться, тоді його замкнута до в'язниці.

Галілей принаймні зовнішньо скорився і після цього вироку в тишині працював собі далі. Одначе дослідник не зміг довго тримати своє світло під мірою. Р. 1632 оголосив він „Розвідку про Птоломейську і Коперниківську систему“, в якій він хоч і прихованим способом пробував довести правдивість останньої. Цей твір викликав в життя великого дослідника неба трагічну катастрофу. Тоді, як його приятелі тішились, супротивники все вжили аби його занепасти. Марно покладався Галілей на раніш виявлену йому приятель теперешнім папою Урбаном VIII. Мало не семидесятилітнього дідуся потягли до Риму, цілими місяцями тримали на допитах у в'язниці, аж нарешті 22 червня р. 1633, по всіх тих муках ледве притомний своїх змислів, згодився принести в жертву розум і з урочистою присягою в покітній

сорочці на вколішках перед усіма засліпленими суддями зрікся він коперниківської науки. Коли після цього відрічення Галілей підвівся на ноги, мав він пробурмотіти: „А все ж таки вона (земля) вертиться!“ Історично не дається довести цього вислову. Він міг так у своїй завзятості подумати. Але його нащадки сказали це слово, — наука, право і правда!

На думку католицького теолога Шанца це поступовання проти Галілея було „безприкладне, безглядне“. Правда, замінив папа накладену на нього інквізиційним трибуналом кару вязниці на „легкий арешт“, а через кілька років було дозволено йому жити у віллі, в Арчетрі коло Флоренції, але з заборною приймати жодних одвідувачів. А коли нарешті р. 1637 Галілею, який тим часом зовсім осліп і цілком був знесилений тілесно, стало необхідним перевестися до Флоренції, був даний на це, завдяки представельству інквізиторів, дозвіл, „бо його перебування тепер уже ні для кого більш не є небезпечно“. Зрозуміло, що йому при цьому було заборонено виходити з двору, а одвідувачів можна було приймати тільки що-разу за особливим дозволом і в присутності церковного наставника, та з заборною усяких розмов про негідний погляд про верчення землі.

Так поамалу тілесно і духовно замучили на смерть великого ученого ті, хто звав себе Христовими служками. Так потоптано ногами проголошену Христом і його апостолами заповідь нічого не робити проти правди і голосу сумління. Марно римська церква пробувала змити з себе цю ганебну пляму. Як не пробував виправдувати вже раз згаданий католицький теолог Шанце той злочин, якого заподіяно над найбільшим природним дослідником Італії, коли писав: „Треба тільки жаліти, що було заподіяно насильство над його науковими переконаннями, хоч вони були ще тоді тільки недозрілим, баламутячим поглядом, а судді принаймні мають у тому своє оправдання, що вони сталися жертвою загальної філософичної помилки і старої психологічної думки. Тяжкі обставини часу змушували дивитись, як на небезпеку, на кожну новину, яка приходила до конфлікту з авторітетом *). Можливо, що і

*) Це оправдання є угрунтоване. Було-б не слушно закидати суддям Галілея особливо темного фанатизму. Між ними була низка, добре, на свій час, освічених голов. Вина полягає, як ми це ще побачимо, в системі, від якої люде, зглядно церков не мігли увільнитись.

Галілей про своїх суддів теж, звертаючись до Спасителя, думав: „Отче, вибач їм, бо не знають, що діють!“ У всякім разі нащадки віддали йому слухність, бо він писав в одному з своїх листів з останніх років: „Найгірші новини є ті, що Богом сотворені вільними духи мусять робитися невільниками чужої волі, що хочуть змусити розум і змисли, щоб вони нічого не розуміли і не бачили“.

Тут є як раз належне місце, щоб змалювати дальший перебіг справи і становища, яке надалі зайняла римська церква до порушених природознавством питань, взагалі до розвиваючогося природознавства. Отже процес Галілея був останньою справою, якою римська церква суворо вдерлась в хід наукового життя великого культурного світу. І не тому, щоб римська церква на майбутнє зріклася кермувати наукою, адже напa до нині має претенсії також на найвищий авторитет в усіх питаннях наукового досліду і на всіх нивах знання і вимагає безумовного схилення перед його авторитетом, але папським декретам почало що-раз більше бракувати сили, аби в'язницями і огнищами собі витворювати пошану та суворо гальмувати поступ. Тільки одного досягло зайняте римською церквою становище, а саме, що в країнах її панування що-раз більше принижувались наукове життя і думка, а за те вони що-раз більше розквітали в протестантських країнах. Коли вона винищила вогнем і мечем усі церковно-реформаторські змагання в романських країнах, то тим перетворила вона їх в наукові пустелі. Згадаймо тільки Італію, місце народження ренесансу та гуманізму, місце колишнього розквіту мистецтва і науки! На далі провід наукового життя перейшов до протестантських країв. Вже великий сучасник Галілея Кеплер міг переконатися, яку вагу мало для дослідника природи, викликане Лютером визволення германських країв від римської кормиги.

Що римська церква вкінці уступила перед Галілеем і признала виданий проти його вирок за помилковий, вже на це ми вказували. Певно, що це тягнулося звичайно довго. Аж р. 1758 викреслено великого твору Коперника з індексу заборонених книжок, але ще не було викреслено книжок Галілея та Кеплера. Нарешті року 1822 проголосила свята офіція, що книжки, які учать про оборот землі навколо сонця, не є вже більш Римом заборонені. Р. 1835 у новім виданню індексового каталогу було проминуто і книжки Галілея; це звичайно

не мало жодного впливу на дальніший хід річей. За-для його важливости для нашої справи розглянемо ще коротенько принципіальний бік справи. З історичного погляду не може підлягати жодному сумніву те, що католицька система в справі Галілея зазнала розгром найбільшої ваги. Р. 1633, за виразною згодою папи, проголосила католицька церков, що коперниканська система світу „стоїть в суперечности з святим письмом“ і є „небезпечна для католицької церкви“; і цього погляду міцно трималися цілі віки. І коли церковний авторитет, який був оточений сийвом безпомилковости, і якому повинен кожен католик безумовно скорятись, виявився *) у цій точці хибним, то це має далекосягłe значіння, бо коли по довгих ваганнях церков визнала свою помилку, то тим мусили визнати: або, що вона тоді у тім випадку помилилася в тому, що на підставі писань і католицької віри уважала за правду, або, що ціле її домагання осуджувати питання наукового досліду церковних засад є хибне. Зрештою, це була-б послідовна консеквенція, одиного можлива як в інтересах релігії, так і науки. Отже попросту не можна не зауважити, що інквізичійний суд від р. 1616 аж до р. 1822 помилявся, що до „супротиволежности“ святому письму Коперниківської системи. Погляд, що сонце крутиться навколо землі, ніде не проповідується в біблійі як догмат, якого за-для рятунку душі безумовно належить визнавати, то всеж без сумніву вложено цей поширений в старовину погляд про відносини сонця до землі в біблію і особливо в старий заповіт. Літери письма ясно і надзвичайно свідчать проти нової системи світу. Отже, коли на біблію дивилися в усіх її частинах і її поглядах як на божу книжку, яку безпосередньо і дослівно надав Бог, то треба було, або зачекати з запереченням коперниканської науки, або хоч визнати, що біблійні природничі погляди не треба вважати за обовязкові та міродатні для рятунку душі, як цього вже домагався Галілей. Але з останнього висліду упадає також і покликання „до католицької правди“. Отже, коли католицька церков покликається також побіч біблії на устні перекази церковних отців, щоб з обох цих

*) Ще р. 1863 видав папа короткого листа (бреве), яким він задержує в силі усі давні теологічні і церковні засади про панування над наукою і вирішення питань про те, що є церковним, християнським, і католицьким в відношенні до прав і здобутків наукового досліду.

джерел висувати потрібні для рятунку душі істини, вона заперечує їх, коли усні перекази та їх вимоги стають в суперечність з біблією. Крім того, були перекази аж до р. 1822 поважаних і обов'язуючих католицьких авторитетів, які виказали свою суперечність з коперниківським поглядом. Визнаючи нову світову систему, станула католицька церква у як найгострійшу суперечність з'уважаними нею за обов'язкові, засадами і авторитетними джерелами, але не зробила з цього потрібної консеквенції про непоширювання авторитету святого письма і отців церкви на чисте природознавство.

Але раз птоломейська система світу вступила у такий тісний зв'язок з католицькою системою науки і з святим письмом, то мусіла вона прийти до конфлікту з розвиваючоюся докладною, непоборною астрономією, і мусімо разом з філософом Фрошамером уважати цей факт за щасливий випадок. Адже і тут перемога і остаточне увільнення не могло zostаватись довго під сумнівом. А коли це був тільки один випадок наочности, який безсумнівно показував помилковість католицького авторитету в наукових справах, через що стало під знак запитання і тверде його право на безумовне панування в науковій царині, то цей вже один випадок рішив за все. Принцип безпомилковости було зруйновано. І є історично найзначніший здобуток галілейського змагання те, що було церковного авторитету в наукових питаннях аж до самої основи захитано, та що наука мігла спокійно над тим авторитетом перейти до деяного порядку, не порушуючи тим релігійної правди, яка лежить в католицізмі, і яку Галілей теж не рушав. Для поступу природознавства байдуже було, чи церква займатиме і яке саме становище до його здобутків.

Щоб в головній основі вважати розв'язаним питання про „церков і природознавство“, зостається тільки уважно і пильно обмірковувати ще одно питання, а саме: чи стикаються, і в яких точках, сама християнська релігія, релігійне думання, чуття й хотіння, та чи погоджуються з вислідами сучасної природничої науки. Це питання було в суті річі з'ясоване в протестантських країнах і в дальнішому воно зупинить на собі нашу увагу.

в) Кеплер.

Йоган Кеплер, найвидатніший сучасник Галілея, народився р. 1571 у м. Вайль у Вюртемберзі і був справжнім швабом своєю розумовою

глибиною, своїм відважним і ясним думанням, своєю широю побожністю, своїм широким і вільним поглядом та своєю незломною вірністю переконань. Крім того, обдарований майже пророчим патхнєвним в розв'язанню лежачої перед ним проблеми, він,—маємо на оці його заслуги на ниві математики й фізики (особливо оптики),—відкриттям, його іменем найменованих, Кеплеровських законів руху планет—прискорив наукове пізнання всесвіту. Ці три закони викладено так: 1. Усі орбіти планет еліпсами, в одному з фокусів яких знаходиться сонце. 2. За однаковий час, перерізує чий орбіту планет, соняшний промінь оббігає рівну площу. 3. Квадрати часу оббігу двох планет відносяться між собою, як куби середнього віддалення планет від їх центрального тіла.

Так коротко і просто згучали ці закони; але якою величезною була духова праця, що їх поперезала, і яке важливе значіння їх для викінчення і забезпечення коперниківської науки. Ми тут можемо на це тільки натякнути, але на життєписі, особливо на часах, для нас найцікавіших змагань великого дослідника, мусімо задержатись трохи довше.

Життя Кеплера, так само як і Галілея, було переповнено тривогами, змаганнями та турботами, в протилежність до спокійного, нескаламученого життя Коперника та Ньютона, з яких перший ще не боровся, а другий вже не боровся за вільність наукового досліду з церковними супротивниками. Але яка велика різниця в порівнянні до його великого сучасника в перебігу життя і поведженню Кеплера. Родина Кеплера готувала його на протестантського теолога. Прослухавши теологічні науки у відомій Тібінгенській академії, де також широко навчали математичним, астрономічним та філософічним наукам, він р. 1594 дістав посаду учителя математики й моралі у Штирійській крайній школі у Грацу, і тим повернув своє життя на иншу стежку. Та вже через п'ять років, коли до Грацу прибули ієзуїти, а з ними наступала і в цій, до того євангелічеській, країні контрреформація, непохитний протестант мусів звідти мандрувати. У Празі він знайшов собі посаду найперше, яко помішник великого астронома Тихо Браге, а після смерті його, займав посаду імператорського математика, яка як раз відповідала

його вдачі і залишала йому бажаний спокій аж до р. 1611, коли політичні зворушення змусили його шукати ще другої посади. Часами тільки гнітили його грошові турботи, бо йому невчасно виплачувано з імператорської шкатулки платню, і усе своє життя імператор залишався у нього у значнім боргу, що і дало Кестнерові привід до відомої, але на щастя пересадженої епіграми:

„Ані жодний смертний не підносивсь так високо,
Як піднісся Кеплер, бо він вмер від голодної смерти,
Він вмів тільки тішити духів.

Тому залишався без хліба Кеплер“.

Заходи, закликати його до рідної країни Вюртенбергу, розбилися об його щире одвертість та об інтриги завзятої догматично-засліпленої штутгартської консисторії, для якої несимпатичний був Кеплер за-для його астрономічних „тонкостей, сумнівів і пояснення“, та передовсім за-для його посереднього між лютеранським і реформаторським становища що до „тайної вечері“. Зустрівшись тут з своїми одновірцями, перенісся цей відвертий чоловік до Лінцу, де його євангельськими станами було призначено р. 1614 на посаду краевого математика, і швидко знайшов нагоду знов принести жертву за свої євангелічеські пересвідчення: удруге мусів він тікати перед католицькою контрреформацією. Переходячи з міста до міста, знайшов він притулок в Ульмі аж до того часу, коли йому відомий прихильник астрономії і астрології Валенштайн не дав для спочиву оселю в Сагані. Вмер Кеплер р. 1630 в Регенсбурзі, куди він їздив, щоб перед рейхстагом правити від імператора належну йому суму. Там і поховано цього, так само побожного, як і вільного думкою героя духа. Під час пишного похорону, протестантський пастор Зігмунт Дорауер виголосив надгробну проповідь, узявши за мотив добре вибраний текст: „Щасливі є ті, які чують і зберігають слово Боже“. Кеплер, пише Гюнтер, тримався так, що ані примус, ані спокуса не були в силі на волос відхилити його від стежки, яку йому визначило його сумління.

З короткоподаного життєпису Кеплера, нас тут цікавить найбільше ось що: Кеплер визволився з-під влади римського інквізиційного суду, а це дало йому можливість, мимо всіх нападів, вільно і невпинно займатись своїми дослідями. В євангелічеській Німеччині вже не було

такої церковної інстанції, яка мігла-б розпочати процес проти дослідника природи, ані такого суду, який іменем церкви міг-би засудити здобутки науки. Це був надзвичайно важливий наслідок протестантської боротьби за вільність сумління. Не було вже одноцільної церковної влади, а поодинокі євангелічеські церкви самі принципіально відмовилися від панування над наукою. Змагання між церквою і природничими дослідниками обертається в змагання між теологами і природознавцями і через те переходить в стадію літературної полеміки.

І хоч мігли ще сварливі теологи кидати грубими догматиками у дослідників, чи консисторські інтриги мігли дослідника з одної з численних німецьких держав виперати до другої, але все-ж боротьба набрала цілком иншого характеру. Вона що-раз більш зводилась до дійсно важливих і тяжких питань і проблем.

І тут Кеплер був каменяром і випередив багатьох своїх сучасників. Це випливає зі становища Ісуса до природного досліду і з євангельського поняття, яке сьогодні усяди має признання. Через те Кеплер у дійсности зберіг слово Боже перед тодішнім поширеним надужиттям, коли він підкреслював, „що біблія не є підручником оптики або астрономії“ і „коли ти береш свої докази“, пише він, „з святого письма, що земля непорушно стоїть, то тим самим надуживаєш її для природніх питань. У ній нема збірки наук про оптику, фізику, астрономію, але у ній природні річі трактовано у вищій релігійній змислі, щоб тим показати Божу творчу силу“.

Коли Кеплер цю ясну, розумну точку погляду обстоював перед буквоїдами-теологами свого часу, то він цим здобував, хоч не знаходячи, зрозуміло, в пануючих кругах повного признання, не тільки увільнення науки, але і релігії. Після великого часу реформаторської бурі, настали часи тверезої буквенної служби, як це часто буває, що після великих духових рухів настає упадок. В євангельській церкві настало століття, таке бідне на великі діла і таке багате на дрібничкові суперечки, — століття „завзятої ортодоксії“. Замість духа і життя було покладено уся вагу на гадану „ширу науку“. Замість того, щоб zostавити її вільно розвивати дух біблій, знизили його до „паперяного папи“. Заплутана наука про натхнення, згідно з якою біблія продиктована Богом, зіпхнула євангельську теологію і церков у безконечну і непотрібну боротьбу.

Через те у широких колах було затрачено розуміння вільної терпеливої побожності Кеплера, яка навчила його дивитися по-над різниці партій, та палкого щиро-християнського змагання до правди, яке заставило його скрикнути: „Святим для нас є Лактаній, який сумнівався в тому, що земля є куля, святий Августин, який це визнавав....., але мені ще святіша істина, коли я, при усій пошані до науки церкви, доведу наукою, що земля є куляста і заселена антиподами, є точною у всесвіті та просте серед світил“. Як це характерно для щирости його побожного ума, який змушує його славити: „Отче світла, який у нас збуджує через світ природи бажання світу, ласки, щоби довести нас до світла величності! Дякую Тобі, мій Творцю і Пане, що Ти мене потішив твоїм творінням так, що я зачарований ділом Твоїх рук“.

г) Ньютон.

Того самого року, якого Галілей заплушив навіки свої стомлені очі, в Англії народився чоловік, якого було покликано докінчити розлеглий будинок космогоничного знання, що його розпочали будовою Коперник, Кеплер і Галілей. Ісаак Ньютон (1642—1727) відкрив істотну єдність Кеплеровських законів обертання і Галілейських законів падіння, а тим подав він нам з'ясування сил, які приводять в рух цілий світ. До того часу залишалась ще великою загадкою причина рухів небесних тіл. Фантастичне середньовічне уявлення, що янголи є духами і проповідниками зір, тісно в'язалося з астрологією, яка панувала над цілим середньовіччям, не змінюючись в суті річі і від припущення про існування спеціальних сил, які містяться в самих небесних тілах і які викликають їх рух. Аж Ньютон розв'язав цю проблему, коли він довів, що той самий закон, який керує паданням тіл на землі, також має вагу і для обороту місяця навколо землі та планет навколо сонця. Він звів до чисто математично-фізичних законів ці природні з'явища. Законами атракції і гравітації (притягання і тяготіння) було з'ясовано причину руху небесних тіл і тим довінчено чисто механічне з'ясування всесвіту. Аж тепер міг Шіллер ремствувати в віршу „Боги Греції“:

„Нечула, навіть для чести свого Творця,
Як мертвий удар маятникового годинника,
Наймитом закону тягара служить
Обезбожена природа“.

Але не треба думати, що Ньютон, угрунтовуючи чисто механічний природничий погляд на всесвіт, виключив усяку віру в Бога. Навпаки, Ньютон, так само як і Кеплер, є визначним прикладом того, що віра в Бога і глибока релігійність даються поєднатись з природничим дослідом, який, як на око здається, виключає усяку божу силу. Цілий світогляд Ньютон має під собою глибоко релігійний ґрунт, який ще зміцнюється через його великі, прокладаючі нові шляхи, відкриття. У своїм великім творі, що з'явився на світ р. 1687 під заголовком: „Математичні принципи натуральної філософії“, він з великою енергією розвиває думку про існування особи, яка створила світ і порядкує ним. Він доводить, що як з сліпої конечности не може повстати ніяке існування і зміна, „так само всі простори і часові розпорядки теперішніх річей мусять походити з понять і волі конче існуючої істоти“. До цих космологічних доказів існування Бога додає він, так звані, телеологічні, висновуючи з пляномірности світу про необхідність творця: „Гідне подиву уладження сонця, планет і комет може походити тільки від заходів і панування всемудрої і всемогучої істоти. І коли кожна нерухома зоря є осередком системи, подібної до нашої, то цілість, збудована по одному плану, творить царство одного і того самого пануючого. З цього слідує, що правдивий Бог, є Богом живим, всезнаючим і всемогучим, та що він є величніший та доскональніший над увесь всесвіт. Ясно, що найвищий Бог конче мусить існувати, а в силу цієї конечности існує він геть усяди і кожного часу“.

Отже, ми бачимо також і на цьому великому дослідникові, що думці, яку ми стільки разів чули, ніби релігії, через природнознавче і механічне пояснення всесвіту, яке вічно поступає наперед, гублять під ногами ґрунт, з історичного погляду бракує жодних підстав. При поверховому огляді так мігло-б здатися. Аджеж багато упало таких понять, що їх перед тим уважано за нерозлучні з вірою в Бога, а в дійсности християнську релігію через те було увільнено й очищено від чужих для неї елементів. Як багато новітня наука зробила для релігії, цього ніде не можемо ліпше побачити, як у Канта, цього великого „філософа протестантизму“, значіння якого для новітньої протестантської теології є так само велике, як і для новітньої науки.

б) Кант.

Імануїл Кант, найбільший німецький філософ, сучасник Гете і Шіллера (р. 1724—1804), посунув ще на один основний крок наперед підготовлене Ньютоном механічне з'ясування всесвіту. Ньютон показав, що, як при усіх рухах падіння, так само і при рухах небесних тіл, приймаються три сили, які на себе ділять: притягання (атракція), силу інерції і зовнішній удар. Але звідки цей перший удар? Тут виникло питання, яке потрібувало дальшого пояснення. У творі „Природнича історія небесних тіл і землі“, який з'явився р. 1755, Кант зупинявся над цим питанням. Кант виходив від першого первісного хаотичного стану, яким був заповнений увесь простір сучасної сонячної системи, і від матерії, яка була в ньому розпорошена. З цього початкового хаосу витворилась через атракцію (притягання) велика маса, яка прийшла в круговий рух і яка мусіла витягуватися в напрямі осі крутіння. Ця маса повільно згущувалася в центрі в велике центральне тіло—сонце, що під час оборотів відкидало великі шматки газової або розжареної текучої маси, які у світовім просторі остигали; таким способом утворились планети, а між ними й наша земля.

Ця думка набірала через пізніші дослідження що-раз більшої сили і, коли француз Лаплас на 40 літ пізніше висловив її в поліпшеній формі, набула вона на довгий час значіння Канто-Лапласької теорії повстання світу, в усякому разі вона зробилась для усіх пізніших дослідників підставою їх дослідів в тій царині. І чим завзятійше в новітніх часах почали цю теорію поборювати,*) тим більше вона поширювалася,—а це як раз має вагу для нашого питання,—що спосіб сотворіння світу в суті річі инакше відбувся, як перед тим думано: не за шість днів, а на протязі часу мілійонів літ; не через одноразовий акт творіння, відносно до розказу всемогучого творця зір, рослин та звірів різних видів; не вилився в готовий будинок світу, але через повільно відбувавшийся, згідно природним законам, розвиток. Це була рішуча поворотна точка

*) Льюїс Кельвін, А. Ріттер і передовсім фізик Арменіус у своїм знаменитім творі „Повстання світів“.

для думки про сотворіння світу. Все те, чому ми навчилися в молодості в школі про сотворіння світу на основі біблійних поетично-релігійних переказів, і що пізніше церков, під впливом грецької філософії, догмами устійнила, було, завдяки цій теорії, громадянством одкинуто—досить причин для лопання (тріскання) духів.

Цією теорією було досягнуто розв'язання двох питань: одного—догматичного, про обов'язковість біблійних, вірнійш, старозавітних уявлень про сотворіння, а другого—релігійного, про божеського творця світу. Обидва ці питання слід обговорювати нарізно.

Розв'язання першого питання було вже нами властиво наперед передбачено. Ми його подали в історичнім способі спостереження, якого ми вжили при викладі біблійної історії сотворіння світу. Чисто історичний огляд показав нам, що в біблії, взагалі, нема одноцільного погляду на природу, що про сотворіння світу знаходимо особливо багато різних і між собою суперечних уявлень, та що, взагалі, біблійні природничі описи не мають наукової, а лише релігійну та поетичну мету. З того вже було видно, що уявлення про сотворіння біблії, чи вірнійш, Старого Заповіту не здатні для догматичного усталення і що їх насилується, коли обертають в догматично-наукові принципи по питаннях природознавства.

Але історичне чуття і історичний метод за-для усього середньовіччя були майже цілком чужими. Аж до часів Канта панував, як у філософів, так само і серед протестантських теологів більше або менше суворо догматичний спосіб спостереження. Правда, що вже Лютер проклав путь для історичного розуміння і релігійного трактування біблійних писань. Адже Лютер, який спірався на біблію і почував себе звязаним у релігійних справах її одиноким авторітетом, дуже мало вважав складений в 4 столітті по Хр. канон біблійних питань за остаточний для всіх, на завше обов'язковий і полишав собі як можна більше вільності в розпізнаванні того, що в біблії належить уважати за дійсно об'явлене Богом слово, а що ні. Відома річ, як вільнодумно і гостро висловлювався Лютер про окремі біблійні твори. Лист Якова називав він—хоч не слушно—„солом'яним писанням“, лист Юди і два листи Петра—„непотрібними писаннями“; висловлюючись про об'явлення Івана, заявляє, що він не може визнати їх за написані святим духом, а

Цвінґлі називає їх „не біблійними“. Лютер хотів остільки визнавати біблійні писання за Боже слово, поскільки вони „відносилися до Христа“, та поскільки вони згоджувались з духом Христа, і поскільки власна совість його відчувала цю згоду.

Через те витворилася точка погляду, яка консеквентно провадила до розриву з догматичним вузьким розумінням і яка мусіла допровадити знання до історично-релігійного способу спостережень. Через те віднав-би конфлікт з новітніми відкриттями природознавства. Але як самі реформатори не витягнули з тієї точки повної консеквенції— для того бракувало освітньому рівню того часу історичних передумов,— то внали євангельські теологи пізніших часів, особливо в 17 столітті, віці суворої ортодоксії, у догматичний спосіб спостереження.

Історично це було зрозуміло. Отже було змушено протиставити ново-здобутому становищу католицької церковної науки виразно формульовану євангельсько-церковну догматику. Дальше було примушено всемогучому церковному авторитетові протиставити інший вищий авторитет. Такий авторитет було знайдено в біблій, яку, яко непохильний підручник, тепер, само собою розуміється, через згадану уже раз науку словесного натхнення, пильнували довести і запевнити у всіх її частинах, у всіх її словах. У цій притягнутій, вимушеній науці, що обертала біблію в догму, чужу для неї самої, знайшов собі ґрунт новий конфлікт. Цим звязали собі руки й попадали в що-раз тяжче становище відносно відкрить природничих наук. Через використання чисто штучних і остроумних, гармонізуючих заходів, ледве встигали привести біблійні уявлення про сотворіння світу, які між собою і так не погоджувались, до згоди з новими відкриттями; наприклад, спираючись на слова псалму: „тисячу літ для тебе є одним днем“, приймали шість днів творіння за періоди творчості.

І так особистого папу замінено на „паперового“, а на місце живої євангельської віри поставлено авторитети. Замість того, щоб дальше виховувати реформаторську думку, її повернули назад на католицьку стежку, на шкоду не так для науки, що не зважаючи на церковну реакцію поступила наперед, як для євангельської церкви і самого релігійного поступу. Але неєвангелічність і незгідність цієї задубілої ортодоксії давалося тим більш відчувати, чим більш з одного боку при-

родознавство набірало певности, а з другого боку, чим більш історично-критичний метод від середини 18 століття здобував собі панування в теології, і через те і зростав вплив на історичні зв'язки. Вже пієтизм Шпенера († 1705) і А. І. Франке, які покладали більше ваги на побожне життя, ніж на правдиву науку, повернув до євангельсько-реформаторських стезок. Але з правовірним догматизмом цілковито порвав раціоналізм. Раціоналізм, який від половини 18 ст. дістав у євангельській теології пануючий напрям, хотів християнську релігію, зглядаю її науку, погодити з чоловічим розумом. Він відкинув догму натхнення і через те міг безболізно визнавати висліди новітньої науки, бо він вже не держався мертвої літери, лише релігійного духу біблії.

Тут не можна докладніше обговорити, яким саме способом це мудре і зарівно справедливе (як для релігії Христа, так і для науки), становище ще досі не змігло здобути собі визнання. Досить того, що „нова ортодоксія“ заступила в середині 19 століття місце раціоналізму. Ця, правда злагіднена пієтичними впливами, ортодоксія все-ж положливо відгородилась від сучасної природничої і історичної науки і держалася міцно літери письма і тим побільшила прірву між релігією і природничими науками настільки, що багатьом сучасникам вони ввижались двома величинами, які ніколи не дадуть себе поєднати. Певно, почавши від Канта і Шлейєрмахера, не бракувало вільних і побожних людей, які хотіли зарівняти цю прірву і віддати науці усе їй належне; так зв., ліберальна або сучасна теологія здобула собі від половини 19 століття в науковій теології безперечно провідне, пануюче становище, але вона ще й досі не змігла цілком опанувати організовану церкву. І як раз навпаки, цей вільний теологічний напрям, що у своїм теологічним способі думання передовсім прилучався до Канта, зробив на нову правовірність такий великий вплив, що вона зараз, в особі усіх своїх заступників, аж до придворного проповідника Штекера, піднеслася по-над догму вербального натхнення, визнала байками складові частини біблії і більш або менш ясно зріклася розвивати у біблії природознавчу науку. Чи триватиме і як довго ще триватиме конфлікт, це побачимо. Тут треба тільки сконстатувати найперше і найважніше, а саме—що ортодоксальний напрям у своїх головних припущеннях, з яких походив його опір новим відкриттям, сам відступив,

вагаючись витягнути від них консеквенції. Для прикладу вистарчить вказати на писання суворого і дуже ортодоксального д-ра Е. Денверта *) і проповіді Грайвальдського професора теології Еттлі. Еттлі, визнаний проповідник церковної ортодоксії, у своїй книжці: „Боротьба за біблію і Вавилон“, погоджується, що перекази про сотворення Старого Заповіту походять з наївного погляду на природу і не можуть походити від прямої Божої об'яви в старовиннім змислі; крім того він визнає, що „зобов'язати дослід держатися де-яких біблійних уявлень відносно сотворіння світу, є остільки незрозумілою, оскільки й безглуздою річчю, бо самий процес творення подано у двох переказах, і у де-яких місцях Старого Заповіту він викладений цілком инакше, ніж на початку. Отже, полишимо без жодних застережень науці те, що до неї належить, і тим виготовимо для найнепотрібнішого змагання між дослідом природи і вірою вже давно заслужений кінець, бо він не приніс ані тому, ані тій жодної користі, а лише витворив клубок непорозумінь і порушень меж. Але віддаймо і Богові те, що є Боже: Світ є твором всемогучої волі Бога, яка безнастанно носить над ним, як його життєвий закон—це говорить нам перша сторінка біблії і при тому зостанемося, мимо усіх сучасних гіпотез (треба розуміти, мабуть, усіх матеріялістичних теорій), які, правда, іменуються природознавством, але які, по правді, є лише у новій формі старовинною природничою філософією і до того злою“.

Тому догматичне питання про обов'язковість природничих понять для наукового природознавства можна уважати, що найменше, zasadничо вирішеним, хоч не треба ховати того, що становище Еттлі не всюди визнають ще в ортодоксальних церковних колах, і що в цих колах не найшли в собі відваги витягнути повні консеквенції з цього знання і передовсім для шкільної науки. Це завше знаходиться, наприклад, в фантастичних, але цікаво написаних книжках Бетекса, який змагається вихнути новітні відкриття до прокрустового ложа біблійних природничих поглядів, що мають серед церковно-консервативних світських кол численних прихильників. Але все-ж таки треба зазначити, що і

*) Біблія і природничі науки, та Христос і природничі науки.

консервативно настроєна євангельська теологія приходить що-раз більше також до погляду, що тільки шкодою для релігії Христа, були, обтяжуючі її цілі століття, природничі погляди і перекази давноминулих часів. Новітні природничі і історичні науки вилинули визвольні і очищуюче на релігійний розвиток, і тут що-раз більше справджується правдивість Гетівських слів: „Я є переконаний, що біблія стане кращою, коли буде зрозумілішою“, с. т. коли на неї будемо дивитися в її історичнім звязку. Отже, цей історичний погляд дозволяє пізнавати в повній вартості релігійно-моральне зерно біблії, не зважаючи на те, що навколо цього зерна обвинуто багато зів'явших від часу байок і помилок.

Більш глибокосяглим і істотнішим як те, про що ми порушили, є релігійне питання про Божеського ініціатора і творця світу. Як мало зачіпає християнську віру признання або заперечення старозаповітних переказів про сотворіння світу, так мало можливо коли-небудь йому зріктися віри в Єдиного Бога-Творця. Тепер повстає питання, чи ця віра захитана новітніми відкриттями. Великі дослідники і винахідники від Коперника аж до Ньютона, як ми бачили, це заперечують і, навпаки, проголошують, що через новітні погляди на світ вони зміцнилися в своїй вірі у Бога-Творця. Аж до новітніх часів можна навести численні подібні голоси дослідників, які устами славного хеміка Й. Ф. Лібіха проголошують: „Знання природи є дорогою для подиву перед творцем“, або великого геолога Х. Лієля: „В якім-би ми напрямі не провадили своїх дослідів, усюди відкриваємо найяскравіші докази однієї творчої інтелігенції, або її предбачення, могутности та мудрости“. Коли знов інші висловлюються разом з Ляпласом про віру в одного Бога: „Я не потребую цієї гіпотези“, але при тім треба додати словами того-ж дослідника: „того що ми знаємо, є мало, а того, чого ми не знаємо, є багато“.

По суті річі Кант дає иншу відповідь на це питання. І хоч Кантова відповідь спірається менш на засадах природознавства, а більш на філософичній теорії пізнання, все-ж таки вона має для нашого питання більшу вагу, бо вона визначила напрямок новітньої протестантської теології.*

У своїм славнозвісним творі — „Критика чистого розуму“ — Кант досліджує межі можливості людського пізнання і приходять до висновку, що людського пізнання не вистарчає на те, щоби питання про існування Бога і сотворіння світу мігло бути ним вирішено в притакующий або заперечуючий спосіб. Дається, говорить він, довести з докладною суворістю, що причини повстання світу належить не тільки шукати в природничих законах, але також і у вільнім творчім діланню, і що є частиною або причиною світу попросту необхідна істота — Бог, Творець. Але ж і з такою самою суворістю дається довести і протилежне: у повстанні світу нема вільності, все відбувається лише після законів природи, і непотрібно існування ані в середині, ані по-за світом жодної істоти. Угрунтування одного твердження має таку саму силу, як і другого. Як же розв'язати це внутрішнє змагання чистого розуму? Кант дає таку розв'язку. Серед прояв світу може мати вартість останнє твердження, і чистий розум мусить свій дослід так уладити серед прояв світу неначе-б це твердження єдине мало слухність. Але того твердження не порушує, що по-за світом змислів існує всемогуча і всемудра його причина і змагання до вільності. Цієї можливості і уявлення світової причини цілком вистарчає, на думку Канта, щоб підтримати віру в Бога та моральність.

Особливо досліджує Кант виставлені філософами і теологами докази існування Бога: теологічний доказ, який з спостереженої пляномірності світа виводить істоту, котра надала йому ту пляномірність; космолгічний — який виводить існування світу від його автора і онтологічний — який хоче висувати з ідеї Бога про існування Бога. Кант тут показує, що ті „докази“ так само мало є доказами в строго науковім змислі, як і їх противокази. Але Божа ідея задержує свою вагу. Бо хоч існування Бога не дається довести, але через це ще не можна його заперечувати. А коли взяти під увагу практичні мотиви, які промовляють за визнання найвищої істоти, то розум буде обов'язаний приєднатися до партії і йти за тими основами. Бо правдиве і конечно не є тільки те, що є умовою змислового досвіду, але також і те, що є умовою моральності. Звідси приходять Кант до позитивного твердження про існування просто конечної істоти, виводячи віру в Бога яко вимогу (по-

стулять) чистого практичного розуму. Єдино можливим і, на думку Канта, цілком вистарчаючим доказом існування Бога є—моральний. З царини розуму і науки взято рішення думки про Бога і передано до моральної свідомості згідно віри, але підкреслює, що в такий спосіб здобута певність не є меншою від знання. Це лежить в напрямку Кантівської думки, коли сказав одного разу Паскаль: „Серце має такі мотиви, що їх не знає розум“, але які розум повинен визнати, бо „кого я люблю, того і буду любити, хоч-би десять раз було доведено мені протилежне“. І так само Христос показує дорогу, яка певно одна веде до Бога, до чистоти серця, до поготівлі чинити Божу волю,—одним словом віра в Бога не є предметом знання, але сумління і бажання.

Оглянемо коротенько найважніше для нашого питання з Кантівського досліду: з спостереження природи не можна собі виробити думки про Бога. Наука про природу, с.-т. про зовнішній світ, який дається себе відчувати зміслами, може і мусить бути у певнім зміслі атеїстичною; вона може і мусить свої досліди так уладити, щоби не брати на поміч думку про Бога. Вона не може ані визнати, ані заперечити віри в причину світу і в божу творчу волю. Вчинивши одне або друге, завинилася-би в порушення меж і пробувала-б розв'язати питання, яке тільки може бути вирішене світом моральної вартости. „В тому“,—говорить філософ Курт Лясвіц,—„є релігія запевнена мимо усіх доказів“. Коли Кант знищив теоретичні докази існування Бога, знищив він теж раз на завше можливість довести щось протилежне існуванню Бога. Від того часу обидві—віра і наука—стали вільні.

Полишається ще коротко оповісти, як науковий світ зустрів думки Канта. В колах філософів, а передовсім протестантських теологів, привітали становище Канта яко увільнююче. „Кант підніс головну думку реформації“,—пише один протестантський теолог,—„до філософичного принципу і через те заслужив собі назву „філософа протестантизму“: не спекуляція, лише моральна воля і ділання провадять до пізнання Бога“. Можна сказати, що зараз становище Канта знайшло досить загальне признание в науковім світі.—Звичайно, і голоснішим ставав опір. Знов і знов з одного боку матеріалізм аж до Гекеля змагався в супереч Канта логично і науково захитати віру в Бога. До

цього ми повернемося в найближчій розділі. З другого боку не лише католицькі теологи і частина евангельських, — між ними такі визначні філософи як Гегель і Шеллінг, — трималися тієї думки, що існування Бога дається науково і логично довести, але й дослідники природи уважали ідею Бога кінцевою для пояснення остаточних причин усіх річей. Так, відомий кізьський ботанік Райнке, який у своїй поважній творі „Світ як чин“, шляхом природничого наукового досліду, дійшов до позитивної релігійної віри в Бога. Подібно-ж висловився на зібранні дослідників природи в Бреславі р. 1904 професор Кроне у своїй викладі про „Електрони і науку проміннів“: „Первісною основою всесвіту є одинока, вічна, не піддаючися розсліду сила, яка сама в собі є закон, і яка живе в кожній точці. Поняття цієї сили покривається з поняттям Бога. Спільне поняття цієї сили є, як тільки можливо представити собі, найбільша доскональність свідомости, планомірности, ладу, доброти і справедливости“. Ще далі в напрямку Кантівських думок висловлюється Ляденбург у своїй відомій викладі „Про вплив природничих наук на світогляд“: „Тому, що ми не знаємо, звідки беруть свій початок пануючі над світом закони, і тому, що останні не дають жодного пояснення повстанню світу, то ми цілком маємо право уявляти собі творця світа—всемогучого Бога, хоч він після сотворіння світу вже не може стояти по-над законами. Ми мусимо собі тепер його уявляти, яко втілення тих законів“. Не погоджується з філософичного, науково-природного і теологічного боку погляд в цих словах на несучасне поняття сотворіння світу, яко одноразового акту, з ідеєю вічно триваючого розвитку. „Є помилкою“, — пише теолог Вендланд, — „обмежувати чин Бога першим початком всіх річей. Бог є вічно творючий. Він не творить сьогодні інакше, як перед мільйонами літ. Коли є певним, що сотворіння існуючого світу тривало мільйони літ (і ще триває), то ясна річ, як нерозважно переносити поняття творіння на перший початок світу“. А з огляду на відносини Бога до природничих сил і законів, він-же пише: „Бог ділає все за поміччу природничих сил і природничих законів; результат їх спільного ділання стає відомим обдареному розумом чоловікові, яко Божа творча діяльність“. У тім зміслі висловлювався і Гете:

„Що це за Бог, що тільки ділає на вні,
 Що все навколо пальця літати заставляє!
 Йому належить світ внутрі порушити,
 Природу в собі, себе в природі захвати,
 Так щоб все, що у ній живе, снує, існує,
 Не почувало ані Його сили, ані Його духу!“

Тому теж помилкою буде відносити сотворіння світу лише до матеріальної підстави. Кінцева мета творіння, оскільки ми можемо його зрозуміти, є вироблення яєних моральних особистостей. Бога треба розуміти, як духа добра, що носиться над світом. В історії духа людськості ділає даліше постійно Бог через особистості, які віддають свої найкращі сили службі доброї справи. Бог творить за їх помічку (пор. I Кор. 3,9: „Ми є Божі співробітники“). Тому полягає тут—ми вернемося до нашої вихідної точки—властивий корінь і сила віри в Божу творчість. В першу чергу не через спостереження природи, але з самої людської душі дістаємо ми цю віру. Як глибоко зрозумів Рюкерт тут правдиву християнську віру, наново відкриту Кантом, коли він співав:

„Великий астроном мовить: „ую небесну ниву
 Оглядів і не знайшов і сліду Бога!“
 Чи-ж не правду він сказав? В плямах сонця, місяця,
 У зорянім небі там він Бога ніяк не знайде.
 Хто хоче там Бога знайти, мусить його з собою принести.
 Тільки коли він живе в тобі, побачиш його і в річах“.

V. Боротьба за світогляд в новітніх часах. Бог і людська душа. Шлях до мирного поділу і усамотіння обох царин.

„Що pomoже чоловікові, коли він здобуде цілий світ, та заподіє шкоду для своєї душі“.

Гіусе.

I. Шлейсмахер.

Велике значіння для дальшого висвітлення відношень між релігією і природничими науками мало те, що одночасно з поновленням

через Канта та його послідовників філософії, сталася теж корінна реформа на царині теології. Вона виходила від людей, які цілком перейнялися духом новіших часів. Пригадаймо собі лише Гердера (1744—1803), який, як домовий священик, поет і філософ, працював разом з Гете і Шіллером у Ваймарі: Гердер був перший, який почав навчати, що історія є розвиток від нижчих до вищих форм, а також почав розбірати релігію з погляду історичного розвитку і через те скинув з себе пута традиції і догми.

Чи не доводиться помянути в зв'язку з цим теж імена Гете і Шіллера? Обидва вони з свого боку приклали праці до самоувільнення релігійної думки і чуття *).

Але по-над усіх інших піднесся значінням для з'ясування питання, яке нас зайняло, Даніель Шлейермахер (1768—1834). Шлейермахер, великий духом проповідник берлинської церкви св. Трійці, чоловік узброєний рівночасно як найбільшою думкою, так і даром найгострійшого розуму (якого шанують ще і вині в загальній історії німецького народу), стояв обома ногами в бурхливому потоці свого часу і разом з тим бачив своє життєве завдання—приготовити новий ґрунт для християнської побожності, незалежно від мінливих обставин часу. Він знов повернувся до основи: „чим властиво є релігія?“ Чи вона є знання річей надрозумових? Це була фатальна помилка середньовічної теології і євангельської ортодоксальності (буквотства). Кант в значній мірі спричинився до усунення цієї помилки. Або релігія в суті є моральне ділання, яке доконується завдяки дійсному існуванню Бога. Так би мігло здаватися після Канта. Шлейермахер дивився глибше. Релігія в остаточній основі є щось инше. Релігія має свої коріння в чутті, в чутті глибокої пошани і побожності до вічного і безконечного, просто в почутті нашої залежності від вічного, від Бога. Як для пізнання і морального ділання, так поруч з ним і для релігії, Шлейермахер забезпечує власну вільну область серед людського духовного життя, яка не повинна бути занедбана. Бо людська істота розвивається не лише на те, щоб чоловік намагався охопити світ своїм розумом і будувати його по своєму бажанню.

*) Карль Сель. Релігія наших класиків. Тібінген 1904.

Він має також і чуття, а в чутті переживає він чарівне буття, світ, загаль, безконечність, вічність.

І коли він усім тим внутрішньо буде захоплений, перенятий та зворушений побожністю і почуттям глибокої пошани, то лише тоді надає він своєму духові глибини і наповнює змістом. Лише в тому чисто людське викінчується в спосіб, коли чоловік внутрішньо виходить на чистоту з собою та світом, який його оточує, та коли перестав почувати його початок та кінець. Релігія є особисте внутрішнє життя і переживання:

„В наших грудях стремління хвилює
За вищим, за чистим, за незнаним,
І вдячність на обличчі те малює,
Що ми гадаєм, що є вічним незнаним,
А назва ця:—бути побожним“.

Цими Гетівськими словами передано де-що з того, що Шлейермахер відкрив, як найглибшу суть релігії. Безпосередньо ясною річчю є, що так понятя релігія, при такому розв'язанню відносин між нею та науковим пізнанням світу,—ніби вона є власна сила,—навіть чи зможе коли ще прийти до конфлікту з природничими науками, які не поширюються по-за областю, що є для них властива.

Як що і в 19 столітті ще треба було зводити численні спори між обома областями, то це належить до певних течій як в обсязі релігійного, так і наукового життя, яким ми далі й присвяtimo нашу увагу.

2. Матеріалізм.

„Чоловік є машина“.

Ля Метрі.

Коли німецький ідеалізм Канта, Гете, Шлейермахера і всіх інших наступників і співробітників ладний був пізнати релігію і науку у їх властивій суті й обидві ці області знову укріпити, прийшов до нас з Франції цілком инакший світогляд: матеріалізм, який викликав нову завзяту боротьбу за основні питання життя. Цей матеріалізм завдався цілковито розсіяти релігійні основні ідеї, Бога і

душу, а саму релігію виказати пустим маревом. Одно що ділає є матерія. Душа і духове життя є лише наслідки чисто матеріяльних механічних подій: „Чоловік є, чим він є“. Тут повстала противорічність, яку не можна було перейти. Матеріалізм не уставав доводити, що природничі науки поконали християнську релігію, а вона в свою чергу і з повним правом побачила в матеріалізмі свого смертельного ворога.

Але-ж чим дійсно виявлялась у тій супротивності — супротивність між релігією і природничими науками? На це питання безумовно треба відповісти негативно. Матеріалізм і природничі науки не є цілком ідентичні величини, так що прийняття або відхилення матеріалістичного світогляду не торкається в дійсності природничо-наукової праці в суті. Взаємини між ними відомі. Матеріалізм в дійсності завдячує своє походження передовсім відродженню природничих наук. Він намагається оперти престарі філософичні догми на вислідах новітніх природничих дослідів, а з другої сторони, цю роботу природничих наук підчинити цій догмі, звести повітню природничу науку до своєїрідної натуралістичної, — проба, яку оцінивши історично, належить уважати не инакше, як за реакційну.

Коли ми тепер почнемо розглядати розвиток матеріалізму у його становищі боротьби проти розповсюдженої релігії (оскільки це є потрібним для з'ясування нашого питання), то нашою хнемося на спостереження, яке є в силі з'ясувати неправдивість нашого погляду що до абсолютної протилежності їх обох. Кинувши оком на історію, побачимо, що матеріалізм і поважна християнська релігійність ні в якому разі не потребують обов'язкового виключення одної другою.

Адже-ж жодна з філософських шкіл Греції не була більш релігійна і не вчилася більше про уповання на Бога, ніж як раз визначна матеріалістична школа стоїків. І навіть серед строго віруючих церковних отців находимо ми людей з матеріалістичним способом думання, як Тертуліян, на думку якого все дійсне є тілесне і матеріальне, — так само душа і навіть Бог, — і цей погляд зовсім не спричинився до зменшення величності Бога в його очах. Також і англійські матеріалісти 18 століття едали свій матеріалістичний погляд з вірою, почасти строго правесірною. Так і лікарь Давід Гартлей строго додержується авторитету біблії що до чудес і позагробного життя.

Так само і Прістлей боронить проти скептика Юма віру в Бога і християнство, трохи в змислі німецького націоналізму, з виразним стремлінням приєднати (шляхом очищення християнської релігії від забобонів), ті душі, які від неї як раз через те відпали. Допіру лише у французів (18 століття) розвивається матеріялізм що до погляду на світ, консеквентно відкидаючи віру в Бога і супрематію (верховенство), а відтак в 19 столітті у німців приймає таку визначну форму, що тут матеріялізм і атеїзм зробилися майже тими самими поняттями. Тепер ця французько-німецька характерність (відзнака) філософичного матеріялізму, яка ще тепер лежить основою світогляду серед широких кругів, і яка так однодушно відкинена науковими філософичними кругами, буде предметом нашої уваги.

Провідною працею в зазначеному напрямкові був твір французького лікаря Ля Метрі, що з'явився 1748 р. під символістичним заголовком „L'homme machine,—Чоловік-машина.“ Чоловік не є нічим іншим як гарно уладжена машина, думання є тільки вислідком тілесної організації, душа є частиною тіла, яка думає і яка умірає разом зі смертю тіла. З тих тверджень виводить Ла Метрі висновки що-до моралі та релігії: уживай хвили, доки жарт життя не скінчиться, тому що чоловік є тільки тілесні бажання, з залежною від волі людини різницею між чисто розумовими і тілесно-духовими бажаннями. Істнування найвищої істоти він поки-що не зазначає, щоби відтак при кінці книжки обґрунтувати гадку, що світ ніколи не буде щасливий, коли він не буде атеїстичним, і коли атеїзм не вирве землі з-під ніг всіх релігій.

Дальший розвиток тих гадок і огляд цілого матеріялістичного світогляду дає книжка барона Гольбаха, яка появилася в 1770 р. під заголовком: „Система природи“. Переконалий у святій місії невіри, Гольбах береться усунути і самі поняття Бога, духа, вільности, безсмертности, бо в атеїзмі полягає щастя людськості. Фатальна помилка лежить в понятті чоловічого і Божого духу. Всі т. зв. духові чинности є тільки функціями (діланьям) мозку. Чоловік не є вільний, так само як і природні тіла; він є нічим іншим як тільки страдальним (пасивним) струментом в руці сліпої природної необхідности. Природа є діяльна, сама собі надаюча руху цілість, безконе-

ний ланцюг причин і наслідків, без якої-небудь мети і призначення. Чеснота є умілість зробитися щасливим щастям інших.

Це є короткі основні думки французького матеріалізму, думки, які витекли не лише чисто теоретично науковими міркуваннями, але так само були цілим радикальним, політичним, основним настроєм на передодні великої французької революції, як і находили надзвичайно вдячний і родючий ґрунт в загальнім настрої тодішньої Франції. Однак матеріалізм у тих часах виявляв свою притягаючу силу на великі маси лише там, де поширені культурні форми стратили свою повну правду і значною частиною людей вважалися за тираничний тягар. Ті самі оточення, які відкривали шляхи для матеріалізму у Франції, цілковито замкнули йому браму в країні поетів і філософів. У часи, коли великі вімецькі герої духа: Лессінг і Гердер, Гете і Шіллер панували над думками німецького народу, наука, що чоловік є машина, не могла jinakше бути прийнятою, як зі сміхом та глузуванням. Матеріалізм не був жодним світоглядом для часу бурно розквітуючого духового життя, яким відзначається в Німеччині перелом 18 і 19 століття. Для настрою, з яким здивали французький радикалізм, характерним є осуд Гете, який „систему природи“ Гольбаха означає сірою, дивною, мертвлячою, як дійсну квінтесенцію старечі, безсмыслности і навіть недосмыслности“. „Як пусто і порожньо“,— пише він,— „було для нас у тій сумній атеїстичній півночі, у якій земля зі своїм творінням, небо зі всіма своїми зорями—зникли.“^{*)}

Але по суті ще гостріше виявився опір німецької філософії в нещадній критиці, яку Кант розпочав. Кант, який знищив увесь догматизм в науковім житті—односторонність же і догматизм у всіх часах є характеристичним знаком матеріалістичного способу думання—став скелею, об яку мусів розбитися світогляд Ла Метрі, Гольбаха та ин. Йому та впливові його духу треба завдячувати, що матеріалізм, після осуду Кюльпа, стратив нині весь кредит у філософських кругах. *)

*) Філософичні і природно-наукові основи, які роблять матеріалізм науково-неможливим, викладено у Кюльпа: „Філософія сучасности“ (з природи і духового світу, т. 41). Ми мусімо тут задовольнитися тією вказівкою.

Послідньою обставиною, яка привела до упадку матеріалізм у Німеччині, було те, що християнська релігія у протестантській Німеччині мала змогу вкорінитися в інший спосіб—як в католицькій Франції, і що в той-же час, під проводом великих теологів і філософів—Гердера та Шлейєрмахера, протестантська теологія докінчила очищуючого процесу, який увільнив її від перестарілих утруджень і довів її до співзвучности (згоди) з вислідами історичних і природничих наук.

Основи-ж, які допомогли матеріалізму значно поширитися в Німеччині протягом 19 століття, були такі. Після гадки фр. А. Лянге, для історії німецького матеріалізму рішуче значіння мали французька липнева революція з 1830 року і запалене через неї радикально-демократичне стремління серед німецького міщанства, яке почало вбачати у Франції взірцеву країну новітніх часів, а в радикально-заперечуючій душі матеріалізму бачило помічну силу проти реакційних настроїв, які що-раз більше поширювалися в німецьких країнах. Цьому допомогло ще і знесилення філософичного духу, занепад німецької філософії, яка від часів Гегеля знов згубилася в метафізичних сумерках безплідної спекуляції і через це, що-раз більше, втрачала вплив на духове життя. На царині-ж літератури Шіллерівський ідеалізм було усунено смілим веселячим духом Гейнівської музи. Від 1830 р. Гейніх Гейне з Парижу опанував смаком одної частини німецької публіки. Цілком зрозуміло, що новим стермлінням прийшов на поміч величній поступ природничих наук, а передовсім дарвінізм. Але не можна запевняти, що саме в цій області належить шукати життєвого ґрунту для нових матеріалістичних стремлінь. Особливо дарвінізм (це треба тут замітити) не має з матеріалізмом нічого спільного, так само, як і з іншими системами, бо і сам Дарвін тако-ж був його противником.

Предтечами німецького матеріалізму можна уважати Д. Фр. Штрауса і Л. Файєрбаха, які, що найменше, підготовляли для нього ґрунт, як у критиці, так і в заперечуванні християнства. Але властивими представниками матеріалістичного світогляду були Фогт, Молешот і Бюхнер.

Карл Фогт, який виступив у 1854 р. на зібранні дослідників природи у Гетінгені проти зауваження Рудольфа Вагнера що до імма-

теріяльної душі, викликав своїм письмом: „Сліпа віра і наука“—довголітню суперечку учених. Яков Моєшот у своїм творі „Круг життя“ виступав проти „Хемичних листів“ великого хемика Лібіга за їх оборону віри в Бога. Нарешті Люїс Бюхнер, що зумів передати легко і цікаво нові ідеї широкій публіці в своїм творі „Сила і матерія“, хоть з наукового погляду написанім поверховно і навіть для вченого недостойно, спричинився до пониження думки і чуття широких кругів.

Послідній оборонець матеріялістичного руху є енсський зоолог і природничий професор Ернест Гекель, який зробив величезний вплив передовсім своєю книжечкою: „Світова загадка“, яка появилася перший раз 1899 р. і протягом одного року розійшлася більше як в 100.000 примірників. Правда, Гекель відкидає для своєї „моністичної“ філософії ознаку матеріялізму, але його система світогляду, яка складається через з'єднання різнородних, а почасти і суперечних між собою природничих, історичних, релігійних і філософських міркувань, завдяки своїй неясности може викликати сумнів. Бо коли він те, що ми називаємо чуттям, означає заплутаною (незрозумілою) діяльністю мозку, а душу колективним (збірним) поняттям для суми функцій мозку, той мозок, в протилежність до цього, припадково стає як-би найважливішим органом духовного життя. „Консеквентне думання є прикметою, яку не дарма у нього шукається,“—пише філософ Адікес. *) В основу, як це вказує Адікес, полягають старі думки матеріялізму, які Гекель старається в новій одежі привести до згоди з вислідами природничих наук і намагається збудувати нову моністичну науку релігії і обичаїв, яка рішуче ухилиє християнство. Наче з запалом віри фундатора релігії мостить собі Гекель дорогу серед різних перепон розуму і розв'язує дарунком багатой фантазії загадку, яку протиставить скромній науці—*„ignoramus, ignorabimus“*—„не знаємо і не будемо знати.“ Виливаючи на голову своїх противників з теологічного, філософичного і природничого табору їдкий глум і болючу зневагу, Гекель малює фарбами пророка будучність, коли людство, увільнене через пояснююче світло монізму від всіх забобонів, шукатиме підтримки в акваріях і тераріях,

*) „Кант проти Гекеля“. За розвиткові гадки проти природничого догматизму. Берлін, 1906.

які заміняють церкви. Не дивно, що Гегель найшов душевний прийом серед публіки, яка не звикла до філософичної і наукової думки, а ще менш дивно, що йому, при повному визнанні його заслуг у рамках його фахової науки, було протиставлено, як і треба було думати, найгострішу одсіч не тільки з боку теологів, але також і філософів і значної кількості дослідників природи.

Всі суперечки з приводу „Світової загадки“ мають в собі щось незрозуміле передовсім через те, що проблема (питання), яка повстала між релігією й природничими науками, завдяки їм більш заплуталася, ніж вияснилася. З тим більшим вдовolenням ми можемо показати на найважливіші твори^{*)}, які дотикаються нашого питання, що боротьба за „Світову загадку“ в кінцевій основі лежить на чисто філософичній царині.

Найважливіші для нашої теми твори до цього спору розберемо у слідуєчому розділі.

3. Боротьба за основні релігійні ідеї.

„Яку хто собі вибере філософію, залежить від того, яким він є чоловіком.“

Фіште.

а) Знання і віра.

Матеріалізм обстоє таке розуміння світу і його першої основи, яке виключає кінечність релігійної віри. Тут знання, там віра. Матеріаліст-же продовжив-би: „Тут світло, там тьма.“ Без сумніву, те, що різнить природничі науки від релігії, влучно висловлюється формулою „знання і віра“. Якого роду ця різниця при сучасному становищі обосторонньої дискусії, ми і розглянемо зараз.

*) Фр. Паульзен, *Philosophia militaris* проти матеріалізму і клерикалізму; И. Бауман, Гегелева світова загадка; Денерт, Правда про Ернеста Гегеля, згідна думкам його товаришів-дахівців; Фр. Льюфс: *Анти-Гегель*; Шмідт, Боротьба за світову загадку (за Гегелем); пор. теж Кюльпе, Сучасна філософія, ст. 36 і сл.

Що до матеріалізму виразно вказую на славетну „Історію матеріалізму“ Ф. А. Лянге.

В 1872 р. відомий берлінський дослідник природи Дю Боа-Раймонд виголосив перед зібранням німецьких природників і лікарів виклад „про границі пізнання природи“, виклад, який викликав багато суперечок і який можна прийняти за програм новітнього природознавства. Дю Боа-Раймонд спирається на твердження, яке, починаючи від Канта, вважається за непорушну правду, що природничо-наукове пізнання має до діла виключно з тим світом явищ, який доступний для розуміння: „Пізнання природи є зведення всіх змін в тілеснім світі до руху атомів“, або „розв'язання природничих подій через механіку атомів“. Коли-б ми мігли всі зміни в тілеснім світі звести до руху атомів, тим самим всесвітня загадка була-б природничо-науково з'ясована. Як далеко це можливо? Коли ми припустим, що для де-якої малої хвилини часу наш розум знає становище і рух всіх атомів у всесвіті, то він мав-би можливість висувати з цього, керуючись лише законами механіки, усю минулість і майбутність.

Але, не зважаючи на те, що тим самим людський розум був-би поставлений перед зрозумілою (хоча ніколи не досяжною) метою, мусів-би цей розум зупинитися перед двома загадками: Раз, що і для нього залишилася-б нез'ясованою суть матерії і сили, він не міг-би зрозуміти навіть самих атомів. По друге-ж, що він не був-би здібним пояснити з атомів і їх рухів навіть найменший прояв свідомості.

„Наше пізнання природи обмежено двома межами, які йому віковично ставить з одного боку нездатність зрозуміти матерію і силу, а з другого—нездатність вивести з матеріяльних умов духові процеси. В цих межах дослідник природи є пан і майстер... по-за ці межі він ніколи не міг і не зможе вийти.“

Ці думки згаданий дослідник 18 літ пізніше далі розвинув і боролив у своїм викладі „про сім загадок світу“. ¹⁾ Він називає тут сім загадкових питань, на які наука сьогодні не може дати відповіді, а почасти і ніколи не зможе дати: 1) Суть матерії і сили. 2) Походження руху. 3) Перше повстання життя. 4) Доцільність в улагодженні

*) Обидва виклади появились в примітках в однім томі у Байта і К^о, Минск, 9 видання.

природи. 5) Повстання простого зміслового вражіння. 6) Логичність думання і тісно звязаний з ним початок мови. 7) Питання незалежності волі.

З тих питань, які є неприступні до пізнання, уважає Дю Буа-Раймонд 3, 4 і 6 за проблеми, які в будучині дадуться розв'язати, вірючи в той-же час в безсумніність своїх доводів відносно того, що решта питань трансцендентні“ (належать до иншого світу) і полишаться на всі часи без відповіді для людського духу, який стремить все пізнати. Тут поставлено для пізнання непереходимі межі. До першої основи всіх річей не може дійти наука. Чи може до цього дійти віра? Вона, відповідає безстороння наука, може пробувати дійти до цього на підставі правдоподібності, згідно потреби чуття. Але чи людина добуде цю відповідь в розумінні і матеріалізму і атеїзму або філософичного ідеалізму і теїстичної віри в Творця, нехай вона знає, що вона вже покинула царину знання і перейшла до царини особистої віри.

Нехай так, що таким чином для віри залишилася-б певна просторінь. Віра починалася там, де починаються найглибші загадки і де кінчається знання. Віра була-б тоді доповненням знання, прийняттям і признанням чогось на підставі правдоподібності, з застереженням обмежувати її царину згідно постунові науки.

Таке розв'язання старої проблеми „Знання і віра“ можна-б рахувати прийнятим, однак кожний релігійний-чоловік, оскільки він зрозумів суть християнської віри, застережеться від такої постановки і найде в тому діяльну спільницю-товаришку в Кантівській філософії. Кант показав, що не тільки сама суть віри і науки є цілком різна, але також, що вони обидві посідають і цілком ріжні завдання і методи. Світ, який підлягає природничо-науковому пізнанню, доводить Кант, що не є дійсністю в собі, а лише-тим світом, яким він здається нашим зміслам і як вони його можуть зрозуміти; природничі науки виявляють завжди тільки зовнішню сторону. Світ-же релігійної віри, що показує внутрішню сторону світу, є понадзмісловою самодійсністю. І ця остання ніяк не може стати об'єктом природничо-наукового пізнання. Тільки одно має тут наука визнати: її існування. Де-ж для нашого уявлення відкривається цей неприступний надзмісловий світ? Лише в

одному він стає приступним для нашого осягнення—у нашому власному нутрі, яке є частиною цієї абсолютної дійсності, у нашій моральній свідомості. Лише звідси може чоловічий дух, не як розум вже, але, власне, як моральна свідомість—зрозуміти абсолютну дійсність і її суть. Отже, віра керується не загадками, які ще лишаються наукою нерозв'язаними, бо всі наукові проблеми залишаються і для неї нерозв'язаними, а навпаки—цілком іншою дійсністю, яка різниться від тілесного світу. Таким чином, віра не тільки по займаемому нею щаблеві, а і по своїй природі цілком інша від знання. Через те релігійна віра, себ-то довіря до Божої сили, яка керує світом, незалежно від того, як ми її розуміємо, так само не вимагає ніякого „доповнення“, або удосконалення шляхом природничо-наукового пізнання, як щире довіря дитини не може бути похиблено через знання про становище, нахил і натуру його батька.

На думку Канта, завдання віри і знання настільки різні між собою, як предмет і метод. Наука намагається зрозуміти з'явища у їх пляновій залежності, як схему причин і наслідків. Вона дійшла до своєї мети, коли явище підведено під закон необхідної причинності. Всі-ж релігії стремлять з'ясувати і зрозуміти зміст і мету життя і світу. Віра є вдоволена, і навіть цілковито, коли вона зрозуміла зміст і мету життя і світу і найшла у такому понятті внутрішню гармонію, силу душі і спокій. Завдання і мета є різні, позаяк знання і віра впливають з цілком різних, хоч однаково не підлягаючих знищенню потреб людського духу.

Так відокремив Кант знання від віри, розмотав клубок, у який середньовічна схоластика—нерозлучний зв'язок знання і віри через догматичну церковну науку—заплутала цю велику проблему, і повернув їм обом вільність і самостійність. Через те стає зрозумілим і Фіхтевський епіграф, який ми поставили на початку цього розділу: питання, яку хто має віру і який світогляд, та як він розуміє зміст життя, не вирішуються ніколи розумом або науковим пізнанням, лише через волю, через моральну свідомість, або, як каже Кант, „через практичний розум“.*)

*) Влучно виказав Адікес, що це сталося також і в Гегелем.

На ґрунті Кантівської філософії, осередньою точкою якої є порушена нами проблема „знання і віра“, конфлікт між ними стався, властиво, неможливим. Що до Кантівського розв'язання, належить зазначити крім того, що воно і складалось і вимагалось історією, як що ми з одного боку визнаєм істотно-необхідними різні прояви чоловічого духу в науці, релігії, філософії, етиці та поезії, з другого—будем бачить історичний поступ у самостійності і остаточному удосконаленні саморідності цих царин.

Розв'язанням проблеми „знання і віра“, власне кажучи, розв'язуються теж і всі інші питання нашої проблеми. Тепер ходить лише про те, щоби виявити значіння такої розв'язки старого сперечного питання і переконатись, як справді здійснився розвиток головніших релігійних ідей на цьому, зазначеному історією і вказаному Кантом, шляхові.

б) Через що? або Нащо?

Як належить пояснити всі природні явища: лише чисто механічним чином, установлюючи відношення причини до наслідку, чи визнати в основі їх самовільну мету і план, через які їх тільки і можна зрозуміти? Це є те старе суперечне питання, яке вже розбіралось грецькими матеріялістами і Платоном і Аристотелем,—питання, яке сягає через всю історію людського духовного життя аж до сучасности. Коли перші цілком уникали дивитись на природні творення з погляду Божих намірів, завдань та цілей, Аристотель уявляв собі творення аналогічно людській діяльності при виконанні мистецького твору: найперше мусить бути ідея цілого, до здійснення якої вживаються відповідні засоби, щоб досягнути наперед поставлену мету.

Для того, хто думає історично, не може бути сумніву, що грецькі матеріялісти захищали тут інтерес чистої природничої науки. І в дійсности природнича наука що-раз більше звільнялася від питання доцільности; вона мусіла це робити, бо лише таким чином стала вона чистою наукою. З другого-ж боку, той факт, що найбільш видатні вчені протягом всієї історії аж до наших днів—пригадаймо собі філософів Тренделенбурга і Ед. фон-Гартмана—вважали за підставу питання абсолютної доцільности, свідчить про те, що Аристо-

тель захищав тут потребу людського духу, якої ніяк не використати. Релігія-ж все більш рішуче ставила в осередок розгляд доцільности; вона це мусіла робити, бо лише таким чином ставала вона чистою релігією.

Чи ходить тут про супротивність і суперечність, котрих ніяк не розв'язати? Кант і тут сказав рішуче слово. Він показав, *) як, з одного боку, завдання природничих наук прямує до того, аби розуміти природні явища чисто механічним чином: як причини і наслідки. Скільки-б доцільного природничі науки не здібали в природі, не можуть вони визнати доцільности природи, як об'єктивну чинну силу. „З другого-ж боку, чоловік, як моральна істота, має необхідність а разом з тим можливість і право, розуміти природу, як систему цілей. „Кинені в хаос різноманітного виру“, який керується не яким-небудь пляном будучого, а лише необхідними наслідками минулого „ми—каже філософ Льюе **)—зневірилися-б теж і в самій доцільности нашого власного змагання; певність нашої надії і всі радощі існування ґрунтуються на вірі в поперед задуману єдність все-світньої будівлі, єдність, яка призначила нам наші місця і заклала в сліпі виявлення природи зародок дальнішого розвитку, котрий наше духовне життя має прийняти і продовжувати далі“.

Отже, тут річ про цілком різні завдання і про два визначно різнородні, хоч однаково необхідні, погляди. Сама постановка питання в природничих науках і релігії є инша. Природничі науки вичерпуються питанням що до причини і наслідків:—Через що? Вся-ж сила релігії висловлюється в питанню що до змісту та мети світу: Нащо є світ, нащо ми живемо, працюємо, терпимо, уміраємо? Доки ворухаться ці питання в людських грудях, доти існуватиме і релігія. Особистий внутрішній виклад цих питань творить власне релігію. Але вона перейшла-б свої межі і перестала-б бути релігією, коли-б схотіла накинути природознавчій праці ідею якоїсь абсолютної, закладеної в основу природних і світових явищ, доцільности, так саме, як осудом було-б і для природознавства, коли-б воно схотіло прийняти або відхилити ту

*) Проф. Пфанкухе. „Цільове поняття у Канта, Кантівські студії, V.

**) Мікрокосмос, II. 3.

чи иншу ідею про абсолютну мету сотворіння світу: бо питання що до змісту та мети життя є недосяжним для знання, але на цьому питанні ґрунтується сила і чистота віри.

в) Ч у д е с а.

Питання, чи можна перевести цілковитий поділ між знанням та вірою, і як далеко зайшов у своєму поступі цей поділ царин між природничими науками та релігією при сучасних взаємних відношеннях між ними, найкраще вияснюється при розгляді питання про чудеса. Тут стикаються протилежності, яких, здається, ніяк не погодити. Жодне питання не викликало більш некучих суперечок, жодне питання не є більш заплутаним, як питання що до чудес. Чи може віра коли-небудь зріктися чудес? Гете каже: „чудо є укоханою дитиною віри“. Чи може природнича наука визнати коли-небудь чудеса? Цим самим наука відкинула-б підстави своєї праці—визнання непорушності п'яномірності усього процесу природніх подій.

Ми добре зробимо, коли спочатку докладно з'ясуємо, що саме розуміється і що належить розуміти під словом чудо, бо цього слова не завше вживають у тому самому розумінні. Що є чудо? Ми будемо виходити з такого означення поняття, якому можна підпорядкувати різні товмачення чудесних явищ. „Чудеса“,—це такі події, в яких ми пізнаємо і шануємо діяння „живого Бога“. При тім зараз для нас байдуже, чи ті події є буденні, природні чи надзвичайні, надприродні; чи вони сталися через порушення признаних природніх законів чи ні; чи вони сталися самі собою, чи полягають в загально-історичному процесі. В залежності від того, яку буде дано відповідь на ці основні питання, виявиться два цілком різних розуміння чудес.

1) Розумові чудеса, міраклі.

2) Чудеса в області віри, чисто релігійні чудеса.

Головна ознака чудес першого роду полягає в тому, що розум не має змоги вивести їх послідовно з основних законів природи або духового життя. Чудеса в такому розумінні є такі надзвичайні події, яких ми не можемо пояснити відомими нам природніми законами, або які сталися через порушення існуючих природніх законів. З цього випливає, що ця

віра в чудеса не є лише справою святобливого іспиту, віри тільки, але і справою логічного думання, є наукове (згл. ненауковому) намагання визнати як правдиві і дійсні ті явища, які суперечать нашому пізнанню. Другою ознакою цього поняття чудес є те, що тут переважно діло торкається історичних чудес, себ-то таких надприродних явищ, яких ми самі хоч не пережили, але прийняття котрих на віру вважається необхідним для спасення душі.

Цей рід віри в чудеса панував протягом всіх стародавніх середніх віків. Навіть засновники механічного розуміння природи, Бойль і Нютон твердо трималися чудес в такому розумінні. Не вимагає довгого доказу те, що між цими розумовими чудесами або міракллями і основою новітньої природничої науки існує очевидно конфлікт, якого ніяк не полагодити. З другого боку ясно як на долоні, що коли додержуватись розумових чудес, то не можна встановити такого поділу царин і такого упорядкування меж, як те, яке, на підставі Кантівської філософії, ми перевели у двох попередніх розділах.

Релігійне питання: нащо? Який зміст і мета лежать у цій або иншій події, котра визнається, як допущення Боже, тут або зовсім не ставиться, або як ставиться, то не лише само. У першу чергу тут ставиться наукове питання: через що? Про подію судять виключно з погляду схеми приводів і наслідків: коли привід є надприродний, противний природнім законам, то є чудо; коли такого нема—нема і чуда.

Повстає питання: чи релігія по всій своїй суті обов'язана притримуватись цієї віри в розумові чудеса? Католицька церква дає позитивну відповідь на це питання, але обмежує обсяг чудес тим, що лише те чудо належить уважати за дійсне, яке вже признане церквою. Позаяк річ йде, в цьому разі, завжди лише про винятки, то виходить, що робота дослідника природи не буде через те порушена або обмежена.

У протестантській теології обороняються різні точки погляду. В той час, коли крайня правниця церковної правовірности вперто держиться чудес цього роду, оскільки це торкається чудесних біблійних оповідань у Старім і Новім Завіті, уміркована ортодоксальність приймає частину біблійних чудесних оповідань—наприклад, відносно говорення Валаамської ослиці—за поетичні прикраси, але обстоє, так

звані, великі оздоровлюючі чудеса, які групуються біля особи Ісуса: його надприродне народження, його чудесні вчинки, його тілесне воскресення з гробу, і. т. и. Цей погляд обстоює, наприклад, Др. Денверт в книжці: „Біблія і природознавство“, у якій найкраще зазначено становище новітньої консервативної теології.

В протилежність цьому, дослідник природи К. Е. фон-Бер, зрештою глибоко віруючий, відкинув визнання чудес, виходячи не тільки з наукових міркувань, але також і релігійних: чудо дає недостойне поняття про саму істність Божу, позаяк надає Божим вчинкам характер сваволі та примхи і суперечить розумінню Божого ества, котре, в природньому бігові явищ, передвічно вже упорядкувало все згідно єдиному мудрому плану і не має ніякої необхідності виправляти цей план через пізнійше втручання.

На підставі цих міркувань нова протестантська теологія самим рішучим чином відкидає чудеса: „Розумове чудо не повинно мати права на місце в церковній пoboжності“ *). Це є видумана недійсність, яка не будить до побожного життя, і визнавати яку християнська побожність „зовсім не має“ інтересу. Тут новітня теологія цілком стає на точку погляду новітнього природознавства. „Ми непохітно переконані“, — пише знаний теолог Гарнак **), — „що все те, що діється в просторі і часі, підлягає загальним законам руху, і що в цьому розумінні ніяких чудес, себ-то порушення взаємного зв'язку в природі, не може бути“.

Але в той же час Гарнак, а з ним і більшість сучасних теологів, не хочуть ніяк зовсім зріктися чудес. Віра в чудеса, в різноманітних перетвореннях і в дійсності, здається нерозлучно зв'язаною з кожною вищою релігією. Справедливо казав Гете, що чудеса є уложеною дитиною віри. Отже, як раз віри, але не попованого розуму. Для віруючої душі завжди існує певність, що не в одному природньо-закономірному бігові явищ міститься вся правда світа, що чоловіка не обмежено виключно цим сліпим та брутальним бігом, але що він, цей природній біг, служить вищим цілям, — себ-то, що треба (з огляду на

*) Лк. Трауб у своїм відомім творі: „Чудо у Новім Завіті“. Теорія релігій, пародне видання, Тюбінген, 1905 р.

**) Суть християнства, ст. 17 і сл.

ту внутрішню божу силу, яка виявляється в ньому), цей природний біг зустрічати з певністю, „що все мусить складатися на краще.“ Отже-ж цей досвід божої плянної чуйності над усяким природним явищем повсякчасно вважається релігійною людиною як справжнє чудо. Але така віра в чудо є чистим продуктом віри, віри в божий провід, який стає зрозумілим і внутрішньо виявляється в природно-закономірній течії явищ. Це-ж є рівночасно і вираз тієї свідомості, вільності, сили і певності, з якими релігійний чоловік зустрічає справи в їх природно-законним бігові, з'ясовує їх, та внутрішньо розбирає їх так, що з усього, що його здібає в радощах і болю, уміє витягти внутрішній висок для серця, душі і почуття. Не лише в поодиноких, надзвичайних або надприродних подіях шукає побожна віра чудес, але взагалі у всьому: в історичним і природним бігові, в величності весни, в повноті й багатстві людського життя бачить вона „Бога, який творить великі чудеса“.

Як на долоні ясно видно різницю між тим чудом віри і вищезгаданим розумовим чудом. Різниця є, власне, така велика, що сучасна теологія може слушно заявити: як благочестивій вірі в Бога трудно зовсім зріктися чудес, так само трудно для цієї віри, на її чистих верховинах, погодитись з тим дрібничковим розумінням чудес, яке так довго панувало над світом релігійних уявлень. Отже, в той час, коли поступове природознавство зміцнялось у своїй вірі в порядок світу в первоосновах своїх,—правда, таємних і незрозумілих, але в своїх проявах непорушних, ідучих поступово згідно предвічних законів—визволяючись само, допомагало воно теж і визволенню чистого релігійного духу, для якого цей світ в своїй вічній гармонії і порядку виявляється, як одно велике чудо, а чоловік у своїй нікчемності і величності, як найбільше з чудес.

Сформулюємо ще раз коротко головні ознаки віри в чудеса.

1. Релігійна віра в чудеса вбачає у всіх речах і явищах вчинки і керування Бога, але цілком зрікається спроб (заходів) пояснювати це Боже керування науково, або яким иншим чином, не довіряючи знанню, жертві розуму, не сподіваючись того, щоби воно мігло перейти непорушні природні закони.

2. Релігійну віру в чудеса можна признати як инший рід і метод розгляду та осуду природніх подій, або, скажем філософично, релігійна віра висловлює міркування не з приводу самого буття, а тільки вартости його. Вона не знає наукового пояснення якого-небудь явища, а лише його тлумачення. Вона дивиться на речі не як наука, з зовнішньої сторони, а лише зі внутрішньої. Це останнє найкраще з'ясувати таким порівнянням:*) кожний великий завод машин є, в кінці кінців, не що инше, як зматеріалізований дух. Теж, і всетворення взагалі—не що инше, як думка (гадка), перетворена в форми. Гляньмо на частини машин з їх внутрішнього боку—і вони стануть для нас живими думками неспокоїного і донитливого чоловічого розуму. Гляньмо в осередок кожної речі в світі—і вони оживуть для нас, як свідки вічного Божого розуму і наймогутнішої мудрости. Правда, полишається та ріжниця, що людська машина є готовим, закінченим твором, а все-світ—це механізм, який перебуває у вічному поступовім розвитку, з приводу чого, релігійна віра примушена признати постійне поступове керівництво Бога в бігові історії і природи, в той час, коли вплив людського духу відносно машини кінчається з укінченням цієї машини.**)

3. З вищезгаданого вплива, що в питанні про релігійні чудеса діло не стільки торкається признання т. зв. історичних чудес, скільки таких виявлень, котрі побожна віра сама переживає, або ще може пережити. Справедливо вказував Лессінг, що чудеса, про які ми знаємо тільки з історії, що їх инші бачили і пережили, не можуть для нас мати значіння чудес, які-б ми мали можливість власними очима бачити та перевірити. Чудеса в області віри є виключно чудеса посліднього роду і тому в своїй правдивости і вартости залежать від сили, здоровля

*) Трауб, а. а. о. Ст. 10.

**) Пор. до цього влучні виводи про суть природничих законів у Льюе, Мікрокосмос III. Ст. 481 і 565.

Ясно, що закон стає законом лише тоді, коли він визнається як вказаний якою-небудь особисто-духовною силою. Те-ж і природній закон, який у світовім механізмі виявляється, може, нарешті, бути зрозумілим лише як уявлення якогось вічного ества, яке містить в собі всі речі світу, уможливлює їх взаємний вплив. Справедливість такого релігійного толкування природи є зовсім зрозумілою.

і чистоти того особистого релігійного внутрішнього життя, яке ми називаємо вірою. Але знову-ж, взагалі віру від віри в чудеса ніяк не можна відділити. Разом з вірою в чудеса, як виразом внутрішнього релігійного життя, існує або гине і сама жива віра в Бога. „Тому є життєвим інтересом побожності“,—каже Гетингенський теолог Тіціус,—*) „твердо держатися віри в чудеса, бо це буде яскравим і недвозначним висловом нашої протилежності що до всіх чисто механічних форм світогляду, а також і виразом нашого принципового підпорядкування поняття природничого механізму поняттю доцільності. Ми мусімо недвозначно зазначити нашу віру в існування вищих сил, яких осторонь духовного та релігійного життя ніяк не зрозуміти, зазначити панування духа над природою; також і справедливість поняття доцільності, не як протилежність, але власне, як доповнення до панування механізму. І при тому знаємо, що ми в союзі з природничими науками“.

Сформульоване тут відношення новітньої теології до питання про чудеса показує в кожному разі, що, ідучи шляхом Кантівських головних засад, можливо теж і в питанні чудес цілком розмежувати релігійний і природньо-науковий погляди і це без зменшення завдань віри в чудеса, та без ушкодження головних підстав новітнього природознавства. Питання про те, чи відносно такого релігійного розуміння світового порядку, розуміння, яке в основі своїй є не що інше, як тільки принциповий (засадничий) оптимізм світогляду, належить і надалі вживати старе слово „чудо“,—питання це залишимо поки що в стороні.

Полишається ще вказати на відношення новітньої теології до чудес, про які розказує біблія. Зробимо це коротко, бо з сказаного вже випливає, як конечний наслідок, що чудеса біблійні, оскільки розходиться о дійсні чудеса, вона відносить без винятків до царини поетичних прикрас та мітів.

Аби не ушкоджати поваги до біблійних чудесних оповідань, пригадує новітня теологія найперше те, що в часи, коли складалася біблія, не можна було перевести строгого розділу поняття між міракллями і чудесами віри, бо всім стародавнім вікам бракувало розуміння природничо-

*) Релігія і природознавство, Тюбінген, Моравія, 1914. Ст. 92.

законних явищ, а в звязку з тим, і розуміння того, що можливе, а що неможливе. Не було ще і питання про чудеса у їх теперішньому сенсі. Міраклі були тоді чимсь таким щоденним, без чого тоді не мігла обійтись жодна важна особа на релігійнім або світовім (всесвітнім) полі.

Отже, як що тоді проблема ця не була ще поставлена так, як її нам ставить тепер новітнє природознавство, то тим більш помітно, що там, де в біблійі релігійне життя досягає своєї найбільшої вишини, міраклі або відступають, або зовсім зникають; так є у старозавітніх пророків, так у Ісуса та Павла. Можна викласти усі проповіді пророків, цілу Євангелію Ісуса, цілу науку Павла і не зіткнутися нігде з питанням про чудеса. Особливо справджується це відносно Ісуса. Його проповідь про спасення душі в жодній мірі і в жоднім відношенні не спірається на які-небудь чудесні оповідання або особливі чудесні вчинки. Ісус зовсім не хотів бути чоловіком чудес і його обрида до „знаків і чудес“, яка відбилася в євангелії, тим більш є гідна уваги, що вже євангелісти ніяк не могли вдержатися, щоб не прикрасити життя і діл свого Навчителя вінком знаків і чудес *).

4. Дарвінізм.

Осередком дискусії між теологією та природознавством підчас останнього десятиліття минулого віку був дарвінізм. Хоч суперечки, які почали провадитися дуже завзято обома сторонами, уступили тепер місце більш спокійному розгляду, і вже прокладено шлях для взаємного порозуміння, але ще й досі в широких колах Німеччини дарвінізм вважається не тільки за науку, яка невістна з розповсюдженою християнською вірою, але більш того,—за науку, проти якої належить, в інтересах шанування людського роду, як найбільше протестувати, позаяк виводить вона походження чоловіка від мавпи. Остільки це, так

*). Відносно докладнішої студії питання що до чудес можна вказати: Трауб, Чудеса в Новім завіті; Ціллер, Біблійні чудеса (збірка загально популярних зрозумілих викладів № 38), Тюбінген, Мор. 1904; Сольтау, Чи робив Ісус чудеса. Липськ 1903. Отто, Життя і вчинки Ісуса з історично-критичного погляду. Гетінген 1903. Гарнак, Суть християнства, ст. 16 і сл.; Вендланд, Віра в чудеса у християнстві, Гетінген 1910. Раде, Релігійне чудо, Тюбінген 1919.

часто зловживане, голосне слово „дарвінізм“ не відповідає своїй суті—остільки-ж не можна дарвінізм, матеріалізм і атеїзм рахувати за рівнозначні поняття, як це тепер часто трапляється. Доказ цьому маємо вже у визнанні самого Дарвіна, де він говорить, що навіть в хвилини самого крайнього сумніву, він ніколи не був атеїстом в такому розумінні цього слова, щоб заперечувати існуванню Бога. Це ж саме доводить і та обставина, що на батьківщині Дарвіна майже не відчувається контрасту (протилежності) про-між новою теорією та вірою, і що як раз правовірні круги Англії дуже легко і скоро погодилися з висновками Дарвінівських досліджувань.

Заколот, який викликала наука Дарвіна в церковних колах Німеччини, багато менш залежав від самої науки Дарвіна, як на це вказує дальший розвиток дискусії, ніж від тих особливих обставин часу, серед яких дарвінізм прийшов до Німеччини. Це був час, коли матеріалізм з одного боку, а церковна реакція з другого, досягнули своїх вершин. Провідники матеріалістичного погляду, передовсім Гекель, найзавзятіший апостол і оборонець Дарвіна, зараз надали дарвінізму матеріалістично-атеїстичний напрямок і використовували його, як зброю проти церковної віри; це намагання нашло діяльну підтримку у тій догматичній короткозорості та тім недоумстві, які панували саме тоді в найширших церковних колах Німеччини.

Викликаний цим заколот думок, примушує нас найперше коротко зазначити, що власне означає це, так часто уживане, і так мало зрозуміле, слово „дарвінізм“. Ще й нині часто розуміють під цим словом дві різні теорії, з яких тільки одна є твором Дарвіна і через те, власне кажучи, лише одна і має право на назву дарвінізм. Для цієї мети добре буде вказати на книжечку фон-Гессе, яка торкається нашого питання і видана в цьому збірнику. Вона має заголовок: „Наука походження і дарвінізм“. Треба розрізняти з одного боку, так зв., науку походження, котру називають теж наукою розвою або по-чужоземному—десцендентною теорією, а з другого, дарвінізм—ті пояснення, які дав Дарвін цій науці походження,—або теорію селекції (підбору).

Перш за все, що є власне наука походження або десцендентна теорія? Справу попереджає довга історія. Вже в Греції серед де-яких філософів, виникла думка, що різноманітні роди

звірят розвинулися з де-яких простіших форм. Згаданий вже вище Анаксимандер думав, що люде початково жили в морі, яко певний рід риб, і допіру пізнійше, шляхом довшого розвитку, заняли вони сталу землю, як місце сталого побуту. Подібні думки знаходимо теж у де-яких християнських духовних отців. Так, наприклад, церковний отець Амвросій—біля 400 р. після Хр.—приймав, що птиці і риби є того самого походження. „Бо“,—каже він—„у де-яких з них здибаємо ми однакові властивости та звички“,—він уважає водні птиці за перехідну ступінь, — „через те, що обидві ці породи, риби і птиці, в силу Божого приказу, мусіли повстати з води“. Еволюційну науку, згідно якої всі роди розвинулися з окремих початкових форм, релігія ще тоді не вважала своїм ворогом. Але взагалі, теж серед дослідників природи аж до 19-віку, панував той погляд, що породи звірів і рослин, які нас оточують, існують вже від сотворіння світу, що число цих пород ані поменшилося, ані побільшилося, і що вони залишили всі прикмети і життєві властивости, які мали при початку світа.

Цей погляд згодом уступив місце другому. Найперше почали дивитися на людську історію, як на розвиток—з нижчих форм до вищих. Гердер саме був першим піонером у цій справі. Але Гете—один з перших, який висловлену вже гадку про те, що все розвинулося одне з другого, застосував до всієї природи, до рослин перш за все. Поруч Гете стояв Лямарк, який перший звернув свою увагу на розвиток звіриних форм і в 1809 році,—році народження Дарвіна,—видав твір, у якому він не тільки доводив розвиток різних родів звірят малої кількості початкових (первісних) форм, але також і дав пояснення для цього розвитку. А саме: він зводив зміни до зовнішніх умов, до ступневого пристосовування звірів до змінюючоїся обстанови. Але, властиво, батьком еволюційної науки вважають часто не Лямарка, а К. Е. фон-Бера. Бер в тому різниться від Лямарка, що він бачив привід зміни початкових звірячих і рослинних форм у ціловому стремлінні, яке він гадав властивим поодиноким з цих форм.

Зерном, з якого виросла еволюційна наука (теорія), є слідуюче. Приймається, що тварини і рослини, які тепер живуть, є зміненими і перетвореними потомками тих рослин і тварин, які початково замешкували землю, з живих творів перших періодів життя землі, яких

послідки ми знаходимо в окаменизнах (скам'янілостях), багато вимерло, а багато зазнало з бігом часу повільної зміни. Отже приймається, перш за все, що твори всіх родів, які до себе подібні, походять від одного предка; тає вовк, лис і інші собаководібні хижаки походять від одного предка, якого можна назвати прасобакою; ріжні роди ведмідів—від одного праведмідя, а прापес і праведмідь—знов від якогось снільного предка, рід котрого тепер вже вимер. Коротко, всі взагалі нині існуючі рослини і звірині форми розвинулись з малої кількості початкових праформ.

Цю розвиткову науку або десцендентну теорію застав вже Дарвін. Але Дарвінова заслуга полягає в тому, що він зумів викликати майже всесвіт на признання цієї еволюційної теорії і дав їй наукове пояснення—пояснення, яке хоча виявило себе потім не цілком прийнятним, і тепер в колах дослідників зустрічає навіть рішуче заперечення, але яке, без сумніву, відкирило перед наукою незлічені нові видноокруги.*) Дарвін виходив із слідуоючого спостереження: відомо, що садовник, який з великої кількості квітів одного роду вибіратиме завсідги тільки квіти найбільші й найкращі, або тільки такі, які відзначаються якоюсь особливою властивістю, наприклад, надзвичайною яскравістю коліру, і їх тільки вживатиме для дальнійшого ілекання (розводу), ступнево виведе таку відміну квітів, яка настільки буде ріжнитися від своєї початкової форми, як, наприклад, троянда (ля франс) від простої шипшини. Таким чином витворюється віби новий рід. Так само поступає і годівник худоби. Через те, що він вибірає для ілекання ті екземпляри породи, в яких яскраво зазначена певна прикмета, йому вдається вигодувати по-ступово зовсім нову відміну. Це можливо тільки завдяки тому, що як звірі, так і рослини посідають дві властивості: змінюємість і спадковість.

*) Не зайвим буде додати про особу і життя Дарвіна слідуочі замітки. Дарвін був сином англійського лікаря. Вже змалку виявляв він великий нахил до збірання хрущів, камінців і т. ц. 17 років вступив до університету вчитися медицині. Одначе ця наука йому не подобалась, і через два роки Дарвін перейшов на теологію. Вона теж його не задовольнила, однак все-ж таки по трьох роках дійшов він до першого теологічного іспиту, єдиного іспиту, який склав у своєму житті. Вже підчас своїх теологічних студій Дарвін вчився під керівництвом глибоко віруючого ботаника професора Генсльова

Так само, каже Дарвін—і на доказ цього він наводить багато спостережень—мусіло бути і у вільній природі, так воно і зараз є, але з тою різницею, що тут немає годівника, який вибірав-би. Тут регулюється природний підбор сам собою, через боротьбу за існування. Всі живі істоти вічно борються за існування. У тій боротьбі перемагають найсильніші і найдоскональніші і вони і далі розмножуються. Проміж цими останніми, знову-ж шляхом боротьби за існування, переводиться підбор найсильніших і найвідповідніших і т. д. Таким чином, сама природа dokonує підбору таких більш досконалих відмін з нижчих та менш життєздатних, на підставі саморегулюючогося механізму.

Це є в короткому нарисі головна основа дарвінізму у стислому розумінні: цього слова, або селекційна теорія, ті пояснення, які дав Дарвін для розвитку організмів. Гекель першим зробив з цієї теорії висновок, що також і чоловік пройшов той самий шлях розвою і так само, як звірі і рослини розвинувся з нижчих праформ. У своїм великім творі: „Про походження чоловіка“, який появився у 1871 р., прийняв Дарвін цей погляд і далі його розвинув. Треба зауважити, що на цю думку, чоловік походить не від роду мавп, які зараз живуть але, що він походить від нижчої форми, яка вже зараз не існує і яка, можливо, стояла найближче до сучасних, і що з цієї форми мавп, він вже розвинувся до своєї теперішньої відміни.

природничим наукам. Завдяки старанням того-ж Генслєва, Дарвін одержав доручення їхати, як дослідник природи, на кораблі „Бегль“ (слідчий пес), якого для досліджування вислав англійський уряд. Так поїхав 23-літній кандидат теології, як дослідник природи, до південної Америки, Австралії і південної Африки. П'ять літ тривала подорож. З великою кількістю нових знань і спостережень вернувся Дарвін до-дому і на селі, у своїм маєтку, Дарвін обробив ці матеріали. Дошпру, маючи 50 літ, відважився він оголосити свій головний твір: „Про повстання родів через природний підбор“. Особисто можна охарактеризувати Дарвіна чоловіком строгої, болісної любові до правди і глибокого релігійного чуття. Кляч зауважує про нього у своїй книжечці „Головні риси Дарвінської науки“, яку варто перечитати, що Дарвін був сам набожний християнин, що він цілим своїм життям і характером являється взірцем правдивого християнина, який практично переводив християнство, як це і оголошено з амвонів після його смерті. Дарвін помер 1882 р. і похований у Вестмінстерським абатстві близько Нютонівської могили.

Цікавим для нас буде питання, як сам Дарвін уявляв собі взаємовідносини своєї теорії до релігійного чуття. Без сумніву, він навіть не думав нападати на релігію. У своїм головнім творі Дарвін заявляє виразно, „що він не бачить влучної основи, аби погляди, представлені в цій книжці, мали ображати чиесь релігійне чуття.“ Як мало хотів він, на підставі своєї теорії, вплинути на усунення віри в Божу творчу силу, видно з слів, якими він при кінці згаданого твору висловлює своє власне переконання що до цього.

Величним є те, що Творець втілив зародок всього того життя, яке нас зо всіх сторін оточує, в одну одним або заледве кільки форм і, що протягом того часу, коли наша планета обертається у колі, підлягаючи найсуворішим законам сили тяження, з такого здавалось-би простого початку розвинувся і все далш розвивається незлічений ряд найкращих та найчудовніших форм.

Ще виразніше говорить він в іншому місці: „Інше джерело переконання про існування Бога, яке дається розумом а не почуттям, має на мене багато більший вплив. Це переконання випливає з надзвичайної трудности або, вірнійш, неможливости уважати безконечний і чудесний всесвіт і самого чоловіка, який посідає дар дивитися назад і вперед у будучність—наслідком сліпого випадку, або необхідности. Замислившись над цим, я почуваю себе примушеним признати первопричину, яка посідає інтелект, котрий до певної міри відповідає чоловічому, і тим заслуговує назви теїста“.

Але все-ж таки треба докладніше розглянути питання про те, чи справді наука Дарвіна так мало перечить релігійним поглядам, як про це гадав сам Дарвін.

Найлегче розв'язується це питання що до відношення релігії до самої теорії розвою. Напевно, далеко не всі з протестантських, а тим більш, з католицьких теологів, остільки вже погодилися з тим новим світоглядом, який дає нам теорія розвою, щоб бачити в цій останній не тільки втрату, але, навпаки, збагачення для свого релігійного почуття, як це сталося з Фридрихом Науманом, який в своїх, цовних натхнення, „Листах про релігію“ *)—пише: „В роз-

*) Шененберг-Берлин, накладом „Гільфе“, 1903. Порівняймо з тим модерним образом світа пристосовані, глибоко відчуті, релігійні природні набоженства у Наумана Готсегільфе, гез. Анг. Гетінген, 1902.

вою виявляється сам Бог; через те кожен, хто нас навчає історії розвою, є божий вартівничий. Ніколи моя віра в Бога не була така радісна, як тоді, коли я дивився на величність природи, виявлену всіма засобами новітнього часу".—Але той, хто досі не був знайомий з найновішою релігійно-теологічною літературою, буде не мало здивований, переконавшись, як значно, одначе, наблизились вже релігійна думка і почуття до нового розвитково-історичного світогляду. Навіть сама католицька церква, здається, вже погодилась з теорією розвою, бо вже де-білька представників ієзуїтського ордену наслідилися не криючись виступити захистниками десцендентної теорії і не викликали цим на свою голову ніякого церковного прокляття. Так, напр., ієзуїт Васман, відомий дослідник життя муравлів,—пише: „Можемо спокійно простувати далі цим шляхом (десцендентної теорії), не боячись загиину корабля нашої християнської віри. Навпаки, я твердо переконаний, що Божя могутність і мудрість багато ясніше виявляється в тому, що вона установила тільки природні обставини для розвитку гатунків і існування всієї цієї безмежності різноманітних морфологічних і біологічних взаємовідносин, ніж коли-б вона безпосередньо створила всі ці систематичні роди“. (Stimmer aus M.-Zaach. 1913. 1., S. 563).

Більш стримано ставляться що до включення і чоловіка в загальний процес природньо-історичного розвитку, правда, не так по релігійних мотивах, як з-за певного голосу чуття. Бо багатьом могло-би здаватися, що прийняттям розвитку чоловіка із звірячих первісних форм порушиться „гідність людського роду“, хоч так само тяжко замітити, яка основна різниця є між цим прийняттям і стародавнім, по якому тіло чоловіка сотворено з грудки землі. На заспокоєння тих, які журяться чистотою родового дерева, можна сказати, що нема ще цілком переконуючого доказу того, що чоловік розвинувся із звірячих п р а ф о р м. Правда, більшість сучасних дослідників природи є того переконання, „що чоловік по своїй будові не займає спеціального становища відносно інших звірів, а має спільне походження з іншими звірятами.

Але-ж тут розходить про наукову гіпотезу (прийняття), для якої, можливо, ніколи не знайдеться доказу. Також не можна змовчати про те, що між сучасними дослідниками наглядно зростає течія, яка зовсім відки-

дає науку про походження, і це виходячи не з релігійних, але з наукових основ. Найдаліш іде в цьому напрямкові Ерланґерський зоолог Флейшман, *) який не хоче вже більш нічого знати про спроби пояснення взаємного зв'язку в звіринім світі і домагається від природознавства, щоби воно займалося знов цілковито описанням своїх об'єктів і так довго не порушувало питання про генетичні взаємини серед живої природи, аж поки не зможе докладно виявити собі ці події. Але, позаяк це останнє ніколи не буде можливим, належить передати всі десценденційно-теоретичні розслідування філософії, і її обсяг відділити від чисто емпіричного досліджування.

Як-би не стояла справа, релігійно освічений і непохитний чоловік може байдуже ставитися до цього питання, бо, питає протестантський парох др. Франке: **)

„Яка є істотна різниця в тім, чи за Божою волею я зараз повстав із матерії, чи шляхом ступневого підняття по драбині все більш досконалих живучих істот. Всі-ж вони є твором Бога, і чоловік, який з них повстав, є теж його твором“. Цілком подібно міркує також і консервативний берлінський консисторіяльний радник Д-р Вайс, який рахує встановленим те, що чоловік, як розумна істота, стоїть, безперечно, на одній ступені зо всіма іншими звіриними істотами, а через те у спільнім зв'язку з природнім життям взагалі. Також і патер Васман схильний рахувати чоловіка підлягаючим підставам науки про походження, а, вище-згаданий вже, церковно-правовірний Др. Деннерт пише: „Чоловіка, як тіло природи, на підставі його тілесного складу, належить з систематичного боку поставити в царство звірів, а саме між ссавцями, близько мави, як осібне сімейство або порядок. Навіть коли-б признати звіряче походження чоловіка, то все-ж таки він є кінцевим витвором прастарого розвиткового роду, який не має нічого спільного з сучасними мавпами.

Але вищезазначене ясно доказує, що відносно теорії походження, зовсім неможливо говорити про якусь протилежність проміж природознавством і релігією.

*) Флейшман, Десценденційна теорія. Популярні виклади, Липськ 1901. Того самого автора, Теорія Дарвіна, Липськ 1903. (Продовження першої книжечки).

**) Погодження християнства і дарвінізму, Берлін, 1901.

Багато трудніш розв'язати справу дарвінізму в тісному розумінні, себ-то самої селекційної теорії. Зараз кидається в вічі, що погляд цей, який позірно або дійсно відкидає всі ідеальні фактори, вважає неприкритий егоїзм єдиною спругою поступу, і рахує поступ ідучим без всякого-упереднього пляну,—що погляд цей має в собі щось суперечне з релігійним духом. І дійсно, наука про підборове плекання і релігійний погляд на природу так далеко між собою розходяться, що тут мусіло виникнути питання, чи ті дві величини можуть існувати побіч себе, як два різних світопогляди, чи може вони себе взаємно виключають.

Найгостріше підкреслив цю суперечність теологуючий дослідник природи Др. Деннерт. Він визнає слідуєчі твердження підставовими для дарвінізму, себ-то для селекційної теорії:

1. „Розвиток ішов і йде сам собою без допомоги Творця.
2. Зміни наступають цілком безладно—„випадок“ безмежно панує в природі.
3. Розвиток відбувається без мети і без усякого пляну.
4. Чинним фактором розвитку є егоїзм, завзята боротьба всіх проти всіх; він є найвизначнішим принципом, який зазначається в житті природи.
5. У тій боротьбі панує виключно право сильнішого.
6. Чоловік не тільки по тілу, але і по духу є не що инше, як тільки вище розвинений звір.“

„Це є, як докладно розважити“, додає Деннерт, „необхідні припущення, або, коли хочете, неминучі (конечні) консеквенції дарвінізму. Але християнський світогляд мусить їх з рішучістю відхилити. Кожне з цих шістьох тверджень є смертельним ударом для нашого християнського почуття і думки і цілком не дається з ними погодити. Ці твердження, коли-б вони були правдиві, мусіли-б знищити і повалити не тільки наші релігійні погляди, але також і громадянські та соціальні підвалини“.

Ми передали цей осуд Деннерта, бо він найкраще зазначає ті пункти, які, на думку широких мас, з'являються в дарвінізмі найбільш образливими для релігії. Але цей осуд тільки частково торкається осередка питання. Як ми вже бачили, сам Дарвін зовсім не був того переконання, що його теорія виключає віру в поміч Бога-Творця. І, чи притому поняття Бога розуміти більш теїстично чи більш пантеїстично, не має вкінці рішучого значіння для стану ре-

лігійности. Бо вже раніш, на протязі історії християнства, все знову і знову виступали пантеїстичні течії (містики, Шлейєрмахер), а як раз у сучасности (Ято), очевидно, зміцняється більш пантеїстичне розуміння Бога. І треба признати, що новітній природньо-науковий погляд хоч, без сумніву, не виключає зовсім теоретичного тлумачення, але більш сприяє пантеїстичному викладу його *).

Ми бачили, крім того, що усунення цілевих причин з природознавчої праці і чисто механічний погляд на природу, виключно як на схему причин і наслідків, сам по собі ні в якому разі не робить неможливим цінування природнього бігу, як певного, згідного з планом, порядку. Вкінці виникає ще питання, чи те, що Деннерт називає „конечними консеквенціями“ дарвінізму, дійсно є нерозлучно звязане з природньо-науковою теорією статтового підбору, чи може ті консеквенції наступлять тільки тоді, коли ця теорія, яка поки-що служить як підсобна гіпотеза для дослідника природи, виросте і перетвориться у філософичний погляд на світ і життя. Питання ці треба докладніше розібрати.

Почнем з останнього з них. Не вимагає довгих доказів те, що дало дарвінізму силу до його поширення серед широких кол. Це була, в першу чергу, не сама природньо-наукова теорія, а тільки той погляд на світ і життя, який на цій теорії надбудовано. Запевне, консеквенції, яких так боїться Деннерт, будемо здивувати на кожному кроці, але не так багато в наукових, фахових творах, як більш в сучасній „реалістичній“ літературі, в драмах і романах, а також в природничих і соціально-філософичних спробах. Селекційна теорія переросла сама себе. Той нарис природи, який дала вона, бив, перш за все з етичного боку, на форми людського життя, і набрав, відносно погляду на всесвітні події, якоїсь метафізичної, претендуючої на абсолютну вагу, філософії. А цей нарис світу виглядає приблизно так:

*) Теїзм є теорія, яка особу Бога протиставить решті всього світу. Пантеїзм є поняття, по якому Бог і всесвіт в суті є одно і те саме, себ-то, або світ є частиною всеосяжного Бога, який носить у собі світ, або Бог,—одинокі суті і причина світу.—Світ виявляється в Богові, а Бог в світі. Кант був теїст, Гегель (Бог лише в душі чоловіка досягає самосвідомого існування) пантеїст. Зрештою між теїзмом і пантеїзмом існують тільки неясні межі. В релігійних відчуттях ці два поняття йдуть часто побіч себе, або через себе. Знаменні слова Гете: „Як дослідники природи ми пантеїсти, як творці поезії—політеїсти, а морально—монотеїсти“.

Позаяк у природі нема ніяких внутрішніх прямувань або цілей, бо всі форми її повстають через зіткнення елементів, і переважає тільки те, що сприяє боротьбі за існування, то треба, згідно цьому поглядові, також із форм людського духовного життя і з розвитку людської культури відкинути всякі внутрішні, ідеальні спруги. Єдиною метою людських вчинків може бути тільки самощадність (самозаховання). Також і тут керує всім боротьба за існування з її підбором найсильнішого. Також і тут корисність є провідним міревом, і все, що є добре і гарне, може існувати тільки тоді, коли воно корисне. Але позаяк поняття корисності міняється зі зміною обставин, то, таким чином, зникають всі абсолютні вартости, всі моральні мірева, які досі рахувались, як незмінні. Правдиве, добре і гарне має тільки зглядну (релятивну) вартість і є міряне залежно від питання корисності, від пристосовання до кождочасних відносин і обставин.

Найбільш послідовно розвинув цей світогляд Ніцше, який, на підставі теорії природнього статьового підбору, збудував свій погляд на історію, світ і життя. З тверджень цієї науки, кує він собі зброю для нападків на релігію, любов, милосердя і на всі соціальні стремління та переконання. На неї спірається він в своїй моралі панування, яка визнає, як правдиве і добре, тільки те, що сприяє розвою могутности, і для якої думка є лише „певний взаємний стосунок руху“, а все добре—лише інстинкт.

Хоча дарвіністичний настрій, який широко опанував сучасну літературу, виступає дуже визначно не в одного Ніцше, але у нього найпомітніше зазначається, що цей світопоглядовий дарвінізм давно вже покинув межі чистого природознавства і з країни „знання“ перейшов вже до „віри“. Тільки самий запеклий догматик міг-би заперечувати, що кожний світогляд в основі своїй є діло не знання, а лише віри, ділом особистого переконання, настрою духа, становища волі, голосу серця. „Рішучими являються тут певні індивідуальні життєві потреби, надії, бажання і тенденції“, а керує всім те, „чого серце бажає, а думки хочуть“. Дуже гостро підкреслив це недавно, напр., Адікес у своїй відомій праці: „Кант проти Гекеля“, де він особливо настоював, що і Гекелевський дарвінізм є справою віри тільки, і що виступати проти нього або на його захист з доказами ро-

зуму є цілком безцінно. Але тим більший сумнів може викликати той осуд вартости всього природнього бігу, який висловлює більшість з дарвіністичним світоглядом, бо—як це для кожного осуду вартости само собою зрозуміло,—випливає він з чисто суб'єктивних моментів і складається часто навіть наперекір тому фактичному становищу річей, яке встановлено і стверджено єдино міродайним, природознавчим спостереженням.

Перед цією ділемою стає теж і дарвіністичний світогляд і особливо тоді, коли він намагається стати практичною життєвою філософією. Згідно своєму принципові, мусить він підпорядкувати все само-захованню індивідуума. Але він порушує цей принцип що-разу, коли, як це постійно трапляється у його представників, він не хоче відмовитися від перебороття жорсткого егоїзму впливом моральних засобів, від чистого милування красою, за для самої краси, від жертви на користь добра, за-для вартости самого добра, від охочої жертви одного, за-для життя цілого. Еукен *) слушно каже: „Як що ця філософія боротьби за існування буде строго додержуватись своїх власних принципів, мусить вона знищити всі ідеальні цінности і признати життя не маючим ніякої вартости; як-же, не зважаючи на перечення підставового досвіду, визнає вона розумність цілого та ідеальні вартости—цим самим признає вона, поруч світу чистого само-за-ховання, існування ще якогось другого світу“, себ-то покине вже ґрунт чистого реалізму.

Таким чином, слушно виникає сумнів, чи справді те, що зараз розуміють під дарвінізмом, як світоглядом взагалі, має право рахуватись консеквенцією дарвінізму, як природньої теорії, позаяк вище-зазначена неконсеквенція помічається майже у всіх її представників—таких, як Ніцше і Гекель теж не менше других.

Разом з переконанням, що все тяжке змагання і боротьба природи прямує до якогось, повного вартости, розвою, разом з радістю життя, яка випливає з цього признання доцільности, виникає знов за-перечена і відкинута духовна потреба релігії і виявляє себе, як потяг людського духу, який нічим не викорінити.

*) Еукен, Життєві світогляди великих мислителів, ст. 476, Липськ, 1899.

Найглибше, найбільш тонко і натхненно зазначається це у всіх нових письменників дарвіновської школи; у природознавця і філософа Бельше, якого філософічно-етично-естетично збудоване, на підставах дарвінізму, розуміння природи приводить як-раз знову до релігійного погляду на цю останню *).

Запевне, між цим, перетвореним і розвиненим до меж всесвітнього погляду, дарвінізмом з одного боку, і чисто християнсько-релігійним поглядом—з другого, існує немала різниця настрою або навіть більш-менш значна протилежність. Але ця протилежність є протилежність між вірою тут і вірою там, а не між природними науками та релігією.

Позаяк цей короткий нарис перетворення дарвінізму у світовий погляд дає доказ того, що чисто механичне розуміння цілості природи виявляє себе неспроможним що-разу, коли перейти межі чисто природознавчої думки, і що воно само прямує до розгляду доцільності, як тільки виникає питання про мету життя—то ми наближаємось до здогаду, що і науку природнього підбору можливо включити до релігійного розгляду річей. Можливість таку пробує довести теолог Рудольф Отто, книжка котрого свідчить про ґрунтовну ознайомленість його із згаданою цариною **). Отто показує, що дуже добре погоджується з християнською теологією припущення, ніби весь хід причин і наслідків, який по Дарвіну, шляхом чистої причиновості, без огляду на доцільність окремих випадків, створив всю різноманітність нашого живого життя, і як його верховину—чоловіка; все це треба признати, як величезну систему засобів, яка, завдяки величезности свого змісту, непорушній необхідности своєї будови і докладности своєї роботи, заслуговує на найвище здивовання, і з якої, на підставі строго причинового примусу, певний кінцевий наслідок вийти „мусів“—але може, в той же час, і вийти „мав“. Бо, чи я уявлятиму собі це остаточне повстання людини, як результат сліпих випадків, чи, як задума-

*) Варте уваги те, що пише з приводу книжки Бельше „Перемога—життя“, один теолог-критик: „ця книжка рівно захоплює як дослідника-природника, який знайде тут особливий погляд на історію розвитку органічного світу, так і віруючого, який співав разом із псалмистом: „Боже, як твої діла великі та численні: Ти все премудро упорядкував“. „Христ. Світ“, 1906, № 28.

**) Отто, Натуралістичний і релігійний світогляд. Тюбінген, 1904.

ну мету—це все одно залежить вже не від природознавчих поглядів, а, передовсім, від того, чи ця остаточна мета здається мені досить вартісною для того, щоб бути метою, керуючою світом розуму, себ-то залежить від того, яке мое власне внутрішнє становище відносно головної істоти, її розуму, духовного змісту, духовного, релігійного і звичаєвого життя. Коли наслідуюсь я признати за цими речами вартість і притому абсолютну вартість, то ніщо, навіть факт боротьби за існування з його різноманітними формами і ступнево-перетворюючимся впливом, не позбавляє мене права або обов'язку уявляти собі це остаточне повстання людини, як Богом переділену ціль, а сукупність причин, як систему засобів. Для цього необхідно тільки, щоб в системі панувала внутрішня причиновість, себ-то, щоб подія не могла бути випадковою або іншою, ніж вона є, чи бути зовсім відсутньою. Необхідність і попереднє призначення є характеристичні риси для взаємовідносин, засобів і мети. Але це якраз дає природньо-наукове спостереження, а саме — доказ строгого, законного, через початкові обставини абсолютно наперед зазначеного, зв'язку всього існуючого. Тут цілком сходяться релігійний і природньо-науковий досвід. Волосся на нашій голові і волосся на шкурі якогось ведмідя, який змінився на білого і через те пристосувався (селекціонувався) в боротьбі за існування, є почислене після обох поглядів.

Таким чином, крім доказу Деннерта, з цієї думки випливає також, що механічну теорію статьового підбору можна підпорядкувати релігійному розумінню доцільности. Теологія може, мусить і повинна, не зрікаючись сама себе, поєднатись з теорією природнього підбору і змінити, згідно цієї останньої, форми погляду релігійної віри, коли певне, що ця теорія засобами науки встановлена, як непохитна правда. І в цьому разі теологія буде керуватись лише біблійним принципом: „не можна йти проти правди“. Але, запевне, все-ж таки теорія статьового підбору містить в собі щось для релігійного духу і чуття жорстке і неприємне, і кращим для релігії буде такий погляд на природу, який ще гарячіш закликає вбачати у всім природнім і світовім бізі керівництво і діяльність Бога.

Правда, зараз справа в такому становищі, що теологія має повні підстави зріктися наближення релігійної думки до дарвінізму.

Якщо переглянути відношення сучасних дослідників природи—особливо їх молодшої генерації—до селекційної теорії, то і справді здається, що дарвінізм лежить на смертельній постелі, і що ми стоїмо перед занепадом тієї теорії, яка була оголошена і прийнята з таким захопленням. Не теолог, а один з найбільш відомих німецьких зоологів Дріш ще в 1896 році видав цей тяжкий вирок: „Дарвінізм належить до історії так само, як і инший курйоз (непорозуміння) нашого століття—філософія Гегеля; обидві вони є варіації на тему: як водять за ніс цілі генерації, і обидві мало сприяють тому, щоб підняти століття наше, яке кінчається, в очах будучих поколінь“. (Біологічний центральний часопис. 1896, ст. 16).

Цілком подібно судить філософ Адікес: „Вірити у всемогутність Дарвінської natural selection і у можливість чистого механічного пояснення органічного розвитку,—вірити, не зважаючи на закиди Неглі, Г. Вольфа і инших, і не зважаючи на те, що варіація пристосовання і спадковість є що хочете, але ніяк не механічні події—це може як раз тільки така віруюча душа, як Гекелева. Ми инші, ми примушені признати, що до зовнішніх впливів природнього підбору треба додати ще внутрішній принцип, якби ми його не називали—чи органічною силою, як К. Е. фон-Бер, чи цілевим стремлінням, або ще як инакше. Ті зовнішні впливи, це тільки принагідні причини, завдяки яким найріжнотоманітніші роди органічних сил виявляються і можуть почати свою чинність. Про ці останні сили знає десценденційна теорія так само мало, як генеологи про таємні сили, якими сотворені генерації, котрих родове дерево вони накреслюють“. (Кант проти Гекеля, ст. 105).

Більш стримано судить Гессе: „Природній підбор певно не виявляється в тому обсягові, як це гадає Дарвін; як далеко сягає його вплив—трудно сказати“. (3 природнього і духовного світу, том 39).*)

*) Подібно Курт Гротевіц в „Соціалістичнім місячнику“, IX, 12: „Без сумніву, цілий ряд дарвіністичних поглядів, які нині вже загально визнаються, опадають як неймовірні міти... Дразливим у всіх Дарвіністичних науках є те, що вони не піддаються докладному і незаперечному доказу. Повстання одного роду з другого, задержання життєздатних форм, існування числених посередніх членів,—це все є припущення, яких в дійсности ніколи не можна підтвердити конкретними доказами“.

Навіть самі дослідники, котрі, як зоолог Др. ф. Вагнер, стараються держатися ще селекційної теорії, признають, з огляду на зростаючу опозицію в кругах дослідників, „що дарвінізм переживає зараз кризу, повстання якої ледве чи може бути сумнівним“, а саме — воно є не на користь дарвіністичній теорії. З другого боку, ті дослідники, котрі, як Віганд і К. Е. фон-Бер, з самого початку нехтували дарвінізм, тепер знов набірають все більшого значіння в учених кругах, в той час, коли на протязі десятків літ за них як-би забули; знову-ж, такі дослідники, як Флейшман, Гоман, Гаке, Й. ф. Сакс, Гете, Гертвіг і багато інших, які цілі десятиліття були прихильниками дарвінізму, стали тепер його найрішучішими противниками.

Гідно уваги, що майже рука в руку з цим протидарвіністичним рухом, в природньо-наукових таборах йде рішуче нехтування матеріалістичного світогляду і нова переоцінка старих релігійних сил. Так пише — згадаємо тільки його одного — бувший учень Гекеля, берлінський анатом і фізіолог Оскар Гертвіг, після спроб розв'язати життєвий процес, як чисто хемічну, фізикальну і механічну проблему, — спроб, які він відкидає як „неможливі, фантастичні прибільшення одностороннього пізнання“. Хоч допіру пройшло де-кілька десятиліть з того часу, як природньо-наукове, матеріалістичне розуміння світу, виходячи з одностороннього неісторичного погляду, відкинуло значіння, ставших історичними, релігійних і етичних сил, — зараз в цьому напрямкові вже помічається зміна відношення.

Ми перейшли-б рамки цієї книжки, коли-б захотіли ще докладніше обговорювати історію дарвінської теорії. Мусімо також зріктися дальніших доказів за і проти неї. Ми можемо і мусімо вдоволитися тим, щоб через наведення голосів найпомітніших дослідників з обох таборів, скласти, можливо, найбільш безсторонній огляд сучасного становища справи. *)

*) Відсилаю до об'єктивного строго наукового огляду, який Отто дав у згаданім творі: „Релігійний і натуралістичний світогляд“, про теперішній стан дарвіністичного питання. Такий самий огляд у Деннерта: „При смертній постелі дарвінізму“, який, на жаль, здається писаним під сильним впливом партійного завзяття. Варте уваги теж: Браш, „Правдивий стан дарвінізму“, Ваймар, 1902.

Але це є найважніше для нашого питання, що критика новіших протидарвіністичних дослідників як-раз скупчилася біля того питання, яке для релігійної думки видавалось найвідрадінішим, а саме—біля чисто механічного розуміння життєвих подій, для пояснення яких знов почали притягати внутрішні причини: „цілеве стремління“ (як каже К. Е. ф. Бер), „тенденція (нахил) до поступу, яка в них спочиває“ (ботаник Коршинський), „внутрішні провідні сили“, або, „Домінанти“ (у ботаника Й. Райнке).

Видно як на долоні, що при такій постанові справи, релігійному світоглядowi дається багато більш „можливости, вільности і помочі“ з'ясувати природу згідно своєму розумінню, ніж це було можливо при теорії природнього підбору.

Де-які дослідники йдуть ще далі, і, вслід за К. Е. Бером, одним з засновників науки про походження, стараються вивести релігійний світогляд прямо з наукового пізнання природи. Бер гадав, що природознавство служить ділу поєднання знання і віри, коли воно стверджує єдність світової будови, вказуючи на безпереривний зв'язок річей. Вся жива природа зрозуміла для нього лише як гармонично улагоджена система цілей і мети, розвиток якої виявляється в постійній перемозі духа над матерією, і основу якої він бачить у світовому розумі і в вищій інтелегентній, над усім пануючій, волі. Все стається на підставі природніх законів; однак, ці природні закони є для нього не що инше, як непокитні вияви волі якогось творчого принципу або Бога. Так, на думку Бера, уявляється вдумливого спостерегачеві природа як твір Божого духа, який теж лежить в основі інших звичаєвих домагань, і запевнює чоловічій душі вічне життя в собі. Через те здається йому неможливою річчю, щоб природничі науки мігли провадити до атеїзму. Цілком подібні гадки виловив також Вільський ботаник Й. Райнке у своїм многоповажнім творі: „Світ, як чин“.*)

Зрозуміла річ, що ту провідну думку, яку ми здибали у Бера, і яка тепер особливо визначається теж у Райнке, з'вдоволенням приймають в релігійних колах тих ліберальних теологів, які, як Отто і

*) Берлін, 1899. Також в числених розвідках в „Тірмер'і“; про Бера, там же, 1903, жовтень. В тірмерській річнику, 1903, про „Початок життя на землі“.

Трельч, виходячи по-за межі теорії Канта, вважають необхідним угрунтувати і зміцнити релігію не тільки чисто етично, але також і філософічно. З другого боку, однак, ті теологи, які суворо додержуються Канта, роблять дослідникам, подібним Райнке, які засобами природознавства хочуть вдихнути нове життя в релігію, той самий закид, що і Гекелеві, який, спіраючись на знання, вважав можливим звалити релігію. Докладно обговорює це питання, напр., марбурзький теолог Герман у своїм невеличкім творі, який варто перечитати,—„Віра в Бога і наука нашого часу“. (Тюбінген, 1905 р.).

Треба тут нагадати, що велика визволяюча робота Канта як-раз у тому полягала, що він розв'язав взаємовідносини знання і віри на ґрунті не природознавчої але моральної філософії. Пригадаймо собі його пересторогу, що віра, яка свідомо не шукає помочі в науці, не мусить також боятися і її нападів. Далі, як бачимо, історія навчає нас, що ніколи ні релігія, ні природознавство не мали з того великої користі, коли до релігійного життя прикладали природознавчий керунок думки, або, навпаки, коли релігійний погляд пристосовували до природознавчої праці.

Тому становимся неприхильно до того споріднення обох царин, яке то тут, то там, починає на-ново нав'язуватись. І навіть коли-б було непохитно доведено, що в природі є невідомі глибини і таємниці, що природознавчий світогляд залишає після себе незаповнені прогалини і часто безсиле стає перед незрозумілістю, як це є, наприклад, відносно питання про повстання життя,—то що дав-би цей доказ практично значного для релігії. Чи такий сумнівний зиск не переважився-б тією шкодою, яку справила-б ця, накинута релігії, роля якоїсь затулки (затички)? Чи віра має шукати Бога там, де світло досвіду переходить в темряву незрозумілого? у невідомім ще „внутрі“ природи? Тоді, розуміється, з кожним новим відкриттям, з кожним промінем світла у темряву природи, релігія все більш тератиме ґрунт під ногами, як це дійсно трапляється з кожною з тих релігій, які засновані на підвалинах тільки чисто-природного життя. Тоді мусіла-б вона жити у постійній турботі перед тим днем, коли наперекір всім віщуванням, все-ж таки може вдасться пояснити повстання життя на землі чисто механічним чином, а радість,—викликана серед сучасних кружків дослідників з

приводу протимеханичної течії, яка зараз виявляється,—була-би тільки недовгочасним шумом. Нам здається, що не без підстав боятися, ніби занадто велике зближення і звязання релігійного питання з чистою теоретичною природньо-філософичною проблемою викличе пересунення рішучих питань до чужої зовсім царини. Це є певним (в цім нас переконує простий огляд релігії Ісуса), що релігійне питання остаточно розв'яжеться не питанням: що є природа, але в першій і останній лінії—питанням:

Що є чоловік?

На тім питанні строго-природнича наука і чиста релігія конечно розходяться, однак з можливістю йти побіч себе. Нехай філософія продовжує шукати між обома поглядами ще якоїсь вищої єдності, але для природознавчої науки, як довго вона лишається чистою наукою, і для релігії, як довго вона позістає чистою релігією, вистарчає, роз'єднавшись, стояти мирно побіч себе.

Природознавча наука цікавиться чоловіком тільки як природнім продуктом. На питання: що є чоловік, як довго він залишиться в своїх межах,—вона не може прийти ні до яких інших вислідів, як ті, якими Гессе закінчує свою книжечку „Наука про походження і дарвінізм“. „Певним є, що старі приємні мрії, які робили чоловіка осередком всього світу, після яких все було за-для нього створено, які ставили його самого укоханою дитиною творця всіх річей, що всі ті мрії немилосердно знищені розслідуванням могутності і незрозумілості природи з одної сторони, і тою маленькою роллю, яку чоловік відіграє тут—з другої. У вічності існування всесвіту присутність чоловіка зазначається як мала, незначна хвилина, як одинокий удар живчика природи, яка творить вже від віків“.

Це вислід незаперечений. Він, без сумніву, напрошується щоразу, коли ми розглядаємо чоловіка в рамках природніх взаємин. Це пізнання є теж, як світ, старе. До пориваючого вислову доходить воно вже у восьмим псалмі Старого Завіту:

„Коли глину на небо, на діло рук твоїх,
На місяць, на зорі, що Ти їх створив—

То що є чоловік, щоб тобі за нього думать,
І людська дитина, щоб тобі за нею стежити?"

Як порошинка у безконечнім всесвіті. Тут, одначе, виступає релігія і віра з могутнім. А все-ж таки!

„Ти казав чоловікові недалеко стояти від Бога,
Й велично й почесно положив ти корону на нього“.

Це повне віри „А все-ж таки“ виливається в людській душі в таку реальну дійсність, що ніякий геній не мав-би змоги її вирвати. Певно, відповідь природничих наук не брехлива, але вона неповна. Хто хотів-би твердити останнє, той прирівнявся-би до того чоловіка, який написав ноти, а потім нам сказав: „ці ноти є музика“. Ноти можуть бути правдиві, але їм бракує ще тонів.

Природа не знає ніяких цілей, мети і замірів. Але людське життя dokonується серед них. Навіть найдокладніший природник не може ухилитися від них, оскільки він є чоловік:

„Життя не є непотрібна руда—
Це залізо, добуте з середини огню,
В гарячій жаху, стоїть у жару,
Остигло, занурившись в сліз струю,
Викуте силою тяжкої судьби
У форму для якоїсь мети“.

У цих взаєминах рішається допіру питання про релігію.

Природа не знає ні добра, ні зла, ніякого почуття вини, ні мук совісти, ніякої радості, ні душевного спокою, ні похвали ні догани, боротьби за звичаєву вільність і досконалість. Але це все існує, і допіру у всім тім dokonується людське життя у повнім розумінні цього слова. Царство звичаєвої свідомості стоїть побіч царства чистих природніх взаємин і природньої кінечности, в певній мірі незалежно від нього, як це останнє незалежне від першого. У тім царстві і його взаєминах вирішується також питання релігії. На це вказує Ісус тим доказом, який він виставляє на захист правди своєї науки: „хто хоче творити Божу волю, тому вона відкриється.“

Гете сказав раз: „Чоловік пізнається серед людей“. Це є з наукового боку одинока можлива дорога. Кожна річ дається пізнати сама

з себе. Коли це так, то найглибша суть чоловіка чисто природніх взаємин, тільки в самому чоловікові, с. т. в його духовнім і душевнім житті. Гляньмо на духовне життя велетенів духа роду людського, перенесімся в концертну залу, в якій пролунав могутній світ згуків Бахівської фуги, заглибімся очима в Мадонні з дитиною, як її малював Рафаель, зостановімся над душевним життям Ісуса з Назарету, розслідім свою власну внутрішність,—і ми не зможемо замкнутися перед враженням: тут відкривається новий світ, внутрішній, духовний світ, повний безмірної глибини, повний незмірних можливостей, повний незрозумілої величності, незрозумілий і неосяжний для природничих наук, але який є найреальніша правда і дійсність. Тут відкривається дорога, яка з історичного боку одна веде і доводитиме до релігії.

Що є чоловік? При відповіді на це питання розходяться дороги релігії і природничих наук. Але при розборі цього питання виникає також конечність—при доладнім захованню меж—можливість мирного існування побіч себе.

Помилки й дефекти друку.

Стор.	Рядок.	Надруковано.	Треба.
4	4 знизу	наших	наших
5	11 "	Серця	Серця
6	7 згори	матимимо	матимемо
7	10 "	людської	людської
10	3 знизу	цегли	цегла
15	2 згори	фільософів	фільософів
15	15 знизу	поястало	повстало
16	6 згори	найскональнійшу	найдокональнійшу
16	12 "	навкола	навколо
16	15 "	тверження	твердження
16	6 знизу	прирору	природу
17	1 згори	Від тоді	Відтоді
18	5 "	мистецтва	мистецтва
20	11 "	ні що	ніщо
20	17 "	тверження	твердження
22	13 "	з'єднаних	з'єднаних
22	16 "	змагалпсь	змагались
25	7 знизу	Ізраїльтяни	Ізраїльтяне
27	2 "	повивен	повинен
28	5 "	зприводу	з приводу
29	4 згори	основну	основу
29	16 "	серця	серця
30	10 "	омежувався	обмежувався
30	4 знизу	Гумбольт	Гумбольдт
31	12 "	встріває	встріваем
33	5 згори	по волі	поволі
33	9 "	Чоловік	чоловік
34	10 "	самітному	самотньому
36	8 знизу	д)	г)
41	13 "	різку	різко
44	5 згори	релігії	релігії
44	12 "	носилися	носилася
45	11 знизу	дати	дати
60	16 згори	распоряджав	розпоряджав
61	18 "	щодня	щодня
63	12 знизу	На далі	Надалі
65	6 згори	з'уважаними	з, уважаними
66	4 знизу	євангелическій	євангелический
67	17 згори	євангельскими	євангельськими
68	16 "	євангельского	євангельського
78	16 "	мусить	мусить
79	10 "	проміннів	промінів
81	16 "	вині	нині
84	10 "	середь	серед
86	3 "	спосіб-як	спосіб, як
87	6 знизу	багатої	багатої
93	12 "	річ	річ
96	3 згори	наприклад	наприклад

Показчик змісту.

	Стор.
Вступ.....	3
I. Релігія і природознавство в початкових часах людської культури.....	7
II. Повільний розділ між природознавством та релігією.....	14
1. Природознавство у звільняється від релігійних пут.....	14
Греція.....	14
а) Найстарші грецькі природники-філософи.....	15
б) Грецькі матеріалісти.....	18
в) Сократ, Платон, Аристотель.....	21
2. Релігія звільняється від натуралістичних забобів.....	25
Ізраїль.....	25
а) Сліди природної релігії.....	25
б) Усамостійнення релігії; пророки.....	27
в) Біблійно-гебраїський погляд на природу.....	30
г) Відношення Ісуса до природи.....	36
III. Зв'язок християнської релігії з грецькою філософією; об'єднання природознавства і релігії у середньовічній церковній науці.....	42
IV. Розділ обох царин у нові часи.....	51
1. Нові течії.....	51
2. Боротьба за Бога і світ (космологічне питання); від Коперника до Канта-Лапласа.....	55
а) Коперник.....	55
б) Галілей.....	60
в) Кеплер.....	65
г) Ньютон.....	69
д) Кант.....	71
V. Боротьба за світогляд в новітніх часах. Бог і людська душа. Шлях до мирного поділу і усамостійнення обох царин.....	80
1. Шлейєрмахер.....	80
2. Матеріалізм.....	82
3. Боротьба за основні релігійні ідеї.....	88
а) Знання і віра.....	88
б) Через що? або нащо?.....	92
в) Чудеса.....	94
4. Дарвінізм.....	100
Помилки і дефекти друку.....	121



Всеукраїнський Кооперативний Видавничий Союз

має своїм завданням дати трудовому народові України гарну і дешеву книжку по всім галузям науки, кооперації і народнього господарства, а також задовольнити потребу в підручниках для шкільної і позашкільної освіти.

Всеукраїнський Кооперативний Видавничий Союз

організує колегії наукових сил та фахівців для складання, перекладу і редагування ріжної літератури.

Всеукраїнський Кооперативний Видавничий Союз

допомагає своїм членам в їх культурно-просвітній діяльності.

При Всеукраїнському Кооперативному Видавничому Союзові міститься склад таких видавництв і видань:

- | | |
|---|---------------------------------------|
| 1. Централу (Центрального Українськ. С.-Госп. Союзу). | 8. Т-ва „Поступ“. |
| 2. Дніпросоюзу. | 9. Т-ва „Час“. |
| 3. Центрального Українського Кооперативного Комітету. | 10. В-ва „Праця“. |
| 4. Т-ва „Український Агроном“. | 11. В-ва М. М. Грінченко. |
| 5. Т-ва „Шкільна Освіта“. | 12. В-ва Череповського. |
| 6. Т-ва „Дзвін“. | 13. В-ва В. Дубровського. |
| 7. Т-ва „Друкарь“. | 14. В-ня А. Худоби—цвіт серця і душі. |

Гуртовий Книжний Склад В. К. В. С. приймає і виконує замовлення на всі книжки, які є на книжному ринкові.

При замовленні необхідний завдаток в розмірі не менш половини вартости замовлення.

Кооперативам, Союзам, Земствам, Просвітам, Школам, Громадським Книгарням—найбільша знижка.

Для виконання поставлених *Всеукраїнському Кооперативному Видавничому Союзові* завдань потрібні великі кошти. Ці кошти повинні скласти Кооперативні т-ва та їх Союзи.

ТОВАРИШІ КООПЕРАТОРИ! Поширюйте відомости про Видавничий Союз. Агітуйте в товариствах за вступ членами до Всеукраїнського Кооперативного Видавничого Союзу. Членами В. К. В. С. можуть бути Кооперативні т-ва та їх Союзи. Вступний внесок 10 карб., пай—100 карб. Кількість пайв необмежена. Статут Союзу висилається даром.

Замовлення і гроші надсилати по адресі: Київ, Хрещатик № 41, п. 57, *Всеукраїнському Кооперативному Видавничому Союзові*. Розрахунки і переводи грошей можна робити через *Українбанк* (Хрещатик № 27, біжучий рахунок Союзу № 622) і *Союзбанк* (Інститутська № 3, біжучий рахунок Союзу № 1831).

Всеукраїнський Кооперативний Видавничий Союз.

Контора: Київ, Хрещатик 41, || Склад: М.-Благовіщенська
пом. 57. Телеф. № 57—80. || 102.

А. Вийшли з друку і поступили в продаж:

1. Проф. Туган-Барановський М. Кооперативн. ідеал. Ц. 1 гр. 30 ш.
2. Проф. Туган-Барановський М. Продукційні підприємства кооперативів з точки погляду кооперативної теорії. Ц. 1 гр. 20 ш.
3. Крижановський Ф. Кооперативний земельний банк. Ціна 1½ гр.
4. Фещенко-Чопівський І. Природні багатства України. Ч. I. Ц. 14 гр.
5. Штайн А. Наука про енергію. Ціна 10 гр.
6. Барановський Х. Операційний день. Ціна 3 гр.
7. Барановський Х. З кооперативного життя. Ціна 10 гр.
8. Лансон Г. Метод в історії літератури. Ціна 4 гр.
9. Щоголів Ір. Головніші шкідники наших садків. Ч. I. Ц. 2 гр. 50 ш.
10. Академик Тутковський П. Земна кора. Ціна 2 гривні.
11. Проф. Чирвинський В. Головні корисні копалини України в зв'язку з її геологічною минувиною. Ц. 5 гр.
12. Фещенко-Чопівський І. Природні багатства України. Частина II. Ціна 16 гривень.
13. Королів В. Скотолічебник. Ціна 40 гривень.
14. Д-р філософії Пфаннухе А. Боротьба і порозуміння між релігією та природничими науками. Ц. 24 гр.
15. Щоголів Ір. Головніші шкідники наших садків. Частина II. Ц. 3 гр.
16. Грінченко. Під тихими вербами. Ц. 30 гр.
17. Біографія Х. А. Барановського.
18. Житецький П. Енеїда Котляревського в зв'язку з оглядом української літератури XVIII століття. Ц. 40 гр.

Б. Друкуються:

1. Проф. Вайнштайн. Повстання світу і землі по переказах і в світлі науки.
2. Остапенко С. Економічна географія України.
3. Проф. Граве Д. Основи алгебри.
4. Житецький П. Про українські народні думи.
5. Шарко В. Арифметика. Частина I і частина II.
6. Калтерев. Нові течії в царині народньої освіти і середньої школи.
7. Нейрат О. Історія античного господарства.
8. Пушнин. Моцарт і Саль'єрі. Скупий рицарь. Кам'яний гість. (перекл. Вороного).

В. Приготовлені і готуються до друку:

I. Кооперація.

1. Ніколаєв А. Теорія і практика кооперативного руху. Частина I.
2. Ніколаєв А. " " " Частина II.
3. Проф. Штудінгер. Споживча кооперація.

4. Михайлюк. Контрольні т-ва годівлі молошної худоби.
5. Железнов В. Теорія дрібного кредиту.
6. Якоб С. Народньо-господарська теорія кооперації.
7. Тотоміанц О. Сільсько-господарська кооперація.
8. Маслов С. Трудові хліборобські артїлі, їх значіння, історія, організація та статут.
9. Анциферов А. Кооперація в сільському господарстві Німеччини та Франції.
10. Каратигін. В краї селянських товариств (в Данії).
11. Анциферов А. Центральні банки кооперативного кредиту.
12. Тотоміанц О. Кооперація серед дітей та юнацтва.
13. Тотоміанц О. Теорія, історія і практика споживчої кооперації.

II. Психологія.

1. Д-р Володимирський. Школа природного розвитку (біологічне уґрунтування ідеї трудової школи).
2. Д-р Володимирський. До методу дослідження дитячої талановитости.
3. Д-р Володимирський. Пробудження весни, її бурі й грози в шкільному і дошкільному періоді.
4. Проф. Зіньківський. Про соціальне виховання.
5. Проф. Зіньківський. Родина і діти.
6. Олександрівський Г. В. Організація дітей в єдиній трудовій школі.
7. Проф. Зіньківський. Вступ до педагогіки.
8. Скульський і Володимирський. Гігієна для загального вжитку.

III. Соціологія та економіка.

1. Ландо. Націоналізація цукрової промисловости на Україні. Ч. I.
2. Гельфердінг. Фінансовий капітал. Вип. I.
3. Гобсон І. Імперіалізм.
4. Бауер Отто. Національне питання і соціалдемократія. Вип. I.
5. Кауфман. Теорія і методи статистики.
6. Бебель. Жінка і соціалізм. Вип. I.

IV. Історія літератури і красне письменство.

1. Марко-Вовчок. Твори. Т. I.
2. Свідницький. Люборацькі і інші оповідання.
3. Панас Мирний. Хіба ревуть воли, як ясла повні.
4. Грінченко Б. Твори. Т. I.
5. Левицький М. Щастя і інші оповід. Збірник творів.
6. Стефанин. Оповідання.
7. Левицький Ор. Історичні оповідання.
8. Свіфт. Пригоди Гулівера.
9. Гете. Фауст.
10. Шілер. Розбійники.
11. Гауптман. Ткачі.
12. Конопницька. Мендель Гданський.
13. Григоренко Гр. Оповідання. Т. II.
14. Верхарн. Світанок.

V. Підручники і книжки по педагогіці.

1. Музиченко. Сучасні педагогічні течії в Західній Європі та Америці.
2. Шохор-Троцький С. Методика початкової математики.
3. Кісельов А. Арифметика.
4. Кісельов А. Алгебра.
5. Кісельов А. Геометрія.
6. Бернашевський О. Живий рахунок. Збірник арифм. задач по новій методи. Для сільських шкіл. Ч. I.
7. Бернашевський О. Арифметичний задачник для дорослих. Ч. I.
8. Марковський М. Хрестоматія по українській літературі.
9. Коваль. Сівалки. Підручник для середніх с.-г. шкіл.

VI. Дитяча література.

1. Лондон Дж. Пригоди рибальчої варті.
2. Мальо Г. Без сім'ї
3. Ортоблевський В. Мої хатні підсусідки.
4. Ортоблевський В. З життя птахів на Україні (Хрестоматія).
5. Шарлеман. Наші друзі серед звірят.
6. Шарлеман. З життя птахів (Мандрівка, окраска і ин.). Оповідання.
7. Стюпа. Оповідання дітям про комах.
8. Стюпа. А чаєчка в'ється. Оповідання для дітей молодшого віку.
9. Яната О. Оповідання про окремі рослини.
10. Жюль-Верн. 80 тисяч верст під водою.
11. Жюль-Верн. Таємничий острів.

VII. Природознавство.

1. Гізевіус Р. Ботаника практичного життя.
2. Проф. Ганзен А. Фізіологія рослин.
3. Бельше. Походження людини.
4. Генель. Природа і людина.
5. Гельборн. Історія розвитку людини.
6. Міге. Загальна біологія.
7. Тімірязев К. Життя рослин.
8. Акад. Вовк Х. Антропологічні риси українського народу.
9. Шімкевич В. Будучина людини з погляду натураліста.
10. Додель. Мойсей чи Дарвін.
11. Кріше. Хліборобська хімія.
12. Мечников И. Етюди про природу чоловіка.
13. Гернес. Історія первісної культури. Вип. I.
14. Кайзер. Загальна геологія. Вип. I.
15. Акад. Тутковський. Нариси з природи України. Вип. I.
16. Акад. Тутковський. Описова мінералогія в синоптичних таблицях.
17. Акад. Тутковський. Україна. Вип. I. Географічні нариси.
18. Акад. Тутковський. Визначник мінералів хемічними та фізичними методами.

VIII. Техніка.

1. Меер. Парові казани.
2. Фатер. Теорія і будівля газових двигунів.
3. Фатер. Парові машини.
4. Рот. Основи електротехники.
5. Кен. Передача електричної енергії.

Машини, сільсько-господарські угноїння та хемікалії, насіння польове та городнє, метал та будівельні матеріали, паливо, фарби та олії, ліс та лісові матеріали, шнагат, мішки та мотуззя, оборування фабрично-заводське
к у п у є

у великих фірм і постачає кооперативам

Збіжжа, крупи, борошно, висівки, та макухи, молочні продукти, продукти скотарства, скот живий та птицю, продукти садівництва, городництва та хмельництва, тютюн, лікарські рослини, вироби хатніх промислів та кооперативних підприємств
к у п у є

у кооперативів і продає ріжним фірмам

осередок сільсько-господарської кооперації—Центральний Український Сільсько-Господарський Кооперативний Союз „Централ“.

Баланс на 1 січня 1919 року 21.147.921 карб. 71 коп.



Число членів: Кооперативних Союзів 32, Окремих Т-в 217.

„Централ“ організує і ревизує сільсько-господарські кооперативи.

„Централ“ влаштовує кооперативно-агрономичні читанки та лекції.

„Централ“ допомагає будувати та організовувати кооперативні підприємства.

„Централ“ допомагає влаштовувати практичні станції, насіннєві городи та инше.

„ЦЕНТРАЛ“

видає книжки по всіх галузях сільського господарства та сільсько-господарської кооперації і часопис

„Сільський Господар“

(48 карб. на рік).

Прорізна 19, Телефон 21—69.

1919

ПРИЙМАЄТЬСЯ ПЕРЕДПЛАТА НА 1919 рік

1919

(ДРУГИЙ РІК ВИДАННЯ.)

НА ДВОТИЖНЕВИЙ ЧАСОПИС СІЛЬСЬКО-ГОСПОДАРСЬКОЇ КООПЕРАЦІЇ

„СІЛЬСЬКИЙ ГОСПОДАРЬ“

видання Центрального Українського Сільсько-Господарського Кооперативного Союзу.

Часопис ставить своїм завданням як найширше освітлювати питання в полі сільсько-господарської кооперації, виклипати на місцях серед кооператорів, агрономів, громадських діячів і селян-хліборобів ініціативу до закладання сільсько-господарських кооперативів, давати поради та вказівки про те, як закладати сільсько-господарські кооперативи, як вести в них роботу і, взагалі, обслуговувати сіл.-госп. кооперацію в усіх її галузях. Найбільш пекучим завданням данного моменту в житті сільського господарства є організація сільсько-господарських кооперативів; і часопис, „СІЛЬСЬКИЙ ГОСПОДАРЬ“ стає на послугу цим завданням.

ЧАСОПИС МАЄ СЛІДУЮЧІ ВІДДІЛИ:

I. **Передмова** (про біжучі завдання сільсько-господарської кооперації, її політику і т. и.). II. **Відділ сільсько-господарської кооперації**, в якому будуть міститись: а) статті по теорії та історії сільсько-господарської кооперації, кооперативне будівництво на Україні, бажані форми його; б) взаємовідносини с.-г. кооперації з іншими типами кооперації (споживчої та кредитової); в) сільсько-господарська кооперація за кордоном; г) описання окремих типів сільсько-господарської кооперації й будовання їх; д) культурно-просвітня діяльність сільсько-господарської кооперації; е) враження, спостереження й інші сторони в полі сільсько-господарської кооперації (кооперативний фельетон). III. **Відділ сільсько-господарської економіки, політики і агрономії**: а) економічна географія; б) ринки і їх вимоги; в) техніка сільсько-господарської кооперації і товарознавство. IV. **Огляд преси**. V. **З практики сільського господарства**. Статті по техніці сільського господарства. VI. **Кооперативна хроніка**: а) центральні кооперативні установи; б) союзи і кооперативи на Україні; в) огляд діяльності сільсько-господарських організацій. VII. **Загальні відомості**. VIII. **Життя Централу**. Цей відділ має давати всебічне освітлення діяльності Централу, його сучасний стан і плани на майбутнє. IX. **Дописи**. X. **Бібліографія**. XI. **Запитання та відповіді**. В цьому відділі всі читачі часопису матимуть відповіді на всі цікаві їх питання. XII. **Справочний відділ**: а) ціни на сільсько-господарські продукти, б) баланси кооперативних установ.

В редактуванні часопису бере участь спеціально утворена редакційно-видавнича комісія в складі: Є. П. Архипенка, Н. І. Гавесевича, А. Г. Головка, Ф. О. Зайко-Заїкина, К. А. Мадівича, М. І. Подільського і В. М. Сазонова.

ПЕРЕДПЛАТА: на рік 48 карб., на півріччя 24 карб., окреме число коштує 5 карб.

Передплатникам „Сільського Господаря“ за додаткову платню в половинній ціні будуть надіслані до кінця року книжки: „ЯЕШНА СПРАВА“ і „ХЛІБОРОБСЬКІ Т-ва в НІМЕЧИНІ“.

Адреса редакції й контори: Київ, Прорізна вул. 19, помешк. „Централу“.



3,60 (1986)
P
A
4772

ЧЕКА
6