

Львів
ПРАСОВИ,
50 а.
Довідство Окремі Генерального Літви
Referat prasowy.

ЧОМУ Я НАВЕРНУВСЯ

ДО ХРИСТІЯНСЬКОЇ КАТОЛИЦЬКОЇ ВІРИ

АБО

ЯК Я ВІДНАЙШОВ БОГА І ДУШУ, ХРИСТА
І ЦЕРКВУ.

Прилюдна сповідь
д-ра Володимира Охримовича.



164983

Ціна 20. Мп.

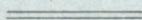
У Львові, 1921.

З друкарні „Діла“ Львів, Ринок ч. 10.

Довідство Окремі Генерального
Referat prasowy

Зміст.

| | стор. |
|--|-------|
| <i>Частина перша: Як я віднайшов Бога і душу і пізнав правду в природній об'яві Божій</i> | 3—28 |
| Матеріалістично-атеїстичний світогляд моєї молодости | 3—4 |
| Від матеріалістичного атеїзму до моністичного пантеїзму | 4—17 |
| Від неособового, світового пантеїзму до особового, надсвітового теїзму | 17—28 |
| <i>Частина друга: Як я віднайшов Христа і Церкву і пізнав правду в надприродній об'яві Божій</i> | 29—48 |
| Від філософичної релігії гіпотетичного, вирозумованого монотеїзму до історичної, позитивної, об'явленої релігії християнізму | 29—43 |
| Від модернізму до католицизму | 43—48 |
| <i>Кінцеве слово: Чому я написав і видав сю книжку</i> | 49 |
| (Диви третю сторону о к л а д к и). | |



2006/13

Д-р. В. ОХРИМОВИЧ

ЛННБ України ім.В.Стефаника



01107802 (J)

Чому я навернувся?

Прилюдне визнання віри.

24. 738

Львів, Бібліотека
АН УРСР



23-10/20 0

164983

ЛЬВІВ, 1920.

164983

215

Э 212 + Э 344.109(24в), 13

Відбитка з „НИВИ“.

Львівська бібліотека
АН УРСР
№ И 63310



З друкарні „ДІЛА“ Львів, Ринок ч. 10.

Львівська державна
наукова бібліотека
№ 14386

ЧАСТИНА ПЕРША.

24 738

Львів. Бібліотека
АН. УРСР.

**ЯК Я ВІДНАЙШОВ БОГА І ДУШУ
І ПІЗНАВ ПРАВДУ В ПРИРОДНІЙ ОБ'ЯВІ БОЖІЙ.**

Матеріалістично-атеїстичний світогляд моєї молодости.

Хоч я з малку був релігійно вихований і мав побожну вдачу, але вроджена мені передчасна цікавість, спричинена діточими недугами, надмірна вразливість та одічичений від батька нахил до сумніву й супротивлення зложилися на те, що я, будучи ще дитиною, вже став сумніватися в правдах християнської віри. До того причинилися чимало розмови з товаришами й читання вільнодумних книжок, ще більше недостаток відповідних книжок писаних у релігійній дусі, та найбільше те, що в моїм оточенні не було людей, яким я мігби був широко й свobodно признатися в моїх думках і котрі булиби здібні широко розважити й розумно розяснити мої сумніви. Се все мало той наслідок, що я вже в гімназії був скептиком-недовірком, а на університеті став рішучим матеріалістом і атеїстом, або як се тоді називалося, став я „радикалом“.

Мій філософічний світогляд опирався на матеріалістично-моністичним розумінню природи в дусі Людвіга Бюхнера і Ернста Геккеля та на економічно-матеріалістичним розумінню історії в дусі Карла Маркса й Фрідріха Енгельса.

Я був переконаний, що нема Бога, лише природа, що нема духа, лише матерія.

Я держався погляду, що початок і розвиток всесенної є випадковим вислідом механічного руху атомів; що психічні прояви дадуться вивести з біологічних, біологічні з хемічних, хемічні з фізичних, фізичні з механічних; що життя на землі повстало само собою з неорганічної матерії та що висші роди рослин і звірів — а також і люди — розвинулися поступово з низших родів животин дорогою боротьби за естествование й природного добору. Я свято вірив в гіпотезу Канта й Ляпласа про еволюцію звiзд і планет та в гіпотезу Лямарка й Дарвіна про еволюцію рослин і звірів.

Я був переконаний, що людська думка се витвір мозку, що людська душа се тільки додаткова проява людського

тіла, що наука й філософія, поезія й мистецтво, право й політика — все це тільки додаткові появи або т. зв. „надбудівля“ матеріяльного, економічного життя суспільства.

Я визнавав крайній матеріялістичний детермінізм і відкидав свободну волю в людині, а етику й мораль я будував на егоїзмі, гедонізмі й утилітаризмі, себто на змаганню людей до вдержання свого життя й своєї породи, до розкоші й до користи. Я схилився до погляду, що ціле життя природи й ціла історія людства — се тільки сліпа гра сліпих сил фізичних, що ні в природі ні в історії нема ніякого внутрішнього змислу, ніякого об'єктивного сенсу.

Релігію й релігійність я вважав, коли не хоробою, то щонайбільше сонною марою, яка повинна розвіятися перед світлом розуму й науки. Релігійні вірування я вважав казками, церковні обряди — забобонами, церковні будівлі — пам'ятниками низшої культури, священників — людьми, що живуть з людської дурноти. Спасення людства я бачив в раціоналізмі й соціалізмі; я вірив у безнастанний прогресивний розвиток людства, в його поступ, який неминуче доведе людство до соціялістичного ладу та що тоді настане рай на землі.

Оттакі були головні основи мого світогляду в моїй молодості. Сі погляди продержалися в моїй душі довгий ряд літ, менше більше до трицятого року життя, а деякі навіть ще довше.

Однак щире, завзяте стремління до пізнання правди, — студіювання поважних наукових творів з обсягу філософії, фізики, біології, психології, лінгвістики, соціології, економії й права, — критичне оцінювання й порівнювання всіляких наук і поглядів, всіляких систем і теорій довело мене до того, що в одноцільній будівлі мого атеїстично-матеріялістичного світогляду появилися виломи, відтак захиталися підвалини, аж нарешті з часом ціла будівля розпалася й завалилася.

* * *

Від матеріялістичного атеїзму

до моністичного пантеїзму.

Почалося з того, що дух упімнувся за права духа.

Перш усього захиталися в мені основи матеріялістичної психології і я був приневолений відкинути погляд, буцімто дух є витвором матерії, буцімто душа є додатковою проявою тіла, буцімто людські думки, бажання, стремління й почування се тільки механічний рух мозкових і нервових клітин і дробин.

Я зрозумів, що обопільний зв'язок душі й тіла та взаїмна залежність психічних і фізіологічних процесів свідчить тільки про се, що такий зв'язок і така залежність фактично

єствує, але це ще не доказ, щоби сей звязок і ся залежність мали прикмети тотожності або причиновости, — щоби душа була проявою тіла, або щоби матерія була причиною духа.

Славний англійський фізик Джон Тиндель (John Tyndall), вільнодумець, раціоналіст і явний противник християнства, пише про сю річ між иншим таке :

„Перехід від механіки мозку до відповідних проявів свідомости не дасться навіть подумати... Колиби наш ум і наші змисли були такі розвинені й видосконалені, що ми моглиби спостерігати дробинки (молекули) людського мозку, — колиб ми були здібні слідити, як мозкові дробинки рухаються, як гуртуються, як виладовують із себе електрику, (якщо воно справді таке діється), і колиб ми як найдокладнійше знали відповідні тим рухам моменти думок і почувань, — то всеж таки ми булиби однаково далекі від розв'язки загадки: яким способом ці фізичні прояви руху вяжуться з психічними проявами свідомости“. Це значить: колиб ми могли заглянути до мозкових клітинок людини в той момент, коли вона думає — на приклад — про те, як то вона колись їхала конем через густий ліс, або якто вона плила кораблем по широкому морі, то всеж таки ми не побачилиби в тих клітинках ні коня, ні ліса, ні корабля, ні моря, ні навіть образків тих річий, про які ся людина в даному моменті думає; ми побачилиби що-найбільше тільки всілякі рухи дробинок і нічого більше.

Инший славний і вільнодумний учений Ді-боа-реймонд (*Du Bois Reymond*) пише, що „свідомість годі пояснити єї матеріяльними словинами; анатомічне пізнання мозку — хочби найвисше, яке можемо осягнути, — не відкриває нам нічого, як тільки рухому матерію; одначе годі навіть подумати, щоби через якесь упорядкованне або через якийсь рух матеріяльних дробинок можна перекинути кладку в країну свідомости“.

Геніяльний фізик Юлій Роберт Майєр, той самий, що відкрив закон про непропащу силу себто про захованне енергії, пише між иншим таке:

„Ані матерія ані енергія не може думати, ані відчувати, ані хотіти... В живучому мозкови відбуваються безнастанно матеріяльні переміни, які називаємо молекулярним рухом, і духові справи (духові процеси) людини стоять у найтіснішому звязку з отсею молекулярною акцією мозку. Одначе є великою помилкою брати оба ті рівнобіжні дійства за одно дійство, понимати обі ті паралельні акції як ідентичну акцію. Найкрасше можемо се зрозуміти на прикладі: як відомо, ніяка депеша не може бути телеграфована без одночасного викликання електро-хемічного процесу. Всеж таки зміст телеграми в ніякім разі не може рахуватися вислідом або функцією електрохемічної акції. Те саме — тільки ще

з більшим правом — треба сказати про мозок і думку. Мозок є тільки варштатом духа, але не духом“.

Для мене стало ясним і певним, що дух або душа відрізняється від матерії і своїм єством (онтологічно) і своїм початком (генетично). Дух — це єство наскрізь самобутнє, самостійне, від матерії зовсім окреме, до матерії ні троха не подібне; дух не є ні продуктом матерії, ні формою молекулярного руху, ні взагалі не є ніякою функцією матеріального світа.

Матерія — се річ протяжна, яка не думає (*corpus — res extensa, sed non cogitans*); дух — се річ, яка думає, яка має свідомість, але не займає ніякого місця в просторі (*mens — res cogitans, sed non extensa*). В країні матерії одно тіло міститься побіч другого в просторі або наступає одно по другим у часі, але на однім місці не може бути два тіла одночасно, бо одно тіло другого проникнути не може; матерія остає під владою простору й часу.

Навпаки в країні духа думки чи ідеї не займають ні простору ні часу; вони проникають одна другу та одночасно містяться одна в другій. Людська думка не займає ні міліметра простору ні секунди часу; вона така безмірно маленька, що їх тисячі може поміститися в людській голові і тисячі їх може промайнути в одній хвилині. А прецінь та безмірно маленька думка людська є одночасно безмірно велика, бо вона може обняти безконечні віки; вона обіймає не тільки цілу вселенну, але сягає поза край світа, поза межі часу й простору, як се гарно висловив наш великий поет Шевченко, що „думка край світа на хмарі гуля, орлом сизокрилим літає, ширяє, аж небо блакитне широкими бе“...

* * *

От так я допевнивсь, що для зрозуміння країни духа матеріалістична філософія ні трохи не придатна. Але з часом стало мені також ясним, що ся філософія не здатна навіть для пояснення видимого світа фізичної природи.

Матеріялісти пояснюють початок і розвиток вселенної механічним рухом атомів; вони кажуть, що безконечні міриади атомів притягаючи й відпихаючи себе взаємно, виконували від віків механічні рухи й наслідком тих безконечних механічних рухів атоми згуртувалися случайним випадком чи випадковим случаем у такі сполуки, що з тих сполук та їх комбінацій витворилися з часом усі первні, всі мінерали, всі звізди, сонця й планети, всі животини, рослини, звірі й люди.

Супроти сего атомістично-механічного пояснення вселенної справедливо піднесено заміт неймовірности, бо значно лекше, ніж у такий початок світа, можна би повірити в се, що наслідком землетрясення камінні скелі порозпадалися, вигладилися й уложилися в такий спосіб, що з тих скель

случайним випадком сама собою зложилася якась прегарна архітектонічно збудована святиня з колюмнами й підсіннями, з вежами й склепіннями, з різьбами й статуями. Також лекше можна повірити навіть усе, що хтось мішаючи в великій мішці міліони друкарських черенок та висипуючи ті перемішані черенки на величезну дошку, случайним випадком осягнув се, що з тих висипаних на осліп черенок случайно зложився сам собою текст Іліади або Енеїди. (Порівн. *Friedrich Paulsen, Einleitung in die Philosophie*, ст. 172).

Мимо сеї математичної неймовірності матеріалізму — матеріялісти навчають, що цілий світ і всьо, що є на світі, се тільки змінчиві, ріжнородні комбінації атомів чи то найменших частинок матерії, та що крім матерії нема більше нічого ані на світі ані поза світом. Алеж отся їх наука містить у собі багато основних недостатків і безвихідних суперечностей. Перш усього матеріялісти не дають відповіді на питання: звідки взялася матерія, лише виминають се питання кажучи, що матерія є відвічна й непропаща, що вона завсігди була й завсігди буде, без початку й без кінця. Алеж і ся ніким і нічим недоказана відвічність матерії не може нам пояснити, звідки взявся рух атомів чи то рух матерії, бо непорушна й мертва маса матерії навіть по безконечно довгих віках не може сама зі себе перейти зі стану супочинку в стан руху. І тому самі матеріялісти признають, що крім атомів ще є сили природи, які ворущать тими атомами, що крім матерії ще є сила чи то енергія, котра є причиною всякого руху; значить, крім матерії всеж таки ще є щось иншого тай то щось сильнішого від матерії. На це матеріялісти замічають, що сила є тільки прикметою (свійством або атрібутом) матерії. Алеж фізика показує, що прикметою матерії є інерція, себто безсильність або непорушність; яким же способом сила може бути прикметою безсильности, яким робом енергія може бути атрібутом інерції, яким чином те, що є тільки прикметою непорушности, може статися причиною руху? На се питання матеріалізм не в силі дати не то вже вдоволяючої, але хочби зрозумілої відповіді.

Але йдім далі. Матеріялісти самі навчають, що мертві атоми матерії й сліпі сили природи підчиняються вічним, незмінним законам природи. Виходить, що крім матерії й сили ще є якісь закони природи, висщі понад матерію й понад силу! На це матеріялісти замічають, що закони природи — се теж тільки прикмети матерії й сили, або иншими словами, матеріялісти кажуть, що матерія і сила і закон — це все одна й та сама річ. Алеж закони природи — се ті „незримі скрижалі незримим писаньм“, се річ цілком нематеріяльна — і вже хочби з сеї одной причини годі їх рівнати чи то ідентифікувати з матерією.

І сили природи і закони природи свідчать мені ясно й певно, що крім матерії є в світі щось нематеріяльного та

що те „нематеріальне щось“ є висше, важніше й сильніше, ніж матерія.

* * *

Мужі науки, найпачеж учені спеціалісти, звичайно перецінюють вагу предмету, якому посвятилися. Се річ психологічно зовсім оправдана й легко зрозуміла. Оттим то й не диво, що вчені природознавці, які студіюють фізичну, матеріальну природу, дуже часто бувають засліплені в матерії та поза матерію нічого більше в світі не можуть доглянути, неначе той черв'як, що вліз у хрін і поза хроном світа Божого не бачить.

І тому не дивувало мене ні трохи, що поміж природознавцями прихильники матеріялістичної філософії стрічаються частійше, як поміж іншими вченими. За те була для мене велика несподіванка, яка дала мені багато до думання, коли я дізнався, що поміж найбільшими, геніяльними фізиками, хеміками, астрономами, геологами, фізіологами, мінеральними ботаніками, зоологами, медиками тай загалом поміж найученішими й найславнішими вченими природознавцями новітших часів було багато явних і рішучих противників матеріялістичного світогляду.

Для мене було великою новиною, яка дала мені багато до думання, коли я довідався, що такі великі фізики, як: Даві (*Humphry Davy*), Роберт Маєр (*Robert Mayer*), Джуль (*James Prescott Joule*), Кельвін (*sir William Thomson lord Kelvin*), Фарадей (*Michael Faraday*), Ампер (*André Ampère*), Максвель (*James Clerk Maxwell*), Вольта (*Alexander Volta*), Бекерель (*C. A. Becquerel*), Фреснель (*Augustin Fresnel*), — такі великі хеміки, як: Берцелій (*Jakob Berzelius*), Діма (*Jean Baptiste André Dumas*), Лібіг (*Justus von Liebig*), Шеврель (*Michel Eugen Chevreul*), — такі великі астрономи, як Гершель (*John F. William Herschel*), Секкі (*Angelo Secchi*), Лєверіє (*Urbain Jean Leverrier*), — такі великі геологи й палеонтологи, як: Ківіє (*Georg Cuvier*), Барранд (*Joachim Barrande*) Омалій (*Jean B. J. d'Omalius d'Halloy*), Дана (*James Dwight Dana*), Бішоф (*Karl Gustaw Bischof*), Ваген (*Wilhelm Waagen*), Льосен (*K. A. Loosen*), Лієль (*Charles Lyell*), — такі великі фізіологи й зоологи, як Пастер (*Louls Pasteur*), Вагнер (*Rudolf Wagner*), Фолькман (*Afred Wilhelm Volkmann*), Еренберг (*Christian Gottfried Ehrenberg*), Араціцц (*Ludwig Agassitz*) — і багато інших відкидали матеріялістично-атеїстичний світогляд якраз на основі своїх природничих студій над матерією і проявами матеріального світа. Се протиматеріялістичне становиско найзнаменитших природознавців себто найкрасших знавців матерії й матеріального світа зробило на мене дуже сильне вражінне й переконало мене, що матеріялістично-атеїстичний світогляд не

є збудований на таких міцних, непохитних природничо-наукових основах, як се голосять прихильники того світогляду.

* * *

Ще скорше, ніж природничо філософічний матеріалізм Бюхнера й Гекеля стратив у мене кредит економічно-історичний матеріалізм Маркса й Енгельса, або т. зв. матеріалістичне розумінне історії. Воно полягає на тім, що поезія й мистецтво, наука й філософія, етика й релігія, право й політика основуються виключно на економії, що економічний розвиток суспільства — се головний, правдивий зміст людської історії від найдавніших часів до найновіших, а всьо инше, ціле духове життя людства, се щось побічне, додаткове, се лише „відблеск“ („рефлекс“) економічного життя, а що найбільше його „надбудова“. До сього матеріалістичного розуміння історії, до сього суспільно-економічного матеріалізму, який творить теоретичну основу соціальної демократії, ставилися у нас, на Україні, дуже критично такі вільнодумці й поступовці, раціоналісти й соціялісти, як Драгоманів і Франко — і длятого не трудно було й мені поставитися критично до сеї справи. Я вчасно зрозумів, що „не одним тільки хлібом живе людина“, що поезія й мистецтво, наука й філософія, етика і релігія, право і політика, хоч тісно звязані з економічним життям суспільства, всеж таки основуються не на економії, але на духових ідейних інтересах і стремліннях людства, та що не в економічному але в духовому життю міститься правдивий і основний зміст і змісл вселюдської історії. Історія свідчить, що тисячі людей жили й працювали для ідеї, тисячі терпіли й умирали за ідею в супереч своїм егоїстичним матеріальним інтересам, і якраз ті люди творили і творять історію.

* * *

Хоч я недовго був правовірним марксістом і скоро відкинув соціально-демократичну догматику, ухвалєну на партійних соборах чи то конгресах на підставі обявлення даного Марксом і Енгельсом, то всеж таки ще довгі роки рахував себе соціялістом, бо вірув у безмежний поступ людства та в прийдешній рай на землі, який настане між людьми по заведенню соціялістичного ладу. Довгі літа я думав, що віра в поступ людства й у прийдешній рай на землі повинна зайняти місце релігії, що віра в людство може заступити віру в Бога, а віра в поступ — віру в безсмертність, що праця для добра людства та його щастя на землі — се найвисший обовязок людини і єї остаточне призначенне.

Одначе глибша, критична застанова над сими справами приневолила мене змінити сі переконання.

Перш усього — що таке людство? Чи матимем на думці суспільство якоїсь країни, чи якоїсь держави, чи якоїсь нації, чи якоїсь раси, чи цілої кулі земної, чи вкінці цілий рід людський від найдавнішої минувшини до найдальшої будучини, — в усякім разі людство складається з індивідуальних людей, з фізичних осіб, з скремих людських одиниць і тільки ті індивідуальні одиниці є конкретні, реальні етсва, а суспільство або людство, — хоч воно щось більше ніж проста сума тих одиниць і щось більше ніж чиста абстракція, — всеж таки суспільство чи людство — се щось менше конкретне й менше реальне, як окрема людина. З сего виходить, що добро суспільства чи людства тільки тоді є справжнім добром, коли виходить на добро якнайбільшої скількості живих, конкретних людських одиниць. Оттим то суспільне добро людства не може бути найвисшим обовязком ані остаточним призначенням людей, бо це добро є тільки середником до осягнення висшої, дальшої мети, якою являється добро кожної конкретної людини.

А по друге — що таке поступ, що таке добро і щастє? В чім лежить поступ людства? В чім лежить добро і щастє людей? На сі питання дуже трудно дати відповідь, а ще трудніше таку відповідь, на яку всі люди згодилися би, яка всіх вдоволила би. Ідеали добра, щастя й поступу були і є дуже неоднакові — залежно від віку людини й її темпераменту, від її раси й народности, від краю й підсоння, від роду заняття й суспільного становища, від історичної доби, в якій людина живе і т. и. Кожда людина має свій особистий ідеал добра й щастя, як про себе, так і про других, і кожда людина хоче бути щаслива на свій лад, але одночасно хоче свій ідеал добра і щастя накинути другим. Але чи ми маємо право накидати другим наші ідеали поступу, добра і щастя, коли не хочемо, щоби нам ніхто своїх ідеалів не накладав? Мабуть, що ні — але й то не є певне. Се одно певне, що всі субективні, індивідуальні ідеали добра, щастя й поступу є дуже релятивні й дуже різноманітні, тож коли хочемо знайти обективний, абсолютний ідеал, який мігби бути для всіх людей придатний і обовязковий, мусимо мати якусь абсолютну, обективну крітерію, яка лежала би поза межами субективного й релятивного. Але хто з поміж смертних людей може нам дати таку крітерію?

Одначе колиби навіть на якийсь ідеал поступу, добра і щастя згодилися всі люди, або принайменше більшість людей, то в усякім разі на скорє здійснення того ідеалу нема ніяких виглядів ані ніякої надії. Що до цього нема ніякого сумніву і тому ті філософи, які призначенне людини бачать виключно в змаганню до осягнення земного щастя, в праці й боротьбі для добра людства і його поступу, кажуть нам вірити і сподіватися, що колись у далекій будуччині наші далекі нащадки будуть користати з того земного добра і ща-

стя, яке ми ім нашим трудом, нашим терпінням і нашою боротьбою здобудем. „Нехай нас покріпляє думка — мовить Спенсер — що працюємо й терпимо для будучого щастя людства, щоби те людство осягнуло колись рай на землі“. Але чи людство дійсно осягне колинебудь рай на землі? Про це суміювалися дуже великі філософи, вчені й мислителі. Але хочби й так було, що той земний рай не є недосяжною мрією, то чиж се булоби розумне й справедливе, щоби тисячі й тисячі людських поколінь працювали й боролися, терпіли й мучилися для переминаючого земного щастя кількох поколінь далеких нащадків? Та й то ще велике питання, чи людство діждеться того раю, чи наслідком якогось світового катаклізму не згине земна куля або навіть ціла соняшна система планетарна скорше, ніж настане рай на землі? Або коли людство нарешті діждеться того земного раю, чи довго той рай буде трівати, чи не за скоро знайде він кінець у загальному кінці цілого світа, або цілої землі, або хочби цілого людства? В усякім разі вчені й мислителі всяких таборів є того погляду, що естванню самої-же землі на певно прийде колись кінець. А тоді що лишиться з того земного раю? І навіщо в таким разі придається, що тисячі й тисячі людських поколінь працювали й боролися, терпіли й мучилися? На це важке питання матеріялістична філософія не в силі дати ніякої відповіді.

* * *

Визнавці матеріялізму й атеїзму бачать у природі і в історії, в життю вселенної і в життю людей тільки сліпу гру фізичних сил природи, гру без ніякої мети і без ніякого зміслу, без ніякого сенсу; вони думають, що основний і остаточний сенс науки лежить у погляді, що цілий світ не має ніякого сенсу; вони думають, що виявлять найбільший розум, коли докажуть, що ні в природі ні в історії нема ніякого розуму. Мушу признатися, що колись і я придержувався того погляду, дарма, що тепер отся думка видається мені неможливою нісенітницею.

Тепер бо мені ясно, що в світі всьо тісно вяжеться зі собою: кожда поява і кожда подія, кожда річ і кожда прикмета має свою причину і свій наслідок; нема такої появи ані такої події, нема такої річи ані такої прикмети, яка булаби незалежна від інших появ і подій, від інших річий і прикмет. Одним словом всесвіт або вселенна творить одноцільний організм, одноцільну єдність. Із сего виходить необхідний льогічний висновок, що всьо на світі мусить мати свою ціль і свій сенс, бо коли приймемо за правду, що на світі хочби одна тільки поява або подія, одна тільки річ або прикмета має свою ціль і свій змісл — а се прецінь не трудно доказати, — то в такому разі мусимо признати, що

загалом усі появи і всі події, всі річі і всі прикмети мають свій змісл і свою ціль, бо всі вони посередно або безпосередно (скісно або прямо) причиново й органічно звязані з тим одним, що має свою ціль і свій змісл.

Для мене тепер річ ясна й очевидна, яка ані не допускає сумніву ані не потребує доказу, що не тільки цілий світ, ціла вселенна має якусь ціль і якийсь сенс, але кожда річ і кожда особа, кожда поява й кожда подія має свою ціль і свій сенс; яку саме ціль і який сенс, се іноді трудно або й зовсім неможливо відгадати, але що якийсь сенс і якась ціль у всьому мусить бути, це для мене так ясне і так певне, як і те, що якась гієрогліфічна напись на староегипетськїм обеліску або якась клинова напись на староасирийськїй святині не являється тільки купою знаків без звязку і без змісту, лише навпаки під тими знаками криється якась думка, якийсь текст, хочби того тексту ми поки-що не вміли відшифрувати або хочби навіть ніколи нікому не вдалося його відшифрувати.

Нїде правди діти, мені стало також ясным, що той змісл, той сенс, який міститься в проявах цілого видимого світа та в сегосвітному життю людий, є загадочний і неповний, неначе текст написаний на великїй таблиці, якої більша часть закрыта перед нашими очима так, що ми бачимо тільки невеличкі уривки тексту і з тих уривків можемо тільки здогадуватись, який може бути зміст і змісл цілого, повного тексту...

* * *

Ще бувши в гімназії я дуже любив математику, особливож аналітику, тай і пізнійше цікавила мене ся наука. Вже тоді й пізнійше застановляло мене, що така точна, така докладна, така твереза, така суха наука, як математика, містить у собі так багато метафізики, так багато несамовитого, несегосвітного, трансцендентного. Аналітичні висновки з деяких математичних формул і конструкцій указували мені з неохідною льогічною консеквенцією на естнуванне иншого, надзмислового, надприродного, трансцендентного світа. Я сам собі не вірив і припускав, що це мені так тільки здається. Одначе з часом я переконався, що й инших людий приводила математика до трансцендентних вислідів і висновків. В тім напрямі зробила на мене велике вражінне невеличка книжочка англійського автора Шофільда (*A. T. Schofield*) під заголовком: „Инший світ або четвєртий вимір простору“ (польськїй переклад виданий у Варшаві в 1891 р.). Як відомо, всі зміслові видимі появи фізичної природи відбуваються в світі трїох вимірів (довжини, ширини й висоти) чи то в світі брили, бо в фізичній природі кожда річ, кожде тіло є брилою в трїох вимірах. Сей світ брили чи то світ трїох вимірів (x^3) автор прирівнує наперед до світів низшого степеня, а саме до світа двох вимірів (x^2), до світа одного виміру чи

то до світа лінії (x^1) і до світа жадного виміру чи то до світа пункту (x^0). Автор при помочи геометрії й математичної аналізи зясовує різниці та взаємини між тими світами низшого стелення і нашим світом, а відтак на тій основі дорогою логічної й математичної аналогії приходить до висновку, що мусить бути світ висшого степеня, світ чотирох вимірів (x^4), недоступний для наших змислів і робить також висновки про прикмети того висшого невидимого світа та про його взаємини до нашого видимого світа. Ся незвичайно-інтересна розвідка спонукала мене попрочитувати багато філософічних і фізикальних розвідок — іноді дуже трудних — про ество часу й простору. Ті розвідки скріпили мене в переконанню, що поза сим світом і ввнутри сего світа знаходиться ще світ инший, світ висший, світ невидимий, світ трансцендентний.

* * *

Визнавці матеріалізму й атеїзму відкидають усяку метафізику й релігію та навчають, що поза світом фізичної природи, поза світом матерії нема ніякого иншого, висшого, духового світа, а на доказ правдивости своєї науки покликають свідоцтво змислів. Вони кажуть: „Бога нема, бо його ніхто не бачив; душі нема, бо єї ніхто не бачив; ніякого иншого, висшого, духового світа нема, бо його ніхто не бачив“. Признаюся, що в моїх хлопячих літах отсі „прости“ й „очевидні“ аргументи робили на мене велике переконуюче вражінне якраз своєю „простотою“ й „очевидністю“; се були може перші аргументи, які викликали в моїй душі сумніви й захитали мою діточу релігійну віру. Тепер ці аргументи не роблять на мене ніякого вражіння, хіба тільки викликають на моїх устах усмішку змилювання, відколи я зрозумів, що „простота“ й „очевидність“ аргументів опертих на свідоцтві змислів — се нічо инше, як тільки безкритичність наївного сенсуалізму й наївного реалізму.

Наївний реалізм — се той дуже поширений, звичайний, буденний, грубий спосіб думання, який полягає на хибнім переконанню, що всі наші змислові спостереження є реальними предметами дійсности, що всі річи, які ми бачимо й дотикаємо справді в самій дісности є такими, якими їх бачимо й відчуваємо. З наївним реалізмом тісно вяжеться наївний сензуалізм — себто хибний погляд, що виключним і одним жерелом нашого знання є наші змисли, що ми тільки те можемо знати, що очима бачимо, що вухами чуємо, що руками дотикаємо, одним словом тільки те, що змислами спостерігаємо, а поза тим нічого не знаємо і знати не можемо. Не трудно зрозуміти, що ті погляди є цілком хибні, не наукові й неправдиві. Вже старинний філософ Геракліт сказав, що лихими свідками є очі й вуха тих лю-

дей, які не вміють розумно думати. І справді щоденний досвід учить нас, що наші змисли нас обманюють. Прямий ціпок (костур) вложений у воду видається нашим очам кривий, хоч одночасно руками можемо перевірити, що це тільки злуда, спричинена заломанням світла. Нашим очам здається, що сонце мандрує по небі від сходу на захід, хоч у дійсності се земля вертиться довкруги сонця від заходу на схід. Зорі на небі видаються нам мовби малесенькі іскорки, хоч по правді се безмірні велитенські маси, супроти яких ціла наша земля являється малесенькою дробинкою. Чудові краски веселки — се тільки хвилясті дрогоїни етеру; найкрасші акорди геніяльної симфонії — се тільки хвилясті дрогоїни повітря. Дальше щоденний досвід учить нас, що свідоцтво змислів є одностороннє, бо кождий змисл спостерігає що иншого. Ніхто не чує вухом красок, ані не бачить оком звуків; запахів ані не чуємо вухом ані не бачимо оком, але наш ніс переконуює нас, що наше вухо і наше око, хоч дуже мистецькі органи, прецінь дуже незвершені, коли часто не в силі спостерегти навіть того, від чого наш ніс пчихає! В кінці свідоцтво наших змислів дуже недокладне і неповне. Є такі дрібонькі живітчини, що їх наше око не може побачити хиба через мікроскоп, і є такі далекі звізди, що їх наше око не може досягнути хиба через телескоп. Але є й такі далекі звізди чи планети, що астрономи не могли їх доглянути навіть через телескоп та не бачивши їх, всеж таки вичислили рахунком, що така й така планета, в тій і тій стороні неба мусить бути і щойно тоді вислідили єї дуже сильним телескопом. Ціла новочасна фізика й хемія побудована на ествованню атомів, а прецінь же досі ніхто ще не бачив атомів! Та ествованне атомів треба науково доказувати, і тому кождий може в них сумніватися. За те ніхто не може сумніватися в своїх смутках і radoшах, в своїх споминах і бажаннях, в своїх думках і почуваннях, і нікому не треба доказувати того, що його болить або радує, що він памятає або чого він бажає, що він думає або що відчуває; про те все кождий сам безпосередно найліпше і найпевніше знає, хоч своїх думок і своїх почувань ніхто не може ані оком побачити, ані ухом почути ані взагалі ніяким иншим змислом спостерегти. З усього сказаного виходить, що свідоцтво наших змислів не є ані правдиве, ані безстороннє, ані докладне, ані повне, ані одинокє — і тому не може бути ані доказом ані аргументом проти ествовання иншого, невидимого, надзмислового, тамтогобічного світа.

* * *

Нема й не було народу без релігії; релігія є спільне знамя всіх народів в усіх краях і в усіх віках. Сей факт вважається звичайно одним з головніших доказів ествовання

Бога і одним з важніших аргументів в обороні релігії. Однак сей доказ *ex consensu gentium*, хоч має свою вагу, всеж таки сам про себе ще не має такої переконуючої сили, яку йому часто придають. І для мене сей аргумент ніколи не був достаточо переконуючий, бо завсігди приводив мені на гадку противний аргумент з порівняння релігійних вірувань до простонародних казок або до сонних привидів. Атжеж простонародні казки й сонні привиди також є спільним добром усіх народів в усіх краях і в усіх віках, бо все і всюди люди розказували собі й розказують усілякі казки тай усі люди бачили й бачуть у сні всілякі сонні привиди, а прецінь ніхто розумний не стане зі сего факту виводити висновку, будьтоби простонародні казки або сонні привиди мали правдивий реальний зміст. Однак против цього контраргументу зверненого против релігії треба піднести три дальші аргументи в обороні релігії. По перше: не один сон справдився і не одна казка показалася правдивою історією, а з другого боку ніхто не каже, щоби в усіх релігіях всі релігійні вірування були правдиві. По-друге: в кожній казці міститься зерно правди і в кожнім сні є реальні елементи дійсности, тільки їх комбінація буває звичайно фантастична; так і в усіх релігійних віруваннях є елементи правдивої дійсности, а ніхто не каже, щоби в усіх релігіях і в усіх релігійних віруваннях була виключно сама правда. По-третє і се найважніше: поміж казками й снами з одного боку, а релігійними віруваннями з другого боку є велика різниця, бо в казки і сні вірять на загал тільки люди необразовані, легковірні й безкритичні, навпаки релігію — таку чи иншу — визнавали такі геніяльні філософи й мислителі, як Плятон і Арістотель, св. Августин і св. Тома з Аквіну, Данте і Шекспір, Копернік і Нютон, Картезі (Декарт) і Спіноза, Паскаль і Русо, Ляйбніц і Кант, Гегель і Спенсер, Гете і Толстой і богато-богато инших велитнів ума, які над релігією глибоко й основно роздумували і до релігії критично ставилися. Навіть раціоналістичні, позитивістичні й матеріялістичні філософи, які відкидали всяку релігію, — такі, як Вольтер або Огюст Комт, або Ернест Геккель, — навіть і ті не могли обійтися без релігії і в части свідомо, в части несвідомо надавали своїм антірелігійним філософічним системам релігійний характер; вони хотіли на місце історичних релігій поставити якусь релігію розуму, або якусь релігію природи, або якусь релігію гуманности, а навіть намагалися установити своїх святих, свій календар, свої обряди і т. и.

Учений філософ-мислитель, який критично ставиться до релігії, а відтак мимо того дальше визнає релігію або принайменше не може без неї обійтися, подібний до людини, яка підозріває, що їй розказують видуману казку, але провіривши єї критично, переконується, що се не казка, але щира правда; або до людини, яка підозріває, що бачить

сонний привид, але вколовши себе або ущипнувши переко-
нується, що то не сон, але ява, — не привид, але дійсність.

Отсей аргумент, який я назвавби „доказом з релі-
гійности філософів“, був для мене дуже перекону-
ючий; мені стало ясно, що релігію годі вважати „стародав-
ною казкою“ або „сонним привидом“ людства, але мусимо
признати, що в релігії є якийсь правдивий зміст, якась ре-
альна дійсність.

* * *

Такі й інші думки довели мене до того, що я мусів
покинути матеріялістично-атеїстичний світогляд, як систему
в моім переконанню неправдиву і для мене непридатну.
Я вже не міг бути матеріялістом, бо побіч світа матерії
я признавав окремий, самобутній світ духа: світ матеріяль-
ний і надзмісловий, тай то ще світ двоякий: сьогобічний
і тогобічний. Я вже не міг бути атеїстом, бо я став вірити
в душу і в Бога. В слід за сим, шукаючи для себе нової
релігійно-філософської системи, я перейшов до пантеїз-
му, який тоді найбільше відповідав моім зміненім поглядам.

Я вже вірив в Бога, але не в особового, надсвітового
Бога творця і вседержителя, всемогучого і всевідучого, —
але в неособового, несвідомого Бога, який є душею цілої
природи, цілої вселенної, який не силою своєї премудрости
і всемогучости, але силою несвідомої кінечности проявля-
ється в цілій природі, спричинює розвиток вселенної та ося-
гає свідомість що-йно тільки в душі людини.

Вселенну я розумів не як твір і діло всемогучої Божої
волі й всевідучої Божої інтелігенції, але як несвідому прояву
самого Божого Ества, як його розвиток. Правда, я й даль-
ше визнавав гіпотезу Канта й Ляпласа про еволюцію сонні-
шої системи й її планет та гіпотезу Лямарка й Дарвіна про
еволюцію животин, одначе ту еволюцію я розумів не як
вислід випадкового случаю і не як вислід боротьби за
єствовање й полового добору, але як несвідоме стремління
Божого Ества проявитися в щораз висших, звершенніших,
доскональших формах, бо я зрозумів, що боротьба за єство-
ванне, половий добір, випадковий случай і такі інші зов-
нішні обставини можуть тільки модифікувати напрям і ви-
слід еволюції, але не можуть її спричинити.

Я вже вірив в нематеріяльну людську душу, одначе
таку саму душу признавав я також звірятам і ростинам,
а навіть камінням і скалам тай загалом неживій природі.
Я думав, що всі душі всіх земних творів разом творять ду-
шу землі, а душі всіх планет і всіх зізд творять душу все-
ленної, а душу вселенної називають Богом. Сей мій погляд
взявся з т. зв. психофізичним паралелізмом, себто з погля-
дом, що всяким фізичним, матеріяльним фактам відповіда-

ють нематеріальні, психічні (духові) акти, при чім одні й другі є тільки двоякими проявами одної й тої самої субстанції. Я признавав людській душі нематеріальність, але відмовляв її особовости: я приймав за правду, що людська душа не є автором своїх думок, почувань, бажань, намірів, постанов і поступків, а тільки простою сумою тих усіх психічних актів, себто я визнавав т. зв. психольогію акту (Aktpsycho- logie).

В слід за сим я відмовляв людській душі особової безсмертності, допускаючи тільки, що людська душа по смерті розпливається в загальній душі природи і таким способом лучиться з Богом, подібно, як вода ріки розпливається в морю.

Правда, я вже признавав і визнавав релігію, але тільки релігію чувства (Gefühlsreligion) без ніяких догматів і без ніяких обрядів, без ніяких заповідий і без ніяких обовязків.

Отсей моністично-пантеїстичний світогляд панував у моїй душі приблизно десять літ — менше більше від трицятого до сорокового року мого життя. І хоч сей світогляд був для мене дуже вигідний, бо з одного боку заспокоював до якоїсь міри вроджену мені потребу релігійности, а з другого боку полишав мені повну свободу думки й свободу поступків, — всеж таки й сей світогляд не міг на стало вдержатися в моїй душі, бо не був в силі вдоволити вимогів мого розуму, а ще менше вимогів мого серця. В слід за сим у мені склалася дальша переміна релігійно-філософічних поглядів.

* * *

Від неособового, світового пантеїзму

до особового, надсвітового теїзму.

Дальша переміна моїх філософічно-релігійних поглядів склалася знов від того, що дух у п і м н у в с я з а п р а в а д у х а: я зрозумів, що головна різниця між духом і матерією проявляється в тім, що коли вся фізична природа лежить виключно й цілковито в онтологічній області фактів, в області того, що є, то царство духа сягає поза сю область в деонтологічну країну вартостий, в країну того, що повинно бути, в країну ідеалів, а головню в країну етики або моралі. Ціла фізична природа лежить поза межами доброго й злого, вона не має ніякої совісти, ніякого сумління, вона не знає ніяких етичних вартостей, вона не підлягає ніяким моральним законам, які для духового життя мають не меншу вагу, ніж фізичні закони для матеріального світа. А преціньже між законами фізичними й етичними лежить непрохідна пропасть, через яку неможливо перекинути ніякого мосту, ніякої кладки. Фізичні закони приневолюють силою конечности, силою необхідности; фізичних законів неможливо порушити, їх ніхто не може переступити, хочби й як хотів.

Львівська державна
наукова бібліотека
№ 14386

к. 63319.

24.738.

Львівська бібліотека
АН УРСР

але якби се було можливе, то воно не булоби гріхом. Навпаки моральні, етичні закони обов'язують силою свобідної волі; етичний закон — се такий закон, який дається переступити, який фізично можливо нарушити, але якого не годиться переступати, якого не вільно нарушувати. Одним словом: де обов'язують закони фізики, там уже кінчиться свобода волі, а закони етики обов'язують щойно там, де починається свобода волі. Огся ріжниця дає нам ще оден доказ, що дух і матерія — се дві зовсім окремі, зовсім інакші субстанції, та ся ріжниця доказує також, що свобідна воля є сущною, есенціональною прикметою духа. Дух без свобідної волі — се „*contradictio in adjecto*“, се нісенітниця, яка не дається подумати.

Отсі мірковання приневолили мене признати людській душі не тільки нематеріяльність або духовість, але також свобідну волю як сущну прикмету духовости.

Одночасно я зрозумів також і се, що загальний закон причинности зовсім не виключає свобідної волі людської душі, бо свобідне хотінне ніяк не треба розуміти як безпричинне хотінне. Коли я чогось свобідно хочу, коли я свобідно рішаюся на якийсь поступок, то се ніяк не значить, що я хочу без причини або що я рішаюся без причини. Закон причинности обов'язує також і в країні духа, подібно як у країні матеріяльної фізичної природи, з тою одною ріжницею, що в обсягу фізичної природи бачимо конечні, необхідні причини, а в обсягу духа маємо до діла зі свобідними, добровільними причинами, — і з тою другою ріжницею, що фізичні, матеріяльні причини осягають свої наслідки несвідомо, а психічні, духові причини стремлять до своїх наслідків менше або більше свідомо, причім свідомий наслідок називається наміром, цілею або метою.

Про свобідну волю людської душі переконає нас найкрасше наше внутрішнє самостереження або наша самосвідомість. Правда, деякі новочасні психольоги навчають, що наша самосвідомість свобідної волі — се тільки обманлива злуда, що нам тільки так здається, будто ми маємо свобідну волю. Одначе на те немає ніякого доказу, щоби се була тільки злуда, а за те безсумнівний факт естования етичних норм, себто моральних заповідий і правних законів доказує понад усякий сумнів, що людська душа має свобідну волю, бо без свобідної волі немає ні обов'язку ні відвічальности, ні заслуги ні провини, а без того ані право ані мораль не дадуться навіть подумати. Якщо всі наші слова й діла, всі наші вискази й поступки є конечним наслідком незалежних від нас причин, тоді не може бути мови об тім, щоби нас могли обов'язувати якісь норми, якісь заповіди або якісь закони, ані об тім, щоби ми могли відповідати за їх виповненне або переступленне. Тож колиби навіть психольогія без при-

тупення свободної волі була можлива, то одначе мораль і право без свободної волі булиби простою нісенітницею.

Инша річ, що причини добровільні, залежні від свободної волі духа, зістають у тісних взаєминах з причинами необхідними, залежними від фізичних законів матерії, так як душа зістає в тісних взаєминах з тілом. Також і се правда, що ми не знаємо і не можемо добре зрозуміти, в який спосіб відбуваються взаємини між тілом і душею, між матерією і духом, між необхідною долею і свободною волею. Одначе ані той факт, що свободна воля духа зістає в тісних взаєминах з необхідною долею матерії, ані сей факт, що ми тих взаємин не можемо зглубити й поняти, не дають нам підстави відкидати свободну волю людської душі, коли ся свободна воля є необхідною логічною передпосилкою (премисою) права й етики, правних і моральних законів.

Отсі ровважування довели мене до того, що я мусів людській душі признати свободну волю як її сущну, необхідну прикмету.

* * *

Як дальшу есенціональну, конечну прикмету людської душі я мусів признати її особовість, яка проявляється в єдності й безпереривності нашої свідомости, ишого духового „я“ — значить у тім, що наше духове „я“ є все і всюди одно й те саме. Я почуваю і є свідомий і певний того, що я завсіди і всюди є той самий, бо хоч і стаюся з часом інакший, то всеж таки не стаюся ким иншим, не стаюся хтось инший. Дальше я є свідомий того, що я є „хтось“ а не „щось“, — що моя душа активний діяч, а не пасивне дійство. Моя душа зовсім не те саме, що мої почування й бажання, ані не те саме, що мої думки й мої вчинки; навпаки, моя душа — це автор моїх почувань і бажань, автор моїх думок і вчинків; моя душа — петой „хтось“, котрий почуває й бажає, котрий думає й ділає. І це не є ніяка злуда, бо певність, яку дає нам про се наша самосвідомість, себто самостереженне нашої душі така велика, що понад неї більшої певности взагалі не можемо мати.

Та колиб ми все таки мали ще який сумнів що до цього, то знов стає нам тут у пригоді етика, бо без особовости людської душі ніяка етика не булаби можлива. Якщо людська душа не є автором психічних процесів, а тільки їх сумою, — якщо людська душа не є активним діячем, а тільки пасивним дійством, — якщо людська душа не є той „хтось“, котрий щось діє, а тільки те „щось“, з котрим щось діється, — то в такім разі не може мути бесіди про ніяку моральну одвічальність ані про ніякий моральний обовязок.

В отсій справі велике вражінне зробили на мене розважування вченого, знаменитого історіософа Максима Каре-

є ва, професора петроградського університету. Я позволю собі переповісти тут його думки про цю справу, висказані в четвертім „Листі до самоуків“ в його творі п. з. „Вказівки для самообразовання“.

З біологічної точки погляду — каже він — стараються деякі вчені звести ціле людське „я“ без ніякого останку до певної функції фізичного організму з його перемінними станами і на сій основі це „я“ являється нічим іншим, як тільки загальною назвою для цілого ряду поодиноких психічних актів, які в остаточній аналізі зводяться до таких або інших станів фізичного організму. Одначе в нашім внутрішнім досвіді наше „я“ показується нам цілком інакше: наша свідомість, наше безпосереднє почування велить нам бачити в отсім „я“ одноцільне й самостійне духове єство, себто якраз те, що називається „особовістю“. Навіть той, хто на основі теоретичного розважування визнає, що його „я“ є тільки злудою, навіть і той не може позбути ся тої злуди.

Особовість — каже Карєєв — є перш усього появою внутрішнього досвіду і тому про злудність сеї появи можна говорити лише з таким правом, як про злудність зовнішнього, зверхного досвіду, який свідить про єствованне матерії з питомими єї прикметами.

Внутрішній досвід крім того доказує нам, що особовість може панувати над тілом, або навпаки йому піддаватись.

Занепад особовости помічаємо тоді, коли людина „опускається“, попадає в лінивство, допускається проступків і злочинів, хоч єї тіло може одночасно оставати в стані цвітучого здоровля.

І наш внутрішній досвід і обсервації над іншими людьми утверджують нас у думці, що особовість покликана до життя й діяльності, до розвитку й вивершування, досконалення — і той, чия особовість поправді жива, діяльна, розвинена і здібна до вивершування; — а се в більшій або меншій мірі питоме кожній нормальній людині — той невідклично змагатиме до ідеалу особовости, бо прінцип особовий, як прінцип духовий, завсігди творить свій ідеал. Хочби розум і совість робили похибки, хочби творили односторонні ідеали одиничної звершености (досконалости), завсігди тим ідеалом буде побіда духа над матерією, побіла розуму, совісти, обовязку, побіда так або інакше понятого особового прінципу над усім, що тому прінципови не дає бути тим, чим він повинен бути.

З отсеї точки погляду кождому, кому вона доступна, повинні являтися фальшивими (хочби лише наслідком своєї односторонности) всякі теорії, які відкидають особовий прінцип або намагаються звести його до чогось йому суперечного або навіть ворожого. Такою теорією являється наприклад той напрямок, який намагається всі духові появи — всі без ніякого останку, без ніякої решти — звести до появ чистоматеріяльних. Кри-

тична філософія — каже Карєєв — забороняє зводити духа на матерію, або матерію на духа, а наша свідомість, наше безпосереднє почування й сама наша воля кажуть нам вірити в одноцільність і самостійність нашого „я“. Оттим то — каже він — консеквентно переведений матеріалізм теоретичний, якому зрештою протривитья і критична філософія і безпосереднє почування, се наука ворожа принципови особовости та єї моральній стороні.

Та ще є й інші теорії супротивні особовому принципови. Уже в давнину єствували релігійні й метафізичні системи, які названо пантеїстичними. В тих системах цілком відкидається особовість, самостійне „я“, індивідуальний дух в імя такого або иншого висшого, загальнішого принципу. Подібну тенденцію бачимо в деяких наукових теоріях наших часів. Одні з фізіологічної точки погляду хочуть бачити в поодинокім „я“ не щось одноцільне, але щось збірне, зложене з поодиноких станів тіла. Інші, стоячи на соціологічній точці погляду, понимають поодинокє „я“ не як щось ціле, але як щось частинне, не як цілість, але як частину, як просту відбитку культурно-соціального середовища, як атом і продукт суспільного духа. Одна теорія відкидає єдність індивідуальної душі, друга відкидає єї цілість. В світлі тих теорій особовість є лише функцією тіла, або лише продуктом суспільства, або одним і другим. Одначе так може видаватися з точки погляду фізіології й соціології, але не з точки погляду психології з єї принципіальними фактами свідомости, єдности й цілости нашого „я“, його почуття окремішности, самостійности і свободи як супроти власного тіла так і супроти суспільства — і наконець його стремління бути самим собою.

І далі Карєєв так каже: Нехай і так буде, що духове єство людини є в якійсь части функцією єї тіла, а в якійсь части продуктом суспільного середовища, то всеж таки ще щось поза тим усім лишається — і те „щось“ має по думці Карєєва якраз найбільшу вартість і для самої людини і для цілого суспільства.

Я нароком трохи ширше переповів думки Карєєва про особовість людської душі, бо сей знаменитий новочасний учений визначається з одного боку всестороннім образом, глибиною думки і шириною погляду, а з другого боку рішучим вільнодумством і тверезим критицизмом та не належить ані до правовірних ані до віруючих, — і коли такий вільнодумний і тверезий учений приймає нематеріальність, духовість, самотність, єдність і особовість людської душі, то його погляди мусять мати велику доказову вагу й велику переконуючу силу.

Отсі розважування привели мене до того, що я відкинув всяку матеріалістичну й пантеїстичну психологію та чувся приневолений признати психологію метафізично-спірітуалістичну, психологію духової субстанції й особовости.

Переміна моїх думок про людську душу потягнула за собою перемену моїх думок про Боже Єство. Признавши особовість людській душі як есенціональну прикмету духа взагалі, я мусів признати особовість також Найвищому Духови; я був приневолений відкинути неособового Бога пантеїстів та приймати особового Бога теїстів.

Бог пантеїстів не є особою, тільки абстрактним, сухим, холодним поняттям, якому недостає життя й тепла. Таке неособове, абстрактне поняття Бога не може заспокоїти нашого релігійного почування. Неособового, пантеїстичного Бога трудно любити, а ще трудніше до него молитися. Колиби неособовий Бог навіть підходив для філософії, то й у такому разі не бувби придатний для релігії. І справді історія людства показує, що пантеїстичний, неособовий Бог мав визнаць тільки між філософами, але нігде і ніколи не був предметом всенародного релігійного почитання серед широкого загалу людности.

* * *

Ми мусимо признати Богови особовість ще й тому, бо се одинокий спосіб навязати етичні вартости й норми до ідеї Бога. Несвідомий і неособовий Бог пантеїстів — се ніщо інше, як тільки релігійно-філософський спосіб пониження фізичної природи („*Deus sive natura*“). А вжеж фізична природа чи то натура не знає ні етичних норм ні етичних вартостей; для моралі нема в фізичній, матеріальній природі ані місця ані підстави. Тож коли понимаємо Бога як неособове єство, тотожне (ідентичне) з фізичною природою, тоді етичні норми й вартости тратять усяку підставу і не мають на чім опертися, бо на фізичній природі опертися не можуть. Виходить, що пантеїстичний світогляд не може дати релігійного умотивовання для етики, ні етичного умотивовання для релігії. Таке обопільне умотивованне стає можливе шойно тоді, коли приймемо особового Бога, а таке умотивованне є конечно потрібне, бо ні релігія без етики не є правдивою релігією, ні етика без релігії не є правдивою етикою.

Релігія без етики не має сенсу, не має змислу, бо „віра без діл мертва єсть“, бо „хочби хто ангельськими мовами говорив і знав всі пророцтва і всі тайни і мав всю віру, таку, щоби міг гори переставляти, але не мав любови, то бувби він як кимвал бряцающий і як мідь пустозвєнєща і бувби він ніщо“. І на виворіт, етика без релігії не має ані підстави, ані ціли, ані загрози (санкції). Філософи повидумували багато всіляких системів т. зв. „незалежної етики“, себто етики без релігії; одні з тих системів є релятивні, другі абсолютні, одні автономні, другі гетерономні, алеж усі ті системи суперечать одна одній і збивають себе взаємно. Кожда з тих систем має дещо за собою, та ні одна з них не дає вдово-

ляючої відповіді на питання, чому й длячого ми псвинні боротися зі злом, стреміти до чесноти, берегти гріху, сповняти обовязки і не переступати заповідий. Ні одна система „незалежної етики“ не спромоглася дати на це питання такої відповіді, яка моглаби вдоволювати наш розум, наше серце і нашу совість.

Оттим то ні релігія без етики, ні етика без релігії одна без одної не може обійтися. Взаємини між релігією і етикою подібні, як між розумом чистим або теоретичним і розумом приспособленим або практичним. Великий філософ Кант, який з точки погляду чистого розуму відкидав особового Бога, мусів признати, що практичний розум без особового Бога не може обійтися, що особовий Бог є необхідним постулятом практичної філософії*. Одначе годі зрозуміти, як се може бути, щоби межи розумом чистим і розумом практичним була суперечність і то така велика суперечність, щоби перший заперечував те, чого другий необхідно домагається. Атжеж правда є тільки одна і що являється правдою для практичного розуму, мусить бути правдою і для чистого теоретичного розуму.

Оттимто Кареев у згаданім висше творі справедливо замічає, що і консеквентно переведений матеріалізм (атеїзм) і консеквентно переведений пантеїзм суперечать моральности й етиці; правда, він признає, що і між матеріалістами і між пантеїстами бувають дуже моральні, високо-етичні люди, одначе на його думку це тільки свідчить об тім, як велика буває людська непослідовність, людська неконсеквенція.

* * *

Пантеїсти уявляють собі свого неособового Бога як ество несвідоме, яке щойно в людській душі осягає самосвідомість. Колиб одначе ся пантеїстична наука про несвідомого Бога була правдива, тоді трудно зрозуміти, звідки взялися закони логіки й математики. Логічні й математичні закони не є витвором людської думки ані людського ума, бо вони попереджають людську думку і панують над людським умом: вони є людській душі вроджені. Логічні й математичні закони не можуть бути витвором людського духа ще й тому, що вони підтверджуються і справджуються в цілій природі, яка прецінь не є витвором людини. Але ще труднійше припустити, щоби логічні й математичні закони були витвором несвідомої природи, яку пантеїсти називають несвідомим Богом. Нема иншого вихолу, як тільки муситься прнняти, що логічні й математичні закони є свідомим витвором свідомого Духа, але духа висшого, ніж дух людини; вони є витвором найвисшої Інтелігенції, яка панує над цілою вселенною, а таким найсвідомішим Духом, такою найвисшою Інтелігенцією є особовий і свідомий Бог, — Бог у розумінню теїстів.

* * *



Про свідомий розум найвисшого Духа свідчить також початок людської мови. Мене завжди вельми цікавило питання, звідки й як узялася і розвинулася людська мова. Як відомо, наука не дала досі на се питання відповіді, яка вповні вдоволяючо пояснялаби сю справу. В творах учених лінгвістів, антропологів, психологів, філософів знаходимо дуже неоднакові і дуже суперечні теорії про початок мови. Певна річ, що на витворенне людської мови зложились з одного боку фізіологічні сили людського тіла, себто слухових і мовних органів, а з другого боку психічні сили людської душі, як свідомі так і несвідомі, як одиничні (індивідуальні) так і суспільні (соціальні). Одначе співділаннем усіх тих сил не дасться пояснити в повні без останку початок людської мови, бо навіть мови диких, нецивілізованих народів носять на собі творчий відпечаток такої Інтелігенції, яка перевисшає найвисшу людську інтелігенцію, себто творчий відпечаток Божого Духа. Це відноситься як до змісту мови, так і до єї форми. З одного боку абстрактні ідеї (себто загальні поняття) й льогічні категорії (себто розумові поділи), які творять зміст людської мови, а з другого боку язикові закони й граматичні правила, яким підчинена форма людської мови, — одні й другі являються без сумніву витвором інтелігенції, витвором розуму; а одначе ні одні ні другі не можуть бути виключним витвором самого тільки людського розуму, бо і одні і другі своїм початком часто попереджають людський розум, а своїм змістом часто перевисшають людський розум. Нема иншого виходу, тільки муситься прийняти, що і абстрактні ідеї і льогічні категорії і язикові (граматичні) закони мають свій перший початок — своє пражерело — в Божому Розумі. З уваги на се годі припустити, щоби Бог був несвідомою енергією, лише треба конечно признати, що Бог є свідома — і то найсвідомійша — Інтелігенція.

* * *

Найдовше звязувала мене з пантеїзмом — подібно, як передше з матеріалізмом — теорія еволюції, себто гіпотеза Канта й Ляпляся про розвиток звїзд і планет та гіпотеза Лямарка й Дарвіна про розвиток рстинних і звірячих гатунків. Одначе прочитуючи всіякі розвідки на сю тему, я зрозумів, що теорія еволюції ні трохи не противиться вірі в особового, свідомого, надсвітowego Бога. Еволюцію вселенної не доконечно треба понимати як несвідому прояву Божого Єства; навпаки, розвиток плянетарних системів та рстинних і звірячих гатунків можна ще красше зрозуміти як вислід творчої ідеї Божої, як здійсненне відвічних Божих плянів. Отгим то я дуже зрадів, коли я в книгах і розвідках писаних з католицького становища і навіть одобренних церковною католицькою владою, вичитав, що гіпотеза Канта

й Ляпляса про розвиток плянегарних системів дається дуже добре погодити з біблійним оповіданням про сотворення світа, та що навіть гіпотеза Лямарка й Дарвіна про розвиток звірячих гатунків не противиться католицько-християнській вірі, позакілько ту гіпотезу обмежуємо до самих тільки рослин і звірят та не силуємося розтягнути її на сотворення людини, хиба щонайбільше на сотворення людського тіла, але в ніякому разі не на сотворення людської душі. З другого боку я довідався, що деякі визначні учені природознавці, навіть такі, що стоять на вільнодумнім, антирелігійнім становищу, як пр. Вірхов, відкидають Лямарківсько Дарвінівську гіпотезу еволюційну про початок рослин, звірят і людей. Це все привело мене до того, що для мене ця гіпотеза перестала бути завадою в розвитку моїх філософічно-релігійних поглядів.

* * *

Ізза таких тай інших думок я став признавати особового і свідомого Бога, Творця і Вседержителя видимого й невидимого світа, як Найвисшого Духа, що має найсвідоміший розум і найсвобіднішу волю, як Духа всевідучого і всемогучого і в усіх напрямх найдоскональшого.

Та вже перед тим я став признавати особову людську душу, як самобутну й нематеріальну субстанцію, обдарену свідомим розумом і свобідною волею, а ще переднійше я признавав уже естование потусторонного (тогобічного), надзміслового, трансцедентного світа. Тим способом було вже в моїм умі зроблене місце й заложена основа для вірування в особисту, індивідуальну безсмертність людської душі, в її позагробове життя. Бо коли є особова людська душа як самостійне, одноцільне „я“, як самобутна нематеріальна субстанція, то тим самим є вже даний підмет, який може жити по смерті тіла. І коли людська душа має свідомий розум і свобідну волю, то тим самим має органи, якими вона може жити незалежно від органів тіла і по їх розпаді. І коли крім сего видимого світа ще є світ другий, світ інший, світ потусторонній і надзмісловий, то тим самим уже є дане місце, де людська душа може жити по розлуці з тілом.

* * *

В тім часі, коли розвиток моїх думок дійшов до цієї точки — а мав я тоді 38 літ життя — сталося, що помер мій батько. Смерть батька не зробила на мені потрасаючого вражіння, бо покійний довгий час перед смертю хорував на невилічиму недугу і мені було наперед відомо, що тільки смерть може увільнити його від того терпіння, яке спричиняла йому довга і тяжка недуга. Мимо того зараз по смерті батька я запримітив у моїй душі дивну перемену. Раз у тім, що між

батьком і мною були досить значні різниці в поглядах на життя і людей, на світ і природу — і в розмовах з батьком я не раз спостерігав, що я не можу добре зрозуміти батька, а батько мене. Отже погляди й думки, які мій батько висказував за життя і які мені тоді видавалися не дуже переконуючі або не дуже зрозумілі або не дуже влучні, тепер по його смерті, коли покійний уже не міг словами своїх думок висказувати й мотивувати, ті самі його думки й погляди стали видаватися мені легше зрозумілі таї більше переконуючі, а з часом я став з ними більше або менше погоджуватися. Одним словом — різниці думок і поглядів між батьком і мною по його смерті стали менші, ніж були за його життя і ця дивна переміна в моїй душі була така скоро й така сильна, що її запримітили моя мати й моя рідня; ба я чув від них іноді вискази, що я старіючися роблюся чимраз подібніший до покійного батька, хоч я був до батька взагалі менше подібний, ніж інші діти мого батька. Одночасно з тою переменою я став чим раз більше цікавитися проблемою загробного життя й безсмертності людської душі.

* * *

В тім часі попала мені в руки „Книжочка про смертне життя“ німецького натураліста, психолога й філософа Густава Теодора Фехнера — (перше виданне з 1836 р., шесте з 1906 р). Ся книжочка зробила на мене велике вражіння — найбільше тому, бо її автор дорогою природничих, психологічних і філософічних висновків приходить до переконання про особову безсмертність людської душі помимо того, що стоїть на вільнодумному, протицерковному й протирелігійному становищу. Таї самі його міркування про сю справу незвичайно цікаві.

Він твердить, що людина живе не раз, але три рази. Перший степень життя є одностайним сном, другий степень життя — на переміну сном і явою, третій степень — вічною, безнастанною явою.

На першому степені людина живе в лоні матери, в самотині й темноті; на другому степені людина живе в суспільстві, але кожда окремо побіч інших людей, в світлі, яке показує тільки зверхню сторону річий; на третьому степені життя людини лучиться з життям інших духів в життя висше в найвисшому Духови, проникаючи внутрішне ество річий.

На першому степені розвивається тіло дитини зі зароду і творить собі знаряди для другого степеня; на другому степені розвивається дух людини зі зароду, витворюючи собі знаряди для третього степеня. На третьому степені розвивається зарід божественности, що криється в душі кожної людини та вказує на світ потусторонний, тогобічний, для нас покищо темний, але ясний для духа третього степеня.

Перехід з першого степеня на другий називаємо наро- динами; перехід з другого степеня на третій називаємо смертю.

Перший перехід дає нам змогу бачити світ з верха і зовні; другий перехід дає нам змогу бачити світ зі середини, з нутра. Але як дитина на першому степені (в лоні матери) сліпа й глуха, не бачить світла ані красок ані не чує звуків, що наповнюють сей світ, а розлуку з лоном матери відчуває прикро й болюче, так і ми в теперішнім нашім життю, коли наша свідомість замкнена в тісному тілі, нічого не знаємо про блески і звуки, про барви й тони, про свободу й величність життя третього степеня. Смерть — се тільки другі народини до свободнішого буття, — народини, при яких дух розриває і скидає зі себе на поталу гниття свою тісну поволоку, подібно, як се чинить дитя при перших народинах.

Тоді будемо могли проникнути й відчути внутрішнє ество всіх річий, які тепер змислами тільки зверха обнимаємо. Тоді не будемо вже мучитися, щоби словами й рухами передати другим людям наші думки, але будемо зазнавати розкоші, бо будемо безпосередно викликувати думки в інших душах і хоч уже не будемо зовнішно обявлятися иншим най- дорожшим, покинутим на землі, та за те дух наш оселиться в їх душах в їх найглибшій нутрі як їх частина і буде в них і через них думати й ділати.

В той спосіб Фехнер на підставі відомих фактів фізичних і психічних дорогою порівнань (аналогій) і заключень (кон- клюзій) приходить до висновків про життя по смерті.

* * *

В кожній людській душі є вроджене непобориме і не- знищиме стремління до правди й добра, до щастя і доско- наlosti. Кожде природне, вроджене стремління мусить мати змогу досягнути своєї мети і знайти заспокоєння — і не ба- чимо на світі таких природних, вроджених стремлінь, якіби в ніякім разі не могли досягнути своєї мети або не могли знайти заспокоєння, хочби в поодиноких, конкретних випадках ті стремління лишалися незаспокоєні й незавершені.

Одначе вроджені, природні стремління людської душі до правди й добра, до щастя й досконаlosti ніколи і в ніякім разі не можуть на сім світі бути заспокоєні, не можуть на світі досягнути своєї мети. З сего виходить, що мусить бути світ инший, світ потусторонний, мусить бути инше, посмертне життя, де ті вроджені стремління людської душі моглиби вповні розвинути та дійти до своєї цілі, себто до ідеалу правди й добра, щастя й досконаlosti. Якби так не мало бути, — якби мало бути інакше, — то се противилосяби природі людської душі, противилосяби льогіці фактів.

* * *

Життєвий досвід показує нам, що на сім світі не має справедливости, що на сім світі кривда, насильство й обман часто панують і тріюмфують, а чесність і праведність часто бувають понижені й упосліджені, що часто лишаються злочин і провина в сім житті без кари, а чеснота й заслуга без нагороди. Одним словом: „нема в світі правди“, як говориться в нашій народній пісні:

„Нема в світі правди, правди не зиськати, бо тепер неправда стала панувати. Уже тепер правда стоїть у порога, а тая неправда сидить кінець стола. Уже тепер правду ногами топтають, а тую неправду медом напувають. Уже тепер правда сидить у темниці, а тая неправда з панамі в світлиці. А вже тая правда сльозами ридає, а тая неправда все не та гуляє. Десь ти, правдо, вмерла, чи ти заключена, що тая неправда увесь світ зажерла!“

Колиж на сьому світі немає правди, немає повної справедливости, то мусить бути інший, потусторонній світ, в якому буде покаране те, що тут лишилося не покараним, і буде нагороджене те, що тут лишилося ненагородженим, в якому правда й справедливість осягнуть побіду, тріюмф і пановання.

Якби так не мало бути, — якби мало бути і н а к ш е, — то се противилосяби вродженому кожній людській душі почуттю справедливости, противилося би вродженому нам моральному закону і тоді егика немалаби ані загрози ані змислу, немалаби ані санкції ані сенсу.

* * *

Всі виложені досі міркування й розважування привели мене до переконання, що я не можу обійтися без релігії, що я мушу визнавати якусь релігію та що моєю релігією не може бути натуралістичний, неособовий пантеїзм, але мусить нею бути особовий, духовий, позасвітовий теїзм. Я прийшов до переконання, що я мушу вірити в особового, надсвітового Бога, в абсолютний моральний закон і в індивідуальну безсмертність людської душі. Іншими словами: я мусів признати правдивість природної обяви Божої, яка міститься в отсих трех правдах християнської віри:

1. що єсть оден Бог, котрий все сотворив і всім управляє;
 2. що Бог є суддя справедливий, котрий за добре нагороджує, а за зле карає;
 3. що людська душа єсть безсмертна.
-

ЧАСТИНА ДРУГА.

ЯК Я ВІДНАЙШОВ ХРИСТА І ЦЕРКВУ І ПІЗНАВ ПРАВДУ В НАДПРИРОДНІЙ ОБЯВІ БОЖІЙ.

Від філософичної релігії гіпотетичного, вирозумованого монотеїзму до історичної, позитивної, обявленої релігії християнізму.

І так коло сорокового року життя я відкинув пантеїстичну систему, як у моїм переконанні неправдиву і для мене непридатну. Я став вірити в особового, самосвідомого, надсвітового Бога як найдоскональшого Духа, творця і вседержителя вселенної, як найвисшого законодавця і найсправедливішого суддю — і я став вірити в особову, свободну, відповідальну, безсмертну душу людську та в її посмертне життя в іншій, потустороннім світі.

Та хоч я став вірити в особового Бога і в особову душу і хоч я став релігійний і набожний і навіть часто молився, то всеж таки мені ще далеко було до того, щоби стати віруючим християнином, бо я відкидав божество Ісуса Христа і післанництво Його Церкви, я відкидав всі догми і обряди і в загалі я не визнавав ніякої означеної, позитивної релігії.

Моя релігія була дуже загальна і неозначена, без догматів і без обрядів; моя релігія вичерпувалася загальними філософичними міркованнями й неясними поетичними почуваннями. Одначе на довго не могло так лишитися. Я зрозумів, що в такій важній справі, як релігія, що з одного боку обнімає цілий всесвіт до найдалших його границь, а з другого боку сягає в нутро нашої душі до найглибших глибин нашого серця, — що в такій важній справі не можна й не вільно лишитися на неяснім становищі, не можна й не вільно обмежитися до загальних мірковань і неясних почувань, але треба конечно виробити собі правдиву, повну, докладну, всесторонню й одноцільну релігійну систему, яка давалаби вдоволяючі відповіді на пекучі питання нашого розуму й нашого серця, яка заспокоювалаби в повні потреби релігійно-морального життя і яка відкривалаби перед нами повний і одноцільний світогляд.

І я став працювати над тим, щоби дорогою філософічного роздумування витворити собі відповідну релігійну систему. Се прийшло мені не дуже трудно, бо я вже був здебільшого обзнакомлений з філософічною а по трохи і з релігійною літературою. Та найбільше допомогла мені в сій справі велика світова війна. бо в тій війні Москалі вивезли мене в половині 1915 р. на Сибір над ріку Ангару, де я прожив повні два роки в цілковитій самотині мовби анахорет, маючи багато вільного часу для спокійного й основного студіювання й роздумування. І я взявся пильно студіювати всяких філософів і мислителів, а головно їх релігійні погляди, — повний надії, що тою дорогою знайду правдиву, „природну“, „розумову“ релігію та витворю собі повну, одноцілну, викінчену релігійну систему, оперту на наукових і філософічних основах.

І не жаль мені могого труду, бо мої філософічні студії ще більше утвердили мене в моїх релігійних переконаннях про особового, засвітового Бога, про особовість і безсмертність людської душі, про єї свобідну волю та про абсолютний моральний закон. Одначе я не знайшов того, чого шукав; повної, викінченої релігійної системи, опертої виключно на „природних“ і „розумових“ основах, опертої виключно на наукових і філософічних дослідах — я не знайшов.

Показалося, що релігійні переконання й погляди різних філософів дуже ріжняться між собою, противорічать собі й виключають себе взаімно. Дальше показалося, що кожда філософія має вправді якісь релігійні теорії, гіпотези й принципи, але жадна філософія не дає повної, викінченої релігійної системи. Наконєць я переконався, що великі мислителі й філософи, навіть найбільші, не далеко зайшли й не богато осягнули в обсягу релігії.

В слід за сим не трудно було мені зміркувати, що і я сею дорогою — дорогою розумовання й філософовання — на цім полі не далеко зайду й не богато осягну.

В отсім переконанні утвердили мене ще й інші аргументи, які тут зараз хочу виложити.

* * *

Я з заводу правник — доктор прав і адвокат. З моїх юридичних студій відомо мені, що в науці права проявилося було ще в XVIII столітті стремління створити дорогою розумовання й філософовання повну, викінчену систему права, оперту на розумових, природних, апіорних і незмінних основах, так зване право природне (*Naturrecht, jus naturae*), незалежне від історії й традиції, від принятих правних звичаїв і позитивних правних законів, одним словом таке право, яке булоби важне й придатне все і всюди, для всіх віків і всіх країв. В слід за сим появился навіть цілий ряд визначних

учених юристів з так званої „школи природного права“, як Гуго Гроцій, Самуель Пуффендорф, Христіян Томазій, Христіян Вольф і інші, які працювали над винайденням і зложенням системи природного права, одначе їх стремління не осягнули наміченої мети й не вінчалися бажаним успіхом. Навпаки, на зміну тим ученим явилися інші учені юристи з так званої „історичної школи“, які доказали, що право є витвором історичного, органічного розвитку, — що правні норми й інституції, які вважалися природним впливом чистого розуму, є в дійсности продуктом історії, — та що взагалі правдиве, живе право мусить навязувати до традиції, до принятих звичаїв, до обовязуючих законів і до суспільних відносин. Вправді поодинокі правні принципи можна вивести з чистого розуму дорогою абстрактного розумовання, одначе цілу систему права сею дорогою годі виснувати. Тільки так зване „позитивне право“ витворене історично й органічно — се є правдиве, живе право, а т. зв. „система природного права“ — се недосяжна мрія, нездійснима утопія.

Нема сумніву, що релігія річ трудніша й висша, ніж право. Тож коли вчені люди не в силі випровадити дорогою чистого розумовання повної викінченої системи „природного права“, то ще менші вигляди на се, щоби людям удалося дорогою розумовання й філософования виснувати повну, викінчену систему „природної релігії“.

Як у праві, так і в релігії можна поодинокі, головні правди й принципи випровадити з чистого розуму, одначе тільки поодинокі правди й принципи, але не цілу, повну, викінчену систему. Бо подібно, як позитивне, історично витворене право є одиноко живим, правдивим правом і тільки воно творить суцільну органічну правну систему, — так тільки позитивна, історично витворена релігія може бути живою, правдивою релігією з повною, викінченою, релігійною системою.

* * *

Хоч по фаху я правник-юрист, то одначе з ділетантства я любив займатися лінгвістикою себто теоретичним язикознавством і навіть потрохи працював науково на тому полі. І тут я побачив появу, подібну, як на полі права; як право, так і людська мова є витвором історичним, органічним. Голим, абстрактним, апіорним розумованням не можливо видумати ані граматики, ані ще менше словаря; ні одно ні друге не дасться виснувати з чистого розуму. Вправді в новітших часах проявляється стремління витворити міжнародну мову на підставі найпростіших розумових принципів, от як міжнародна мова „Есперанто“, одначе і така мова бере свою граматику і свій словар, свої категорії й форми, свої корені й кінцівки із живих історичних язиків, і всеж таки така штучна мова ні багатством ні влучністю ні гнучкістю висловів далеко не

може зрівнятися з найпростішою, найбільшою живою мовою, витвореною органічним історичним розвитком. Так як жива мова, витворена дорогою історичного й органічного розвитку, стоїть о ціле небо висше від мови штучної, вудуманої хочби найгеняльнішим ученим, так і позитивна релігія, оперта на історичній традиції, мусить стояти висше від релігії вудуманої хочби найбільшим філософом.

І як справжньою живою мовою може бути тільки історично й органічно витворена мова, так тільки традиційна, історична релігія може бути правдивою, живою релігією.

* * *

Отся аналогія між правом і мовою з одного боку а релігією з другого боку не є тільки зверхним, формальним порівнянням; навпаки тут мається внутрішній, річевий звязок. Право тісно вяжеться з етикою, а етика тісно вяжеться з релігією й основується на релігії. Мова є характеристичною прикметою людської душі, бо мовою людина відріжняється від звірини; другою такою характеристичною прикметою, яка ще більше відріжняє людину від звірини, є релігія. Та найважнійше отсе: і мова і право є проявами соціальними, суспільними, які звязують людей у суспільство, — і такою-ж соціальною, суспільною проявою є також релігія, бо релігійні вірування і релігійні обряди все і всюди були і є спільним добром і спільною основою якоїсь громадянської організації, чи то конфесійної або церковної, чи то національної або державної. І як раз в отсім показується найголовніша різниця межі філософією й релігією. Кожда філософія — се річ індивідуальна, суб'єктивна, особиста; кождей філософ уже дуже багато осягнув, коли для своєї філософії приєднав хочби невеликий гурток учеників (т. зв. „школу“). Навпаки релігія мусить бути доступна й придатна для широкого загалу; релігія мусить мати суспільний, загальний, об'єктивний характер. І ось тут мабуть чи не найважнійша причина, чому на самій тільки філософічній, розумовій основі годі побудувати суцільну релігійну систему і чому тільки позитивна, історична, традиційна релігія може бути правдивою, живою релігією.

* * *

Отсі мої висновки, до яких я прийшов на підставі деяких аналогій між релігією з одної сторони а правом і мовою з другої сторони, знайшли собі потвердження навіть у поглядах таких філософів, які самі не визнають ніякої позитивної, історичної релігії. На приклад філософ Павльзен (Friedrich Paulsen, *Einleitung in die Philosophie* — 28 вид. з 1916 р.), котрий відкидає традиційне, історичне христі-

янство (ст. 273, 274) і взагалі не визнає ніякої позитивної, історичної релігії, всеж таки сам признає, що „заспокоєнне релігійного почування можна знайти тільки в позитивній, історичній релігії, а не в видуманих думках або образах, які собі хтось вигидає. Всьо видумане є довільне, яке можна прийняти або відкинути. Одначе від релігії чоловік вимагає як раз того, щоби вона піднесла його понад його власну особу і понад його довільність і поставила його на тверду й непохитну підставу. Таку підставу дає тільки історична релігія, значить віра, в якій батьки й діди жили й умирали. — — — Науки філософів, теорії вчених, системи теологів переминають, мовби ті хмари, що пересуваються по небі, коли між тим великі символи історичної релігії тривають постійно, мовби ті зорі, що вічно світять на небі, хоч і на хвилю закривають їх хмари. — — — Релігія є і може бути тільки в виді історично витворених, конкретних, всенародних релігій, виражених святими символами й обрядами. Абстрактна релігія, яку намагаються знайти під назвою розумової або природної релігії, є неможлива, а якщо у деяких думаючих людей щось подібного стрічається, то се тільки останок, останній відблеск повної, конкретної, справжньої релігії“.

* * *

Наслідком отсих усіх думок і рефлексий мені стало цілком ясно, що дорогою філософичної спекуляції я не зможу дійти до повної, викінченої релігійної системи, яка могла би заспокоїти мій розум і моє серце. А що наслідком попереднього розважування я прийшов до непохитного переконання, що я без релігії ніяк не можу обійтись, тому не було для мене иншого виходу, як тільки приймати якусь позитивну, історичну релігію. Не трудно зрозуміти, що я не міг вибрати иншої історичної релігії, як тільки християнство, бо воно є релігією найкультурніших націй і з усіх історичних релігій стоїть найвисше; християнству не може дорівнати ані жидівська релігія (мозаїзм), ані магометанська (іслям), ані взагалі ніяка инша, бо християнство є доповненням, завершенням жидівської релігії, бо іслям є тільки зіпсутим, здегенерованим християнством (так думає навіть Ренан), а всякі инші позитивні історичні релігії стоять так низько, що їх не можна навіть брати в рахунок; се ясне для кожного, хто знає хочби голвні основи ріжних релігій.

* * *

Коли я додумався до того, що тут щойно виложено, став я часто молити Бога, щоби дав мені пізнати правдиву віру, правдиву релігію. І тоді прийшов мені на думку найважнійший аргумент, який мене переконав остаточно й не-

відклично про неможливість релігії абстрактної, видуманої, філософської та про необхідність релігії конкретної, позитивної, історичної як висліді Божого об'явлення. Ось сей аргумент: Коли хтось раз станув на ґрунті теїзму і признав особового Бога як найдоскональшого духа, той силою логічної консеквенції мусить необхідно признати об'явлену релігію. Чому? А тому, що хто признає особового Бога, той признає Богови найвисшу мудрість, доброту, справедливість і силу, а коли він признає сі досконалости Божі, той не може припустити, щоби Бог не об'явив людям правдивої релігії, бо таке припущення було би запереченням Божої мудрости, доброты, справедливости й сили.

Само собою розуміється, що Богом об'явленою релігією не може бути видумана й філософська, тільки позитивна й історична релігія і то тільки найліпша, найвисша й найдоскональша з усіх позитивних, історичних релігій, а такою без ніякого сумніву є тільки одно християнство.

* * *

Отсей розвиток моїх думок привів мене до того, що я став прочитувати Євангеліє, щоби пізнати Божу правду й Божу волю й Божу любов. І я не завівся. Я знайшов те, чого мені не могли дати найбільші учені, поети й філософи. Я зрозумів, що таких книг, як Євангеліє, навіть найбільші генії не могли би видумати й скомпонувати, як би ті книги не були вірним описом правдивих подій. Я зрозумів, що такої надприродної, ідеальної особовости (личности), як Ісус Христос, не видумав би навіть найбільший поет, як би та особовість не була дійсною історичною появою. Мені стало ясно, що особовість Ісуса Христа можна зрозуміти тільки як надприродну появу Бого-Чоловіка, бо інакше та особовість являється зовсім незрозумілою і в собі суперечною, а всякі спроби природного, раціоналістичного пояснення тої появи показуються неприродними, нерациональними і не видержують найлекшої критики. Мені стало ясно, що наука Христа є надприродною Божою наукою, бо, як сказано в Євангелії „ніколи так не говорив чоловік, як Сей Чоловік“ (Йоан. VII, 46), бо, як сказав вільнодумний але геніяльний німецький поет Гете, „хоч би як високо розвинулася духовна культура і хоч би як високо піднявся дух людський, ніколи не зможе перевишити тої висоти моральної культури, яка світить і сияє в Євангелії“!

* * *

Важ-таки я не відразу став віруючим християнином. Хоч я відчував, що в Євангеліях немає ніякого фальшу, що з усіх сторінок Євангелій так і бе світло правди, всеж таки

я з початку не міг так легко погодитися з чудесними надприродними подіями, розказаними в Євангеліях. Всьо чудесне, надприродне викликувало в мені сумніви, бо мені здавалося, що чудесні, надприродні появи й події не можливо погодити з природою і законами природи, з розумом і наукою. Мені здавалося, що Євангелія були би красші й ліпші, як би в них пропустити ті місця, де розказується про чудеса доконані Ісусом Христом і загалом про всі чудесні, надприродні появи й події. Одначе вчитуючися уважно в Євангелія я переконався, що в них неможливо відділити надприродне й чудесне від природного й звичайного, бо одно з другим органічно й нерозривно звязане так, що в Євангеліях або всьо є правдою, або всьо є неправдою, — або всьо треба приймати, або всьо відкинути. В слід за сим я зрозумів, що без віри в євангельські чудеса я не можу стати правдивим християнином. Значить нема іншого виходу, як тільки муситься знайти спосіб погодити надприродне з природним, чудесне з нормальним, віру в чудесне й надприродне з розумом і наукою про закони природи.

І я став молити Бога, щоби дав мені змогу погодити віру в надприродні чудеса зі знанням про закони природи — та зрозуміти гармонію чудесного й природного.

Однак і сама ся молитва викликувала в моїй душі сумніви, бо щоби молити ся, треба вірити в доцільність молитви, а щоби в се вірити, треба необхідно відповісти собі на питанне, чи загалом якась молитва може мати якийсь успіх, або іншими словами, чи закони природи допускають можливість успішної молитви; чи н. пр. молитва за чиєсь здоровле може відвернути хворобу або молитва за гарний урожай може прибільшити скількість полукіпків пшениці, та чи се можливо погодити з нашим знанням природи?

Роздумуючи над сим, я знайшов притакуючу відповідь на сі питання і тоді я вже міг молитися з вірою в успіх.

Але які є мотиви, які аргументи цієї притакуючої відповіді?

Про це вже писали вчені філософи й теологи передімною, тай то писали красше й вимовнійше, ніж як би я се міг висловити, ддятого позволю собі тут навести декілька виписок (цитатів) про цю справу.

...„Можете молитися з надією і з успіхом, бо Бог у своїм ініціальнім акті (в своїм початковім ділі сотворення) мав перед очима також і цю вашу молитву — і якщо Він признав її достойною вислухання, то втягнув її в обрахунок початкового стану світа. І коли сьогондья приходить погода або здоровле, за яке ви молилися, то приносить їх (висловлючися звичайною мовою) природний хід фізичних причин, означений (здетермінований) від початку світа: одначе той природний хід природних причин був в сій по-

добиці так а не інакше: здетермінований якраз тому, що ви молили ся“.

„Боже Провидінне проявляється не так, як собі деякі трохи наївно уявляють, буцім то Бог безнастанно попра- ляє машину світа та зсилає то дощ то погоду не по зако- нам природи а по людським молитвам, які день по дневи до Його престола доходять. Адже Бог у своїй вічності мав усьо, що хотів зробити, тай усі молитви, які хотів при- мінити, були Йому відразу відомі й приявні. В ініціяльнім акті, яким Бог установляв закони природи й закони роз- витку людства, Він передбачував усі їх наслідки — аж до волока, що паде з нашої голови — і хотів тих наслідків. Тим робом усьо, що діється в світі, діється силою законів природи і законів історії, які досліджує наука, — та одно- часно діється воно також силою Провидіння як намірене Богом“.

„Коли так розуміти Провидінне, тоді в кожній окремій події, в природі чи в історії, вчена людина може бачити діло природних причин, релігійна людина бачить діло Боже, а людина вчена і релігійна бачить діло Боже доконане при- родними причинами“ (Ks. Maryan Morawski T. I. Wieczory nad Lemanem, Kraków 1911, ст. 52—54).

„Молимося не з тою думкою, щоби ми хотіли змінити Божий плян, але з думкою одержати те, чого сповненне вчинено в тім пляні залежним від молитви. (Св. Тома в Аквіну). „Коли віруючий чоловік заносить до Бога мо- литву гідну вислухання, не думаймо, щоби та молитва шой- но тепер входила до відомости Бога: Бог чув її перед ві- ками й нарочно ізза неї так уладив річи сего світа, щоби сповненне тої молитви було наслідком природного ходу подій“ (Euler).

„В данім ряді явищ може статися глибока переміна, не потягаючи за собою перервання ходу загальних законів. В кождім динамічнім питанню є дві ріжні сторони: загальні закони і початковий стан. Змінюючи початковий стан дохо- димо силою тих самих законів і при помочи тих самих сил до зовсім інших наслідків. Бог установив загальні закони й ті закони сповняються вірно й безпереривно. Бог сотво- рив zarazом левний початковий стан атомів, маючи на увазі певні явища інтелектуальні й моральні, до яких мають при- чинитися атоми в своїм часі. А при сім виборі даного по- чаткового стану кермувало Провидіннем передбачуванне свободних діл людських.“

„Ніяка людина не скаже й не знає, які переміни в пер- шім атомічнім стані вселенної — отже й у всіх її станах — був би викликав даний свободний учинок тої людини силою всезнання й волі Творця — вчинок людини по її волі до- бровільно занеханий або перемінений на інший вчинок.“

„Молитва, занесена до Бога зі свободної волі того й

того дня й року сего століття, щоби випросити благословенне на врожаї або відвернути яке нещастє, — ся молитва була одною з причин, які вплинули на перше уладженне світа, щоби в даній хвилі могло звершитися явище, про яке в сій молитві проситься. Тим чином молитва осягає свою ціль без нарушення законів природи. Без тої молитви, без того акту свобідної людської волі, був би установлений инший початковий стан і був би викликав, силою тих самих законів, инші наслідки". (Duilhe Saint Projer, Наукова апольогія християнської віри, переклад о. Я. Левицького, Львів 1905, ст. 166—167).

Певна річ, отсей рід причиновости не легко приходиться нам поняти, бо ми привикли на всьо дивитися крізь призму змислів і крізь сітку часу й простору, тому не легко нам піднятися на ту високу точку погляду, яка лежить понад країною змислів, поза часом і простором; але коли вже на сю точку піднімемося й на ній твердо станемо, тоді можемо ясно бачити, що межи вірою в Боже Провидінне, в свобідну волю й успішну молитву з одного боку і науковим знанням про закони льогіки й закони природи з другого боку нема ніякої суперечности; ба що більше, з тої точки погляду не трудно вже підвестися на ще висшу точку, з якої можна поняти гармонію між природним і надприродним, та зрозуміти, що чудесні, надприродні події, в які нам каже вірити релігія, ні трохи не нарушують законів льогіки й законів природи.

* * *

Недовірки й вільнодумці не хочуть вірити в чудесні й надприродні події зовсім не длятого, щоби були якісь позитивні, історичні докази на неправдивість тих подій (себто докази на те, що тих подій зовсім не було або що ті події відбулися инакше). Недовірки й вільнодумці не хочуть вірити в чудесні й надприродні події тільки тому, бо вважають їх *a priori* льогічно і фізично неможливими; їм видається, буцімто всьо чудесне й надприродне супротивляється законам розуму й законам природи, а се мов би то длятого, що чудесні й надприродні річі не даються ані поняті, ані пояснити, ані погодити зі знаними нам законами природи. Одначе се їх міркованне наскрізь хибне та не може остоятися проти критичної аналізи. Прецінь же і в обсягу фізичної природи зустрічаємо багато звичайних, щоденних появ і фактів, яких ми не в силі поняти ані пояснити при помочи знаних нам законів природи, а мимо того нікому в голову не прийде заперечувати правдивости або можливости тих невияснених появ і фактів. Відтак загально відомо, що наука відкриває щораз нові незнані появи й нові незнані факти, які не підходять під знані вже закони при-

роди, а преціньже ніхто з тої причини не заперечує нововідкритих появ і фактів, лише навпаки на їх підставі формується (висловлюється) нові, доси ще незнані, — або модифікується (змінюється) давні, вже давніше знані, закони природи. Для прикладу згадаю тут недавно відкриті дивні прикмети раду (*radium*) або помічення й досвіди, які стверджують релятивність усякого руху (теорія Ейнштейна), себто нововідкриті появи й факти, які викликали глибокий переворот в самих основах фізики.

Славний англійський філософ Давид Юм (*Hume*), який сам у ніякі чудесні, надприродні події не вірив, бо думав, що таких подій ніколи на світі не було, прецінь же мусів признати, що чудо є вповні можливе, та що поняття чуда не супротивляється ані логічним ані фізичним законам. Він стверджує, що тільки логічні й математичні закони випливають прямо з розуму і тому мають абсолютну логічну силу; навпаки закони фізики й інші закони природи (астрономії, хемії, біології і т. д.) не є законами логічними, лишень емпіричними; вони не випливають прямо з розуму, лишень опираються на досвід, а новий досвід може дати зовсім инакший вислід, як усі однакові попередні досвіди; ми вправді припускаємо, що новий досвід дасть такийже самий вислід, як усі попередні однакові досвіди, однак се тільки емпіричне припущення, але не логічна конечність. Погляд, що в усім панує строга й повна закономірність, що всі появи підлягають законам природи, — сей погляд також тільки емпіричне припущення, але не логічна конечність. Логічно даються подумати, а тим самим є можливі, також такі появи чи події, які цілком не вяжуться з попередними й наступними появами чи подіями. Такі появи й події називаємо чудами. Оттим то чуда без сумніву є можливі для нашої думки, — так само можливі, як і факти, що даються пояснити законами природи. (Див. T. Paulsen *Einleitung in die Philosophie*, ст. 418).

З другого боку не трудно виказати, що як молитва, так і чудо не противиться основному поняттю закона, ані не перериває загального порядку річий, лишень сповняє його відповідно до „всезнання й волі Першої Причини“.

Charles Babbage, голосний винахідник рахункової машини, видав дуже цікаву книжку, в якій між иншим доказує можливість збудовання такої машини, що по правильнім через довший час діланню могла би нагло виказати „збочення“, а відтак знов повернути до першої своєї правильности

Із сего він — не уймаючи зрештою ні в чім доказовій силі чуда — випроводжує висновок, що деяке відступлення від звичайних фізичних появ у вселенній може зовсім добре угодитися з основним поняттем закона, з єдністю висшого закона. Коли подібні випадки можуть входити в на-

мір і передбачуванне людського майстра, то без сумніву і Божий Майстер спроможний спричинити подібне збочення в механізмі атомів, в загальній будові світа.

Чудо не є, — як багато людей думає, а ще більше говорить, — ані завішенням ані тим менше зломанням загального закону. Чудо становить нероздільну частину загального ладу, бо воно має своє місце в відвічних декретах (постановах) Бога-Творця так само добре, як і кожда зовсім не-чудесна подія. Подія, противна даному чудови, ніколи не була постановлена, тому також чудо не може бути порушенням постанови, коли її зовсім не було. Можна собі уявити поодиноким порушенням засади сили без найменшого через те захитання загального ладу, а й сама засада по тім виїмковим „збоченням“ полишиться правдивою в дальшій ряді її наслідків. Значить, чудо не є пізнішою зміною попередніх постанов, ані поправкою первісного пляну. Чудо — се „збочення“, Богом з гори передбачене і наперед добровільно постановлене в діланню вселенної, се явище змислове, що не підпадає під науковий дослід, бо є незалежне від другорядних (себто природних) причин, але згідне з висшою думкою ладу й доцільности і звершене на те, щоби обявило людям Божу волю. Бо порядок рухів матерії й принцип тягlosti (безперервности) як її розуміє й стверджує наука, не є одиноким чинником загального ладу: се тільки один із чинників загального ладу, се тільки одна частинка об'явлення загальної гармонії, гармонії зложеної з інших іще чинників, цілком іншої породи. (Див. Duilhe de Saint Projet, Наукова Апологія християнської віри ст. 168—171).

Св. Августин пише між іншим: „Про кожне чудо говоримо, що є проти природи, але так не є. Як може бути противним природі те, що діється з Божої волі, коли воля Творця є якраз природою кожної сотвореної річі? Чудо отже не є проти природи, а лише проти того, що ми знаємо в природі. — Бог заховав собі дещо, що мав би зробити в принагіднім часі, помимо звичайного ходу і ладу природи, щоби дивлячися на се не як на щось більшого, але як на щось незвичайного, дивувалися ті, для яких звичайні річі сталися повсякденними (буденними). Бож більшим чудом є управа цілим світом, ніж нагодування п'ять тисячів людей п'ятьма хлібами. А прецінь тамтому ніхто не дивується, коли се друге подивляють люди, не тому, щоби се було чимсь більшим, але тому, що є незвичайним“.

Без чудесности, без трансценденції, без надприродности нема релігії; відкинути надприродність, чудесність, трансценденцію — значить: зруйнувати релігію. (Див. F. Paulsen, Einleitung in die Philosophie, ст. 359). Оттим то християнство як правдива релігія ґрунтується не лише на природній об'яві

Божій, а надприродною об'явою Божою є не лиш науки й заповіді Ісуса, але також Його життя і смерть, Його прихід і воскресення і всі чудесні діла Його, які Він у часі свого земного побуту довершив. Мимо того християнство не є виломом в одноцільності вселенної, — тільки ту одноцільність треба поняти ширше й висше, ніж се звичайно робиться; треба зрозуміти, що можуть естувати ширші закони всебуття, для яких видимий, емпіричний світ і його розвиток є тільки фрагментом. Доки наука не вірила в аероліти, що падають з неба на землю, та всякі оповідання про падучі з неба звізди зачисляла між простонародні казки, доти кожний мінерал знайдений на землі наука вважала геологічним продуктом, себто витвором землі. Та коли вчені переконалися, що аероліти падають на землю з небесних просторів, не зробився через отсе ніякий вилом в одноцільності науки про землю, а тільки розширився її погляд: учені зрозуміли, що не все на землі походить із землі, але що земля може одержувати відломки неземного, звіздяного походження. Так і християнство може не виростати з умового розвитку нашої планети, а прецінь може належати органічно — не випадково — до єдності цілого всесвіта й впливати з найвисших законів, які кермують розвитком тої єдності.

Але якіж се ті найвисші закони? Колиб ми були тісними матеріялістами, моглиб ми думати, що найвисшими є фізичні закони матерії, моглоб нам здаватися, що сліпа механіка атомів — се достаточна причина й ціль усього, що є на світі.

Але коли ми вже раз станули висше, коли ми вже знаємо чи віримо, що поза світом матерії є світ духа, а поза тими світами і понад ними є Бог, — то безумовно мусимо признати, що Бог належить до цілоти всебуття і тим самим закони Його мудрости й доброти — се найвисші закони над усіма законами. А коли так є, то яким правом заперечувати діяльність Бога у вселенній?

Видається нам — може через привичку до матеріялістичного способу думання — що свобідна діяльність Бога у вселенній була би нарушенням гармонії вселенної. Одначе так не є. Нарушенням гармонії ба й нісенітницею було би, як би якийсь чинник проявляв сам зі себе діяльність, до якої він сам зі себе по своїй природі неспроможний; але коли в його сферу входить інший, висший чинник з питомою собі діяльністю, тоді річ ясна, з льогікою й законами всебуття вповні згідна, що вислід діяльності буде інший і висший. Ось, на приклад, приходять огорожник до глогу й заціплює на нім рожу. Се, що тоді з глогом діється, перевищає його власну натуру, бо гліг сам собі полишений ніколи не дійшов би до чогось подібного, одначе се не пе-

превисшає загальних законів природи, бо й чоловік, що защепив рожу на глобови, теж до природи належить.

Отже до цілоти всебуття належить без сумніву також і Бог; чомуж не міг би Бог зблизитися до людини і зашепити її висшу релігію? Коли се вчинить, то буде се перевисшати натуру людини, але не натуру Бога, буде се перевисшати закони природи, але не закони мудрости й доброти Божої і не буде се виломом у єдності всебуття. Навпаки, було би цілком довільним виломом у тій єдності й гармонії всесвіту, як би Бог не мав спромоги подати помічну руку людині, коли прецінь і людина має таку спромогу. (Див. *Ks. M. Morawski, Wieczory nad Lemaniem*, ст. 107—109).

* * *

Я завсігди високо цинив і глибоко поважав правдиву науку чи то наукову правду, оперту на позитивних фактах і доказах, на критичних дослідах і досвідах та на логічних аргументах — і я завсігди хотів і на завсігди хочу лишитися вірним правдивій науці й науковій правді. Тож коди я навернувся до християнської релігії і ставав чимраз більше релігійний і віруючий, в мені стали прокидатися підозріння, чи я через моє навернення, через мою релігійність не допускаюся зради супроти правдивої науки й наукової правди. Та я скоро зрозумів, звідки бралися мої підозріння: вони бралися звідти, що мені аж надто часто доводилося читати про суперечність а навіть про боротьбу між знанням і наукою з одної сторони, а вірою й релігією з другої сторони, — отже не дивнища, що я оставав під суггестією прочитаного. Одначе роздумуючи над сею справою багато й основно, я прийшов з часом до твердого переконання, що межі знанням і наукою з одної сторони а вірою й релігією з другої сторони, ніякої суперечности нема й не може бути, а боротьба хоч і є, так вона ведеться між иншими сторонами, тай то причиною тої боротьби є глибокі непорозуміння, а часто просте помішанне двох ріжних понять.

Таке помішанне понять добачую в тім, коли ідентифікуються знання з наукою, а віру з релігією. Се зовсім хибне, бо є не тільки знання наукове, але також і знання релігійне, а з другого боку є не тільки віра в релігійні правди, але також віра в наукові правди. Не тільки наука, але також і релігія основується на дослідах і досвідах, а з другого боку не тільки релігія, але також і наука не може обійтися без віри в авторитет, бо як священики й вірні покликаються на цитати Святого Письма, на опінію Св. Отців та на авторитет Церкви, так подібно й репрезентанти науки та всякі фахові знавці покликаються на цитати з наукових творів, на опінію великих учених і на авторитет науки.

Дальше помішанне понять проявляється в тім, що ідентифікується філософію з наукою, а всякі гіпотези й теорії з науковими фактами й дослідами, бо ту боротьбу, яку звичайно називають боротьбою науки против релігії, в дійсности веде не наука як така і не на підставі наукових фактів або дослідів; ту боротьбу проти релігії ведуть репрезентанти деяких філософічних системів буцім то в імя науки, а поправді в імя своїх гіпотез і теорій.

Наконець найгірше помішанне понять лежить у тім, що науку ідентифікується з авторами наукових творів, з науковими дослідниками, з професорами й загалом з людьми, що так або інакше працюють на науковому полі, з другого-ж боку релігію й Церкву ідентифікується з оборонцями релігії, з церковними письменниками, зі священниками та й загалом з репрезентантами Церкви, або навіть з поодинокими релігійними й віруючими людьми.

Нігде правди діти, що поміж більшими й меншими вченими багацько є таких, що завзято воюють проти релігії й Церкви, одначе за роботу поодиноких учених не може відповідати ціла наука як така, тим паче, що поміж людьми науки завсідги було і є чимало людей релігійних і віруючих, які рішучо ставали й стають в обороні християнської релігії; вистане тут згадати такі славні імена, як філософи Бекон, Картезий, Ляйбніц, математики й астрономи Копернік, Кеплер, Нютон, Гершель, Леверіє, Коші (Cauchy), Айлер (Euler), природознавці Лінней, Квіє (Cuvier), Фаредей, Ампер, Лібіг, Шеврель, Пастер і багато інших.

З другого боку не можна звалювати на Церкву а щемше на релігію відповідальність за людські похибки й недостатки всіх теологів, апольогів, проповідників і інших церковних і релігійних письменників.

Певна річ, що в обороні релігії побіч сильних доказів і переконуючих аргументів були нераз підношені також цілком недостаточні докази й цілком хибні аргументи, а також годі заперечити, що в творах навіть визначних церковних і релігійних письменників стрічаються такі місця, против яких можна піднести поважні закиди чи то з наукової чи навіть з релігійної точки погляду. Одначе ті слабкі місця, ті кепські докази й аргументи свідчать тільки про похибки й недостатки їх авторів, але було би несправедливо й нерозумно робити ізза них закиди проти релігії або проти Церкви. Правда не перестає бути правдою навіть тоді, коли хтось правду слабо доказує або кепсько боронить. Адже і в наукових творах стрічаються не рідко слабкі місця і недостаточні докази і хибні аргументи, а прецьнь ніхто розумний не буде робити з того закиду проти самої науки взагалі, так як ніхто розумний не стане оспорювати малярське мистецтво ізза богомазів або музику ізза невдатних музичних продукцій.

„Wer Kunst und Wissenschaft hat, der hat Religion. Wer Kunst und Wissenschaft nicht hat, der habe Religion“. („Хто має мистецтво й наукове знання, той має релігію. Хто не має мистецтва ні наукового знання, той нехай має релігію“). Так сказав великий поет Гете, а в слід за ним т. зв. „розумні люди“ висказують часто погляд, що релігія потрібна й придатна тільки простим, необразованим людям, та що для інтелігентних, освічених людей релігія рід зовсім зайва, бо для них місце релігії заступає наука, філософія, поезія, мистецтво. Однак сей погляд ніколи не промовляв до мого переконання; він був мені противний навіть тоді, коли я був рішучим атеїстом. Я завжди добре розумів (а тепер розумію ще краще), що релігія має свої окремі, тільки собі питомі цілі й способи, яких не має ані наука, ані філософія, ані поезія, ані мистецтво, — і тому ніщо не може релігії заступити ані винагородити її втрати. Крім того я завжди був і є глибоко переконаний, що правда повинна бути для всіх людей однакова: яка для панів, така й для мужиків, яка для інтелігентів, така й для анальфabetів — і сей принцип повинен бути обов'язковий не тільки для наукової, але також і для релігійної правди.

Коли я ще бувши атеїстом усеж таки при великому святі заходив у церкву й стояв посеред віруючої простонародної товпи, яка кругом мене побожно навколішках молилася, — мене завжди мучили три прикриті, болючі почування: перше — почування зависти, що ті прості люди мають якесь велике добро, якого мені не доставляє і якого мені моя вченість не в силі винагородити; друге — почування самотності й самотини, бо я почував себе поміж ними чужим, самотним і якби виклятим; третє — почування фальшивого диссонансу, який міститься в неетичному і недемократичному погляді, що буцімто інша є правда для вченого пана, а інша для простого мужика.

Теперечки мені дає велике моральне вдоволення вже сам той факт, що я можу щиро молитися разом з моїми „меншими братами“ — селянами й іншими „простими“ людьми та що я стоячи в їх гурті в церкві не відчуваю вже ні зависти, ні самотності, ні фальшу.

* * *

Від модернізму до католицизму.

З усього, що досі було сказано, мені стало ясно, що християнство — се самотня правда, Богом об'явлена релігія. Але яке християнство? Чи протестантське, чи православне, чи католицьке?

Проти протестантизму й проти православ'я та за католицизмом промовляє вже хочби ся обставина, що католицька

Церква є тільки одна, а протестанти й православні розпалися на більшу скількість Церкв протестантських і Церкв православних. Крім того протестантські теологи в своїм лібералізмі й раціоналізмі посунулися так далеко, що з християнства в них уже мало що й лишилося: вони так основно „очищували“ християнство з „традиційної шкаралуші“, що при тім разом зі шкаралушею нарушили й само зерно; вони так ревно відкидали зверху форму, що разом з формою викинули чимало й самого внутрішнього змісту. Навпаки, в православній, східній Церкві форма приглушила зміст; у ній запанувала заскоружість, „казьонщина“ й мертвечина, і як реакція проти сього появилися серед православної людности безчисленні секти. В часі мого трилітнього побуту в Росії (в рр. 1915—1917) я мав нагоду ближше пізнати релігійне життя тамошньої людности, та на підставі часописий і книжок і на підставі мого власного начного спостереження я переконався, що для східної Церкви одинокий ратунок у злуці з католицькою Церквою.

Одначе не легко було мені рішитися також і на сторону католицької Церкви, бо проти католицизму піднімалося в моїй душі чимало важких замітів. З часом мої студії й розважування переконали мене, що всі мої заміти проти католицизму були тільки упередженнями опертими на баламуцтві й непорозумінню. Та поки се сталося, був я якийсь час християнином-модерністом без вирішеної приналежности до якоїсь означеної Церкви.

* * *

Цікаве й знаменне, що неохоту до католицької Церкви викликувала в мені головню й передовсім якраз та догма, котра стверджує висшість католицької Церкви й католицької віри над усіма іншими релігійними конфесіями й організаціями, себто догма про єдиноспасительність католицької Церкви, а по правді не сама догма, лише її хибна інтерпретація.

Річ у тому, що ще в моїх дитячих літах не давало мені супокою питання про те, чи схизматики, протестанти, жиди, магометане й погане можуть осягнути спасення на тамтому світі, чи може всі нехристияне й усі некаатолики вже з гори безумовно засуджені на вічну загибель. Деякі душпастирі й катихити науку про єдиноспасительність католицької Церкви викладають у той спосіб, що хто до тої Церкви не належить, той не може бути спасений і по смерті мусить іти до пекла. В такім змислі виясняв мені ту науку також і мій катихит, як я ще був десятилітнім хлопцем у першій класі гімназії. Пригадую собі, що вже тоді такий виклад про єдиноспасительність католицької Церкви видавався мені противний науці тоїж Церкви про безконечну справед-

дивість і безкофечну доброту Божу — і я поставив тоді мойому катихитови оправданий запит отсими наївними словами: „То на такий спосіб наш український поет Тарас Шевченко, як православний, мусить бути в пеклі?“ На сій катихит не дав мені ясної й рішучої відповіді, тільки зацитькав мене словами: „Тепер ти, серденько, ще за малий, щоби се зрозуміти; як будеш старший, тоді се порозумієш“.

Одначе заки я став старший і заки я по трийцять кількох літах переконався, що виклад мого катихита був хибний або бодай я його хибно зрозумів, то тимчасом сей виклад викликав у моїй душі важкі сумніви, з якими я не міг собі дати ради і які довели мене вже в ранній молодости до недовірства й атеїзму. І не дивниця, бож трудно мені було погодити той виклад з догмою про абсолютну справедливість і доброту Бога; тож не підозриваючи, що мій катихит міг помилятися, або що я міг його зле зрозуміти, через довгий ряд літ був я хибного переконання, буцім-то ся суперечність міститься в самій католицькій догматиці.

Оттим-то я дуже врадувався, коли я з католицьких книжок вичитав, що догму про єдиноспасительність католицької Церкви не треба і не можна так розуміти, як я зрозумів виклад мого катихита. Так на приклад у книжці п. з. „Die Wahrheit des Christentums von Dr. Franz Sawicki, Professor am Priesterseminarium, III Auflage, Paderborn, 1918“, затвердженій духовною католицькою владою, читаємо про цю справу таке:

„Хоч у догмі про єдиноспасительність католицької Церкви правдива Церква є означена як одинока посередниця Божої ласки, конечно потрібної для спасення, однак сим ще не сказано, що поза Церквою нема зовсім Божої ласки. Ті, що невинно блудягь, можуть знайти ласку Божу і поза Церквою, бо як св. Письмо часто висказується, Бог хоче, щоби в сі люди спасалися. — — — Хоч правдива Церква називається єдиноспасительною, то під сим словом зовсім не треба розуміти, що всі люди, котрі до неї не належать, будуть пропащі (підуть до пекла). Правдива Церква — звичайна (нормальна) дорога до спасення. Одначе се не виключає, що хтось може дійти до спасення надзвичайною дорогою без посередництва правдивої Церкви. Хто правдивої Церкви не знає, але живе згідно зі своїм переконанням і кому Божя ласка допоможе, той не буде осуджений, бо Бог судить кожного відповідно до його сумління. Вправді трудніше осягнути спасення поза Церквою, але не є неможливе“. (Ст. 436—437). „Наука католицької догматики не виключає навіть невірних поган від Божої ласки і спасення. Церква виразно осудила й відкинула янзенівську тезу, що невірним Бог не дає своєї ласки“. (Ст. 249).

І так я щойно по більше ніж трийцяти літах пізнав, що сумнів, який багато спричинив шкоди моїй душі, був викликаний простим непорозумінням!

* * *

З української історії всякому відомо, що Польща від давних часів систематично надуживала католицької пропаганди для латинщення й польщення українського народу. Сей історичний факт мене дуже зражував до католицизму вже від моєї ранньої молодості, бо через той факт католицтво довго було для мене рівнозначне з латинством і польщиною, а католицька пропаганда була для мене до недавна синонімом латинізації й польонізації. Одначе з часом я зрозумів, що цей погляд, дуже поширений серед українського громадянства, є вислідом нелогічного помішання зовсім неоднакових понять, наслідком баламутного переплутання цілком різних речей.

Перш усього треба тямити, що Поляки намагалися й намагаються польщити наш український нарід не тільки при помочи костела й богослуження, але також при помочи шкіл, захоронок і шпиталів, значить не тільки надуживанням католицизму, але також надуживанням шкільної освіти, гуманітарних і санітарних установ, а прецінь нерозумний був би той, хто би з сеї причини відкидав шкільну освіту або гуманітарну чи санітарну акцію, або хто би виступав против шкільництва й лічництва взагалі.

Не годиться винуватити католицької Церкви за се, що хтось надуживає її установ для своїх егоїстичних інтересів, які з католицизмом не мають нічого спільного, так як нерозумно було би осуджувати шкільну освіту чи медицину за те, що пануючий нарід надуживає шкіл і шпиталів для винародовлення поневоленого народу, бо взагалі нема такої гарної, ані такої високої, ані такої святої речі, якої би лихі або нерозумні люди не спровофанували, не оплюгавили та не визискали для своїх низьких цілей.

Зрештою не тільки світа, що в вікні — і не тільки католицизму, що в Польщі, бо що инше є всесвітний католицизм сам собою, а що инше є практичне приміювання католицизму в життю поодиноких людей чи поодиноких народів. Зосібна про католицьке життя в Польщі самі Поляки тай то католики висловлюються часто дуже некорисно. Так н. пр. ксьондз Воронецкі признає, що католицизм у Поляків є якийсь хирлявий („katołicyzm u nas jest jakiś niedomagający“); він добачує в польському католицькому життю поважне збоченне („jest niewątpliwie w naszym życiu katolickim poważne zбочenie — — — podniesione do godności zasady“) та піднесену до гідности принципів інтелектуальну байдужність супротив основних справ віри („podniesiona do godności zasady obojętność intelektualna, wobec podstawowych zagadnień wiary“).

Дивіть книжку п. з.: O. Woroniecki — Przewodnik po literaturze religijnej — Lwów 1914 — стор. 9). Той самий кс. Воронецькі цитує й одобрляє ось-які вискази польського письменника Станіслава Бжозовського: „Пересічний Поляк католик мало знає, або й зовсім нічого не знає об тім, як глибоким уміє бути католицизм. — — — Нігде мабуть на цілому світі відносини поміж католицизмом, як глибокою дисципліною моральною, що обнимає ціле життя людини, — поміж католицизмом „убогих духом“ і католицизмом „докторів“ не зложились в такий страшно деморалізуючий спосіб, як у нас (себто у Поляків). Не сумніваюся, що поміж нашим (польським) духовенством можуть бути одиниці з визначним теологічним знанням, всеж таки напевно можна сказати, що в умовому життю просвічених (польських) лікарів (мірян) католицизм не грає майже ніякої ролі“. Stanisław Brzozowski, *Legenda młodej Polski*, стор. 72—73).

* * *

Католицьке християнство — се одноцільна, льогічно повязана система, в якій поодинокі науки (догми) й поодинокі установи (інституції) льогічно в'язують ся зі собою і льогічно випливають одна з одної. Признають се навіть найзавзятіші противники католицько-християнської релігії, як н. пр. французький письменник Ренан, голосний автор „Життя Ісуса“. Хоч Ренан оспорує самі основи католицького християнства, всеж таки він признає, що „се система, в якій перше місце держить розум; се будівля, в якій камені спені залізними клямрами льогіки“.

Одначе в сій величавій, монументальній, одноцільній будівлі є такі в'язання й такі споення, є такі виступи й такі заглибини, які з далека на перший погляд для некріпичного ока мають такий вигляд, якби якісь риси, якісь щілини, якісь розпадини; оттим то на перший погляд, з далека, добачуємо в одноцільній льогічній спатемі католицької віри великі суперечности, які одначе цілком зникають і щезають, коли тій системі близше приглянемося.

Бо католицизм інакше видається, коли на нього дивитися з верха і з далека, та інакше виглядає, коли йому приглянутися з близька і з середини.

Закітив се добре згаданий вже вище польський письменник Станіслав Бжозовскі, — до речі сказати — вільнодумець і атеїст, — коли виїхавши з Польщі до західної Європи познакомився там близше з правдивим католицизмом; у зачитованому вище творі („*Legenda młodej Polski*“) він так висловлюється про сю справу:

„Католицизм — се дивна будівля. Хто не змагав вжитися в нього, той не знає його таємних і чарівних прикмет, — — — той не знає, як глибоким уміє бути католицизм, коли хто шукає в ньому глибини. На перший погляд вида-

ється, що там панує тільки субординація, що там не достає круження крови, що там настала мертвота духа. Гієрархічна субординція, підчиненне мірян духовенству, — отсе головна лінія церковної будівлі. Але в межах тої субординації Церква має свої каплиці для самітників-анакретів, свої крипти для мислителів-філософів, свої башти для воїнів-лицарів; те, що високе, орлине, і те, що глибоке, підземне в душі людини, має ту свій притулок, своє пристановище. Є цілі системи глибоких, філософічних, артистичних концепцій світа, котрі домагаються послуху Церкві, але попри те полишають індивідуальній думці майже безмежний простір для спекулятивних дослідів, для інтензивної культури духа“.

* * *

І так я по трицятьлітній душевній боротьбі, з атеїста став віруючим християнином-католиком. І не тільки віруючим, але й правовірним. І не тільки правовірним, але й практикуючим. Бо католицько-християнська релігія творить одноцільну органічну систему, яку муситься або в цілости приймати, або в цілости відкинути. Бо хто признає авторитет католицької Церкви, мусить приймати цілу її науку, всі догми, всі заповіді, всі установи; а хто відкидає хочби одну догму, або одну заповідь, або одну установу католицької релігії, той відкидає авторитет католицької Церкви, а тим самим руйнує підставу, на якій опирається ціла система католицької віри.

Др. В. Охримович.



Кінцеве слово.

(Чому я написав і опублікував отсю розвідку?)

Отся моя розвідка вийшла значно менша, як се було в моїм намірі, бо я мусів рахуватися з дорожнечею паперу й друку та зі скупими грошовими засобами. Всеж таки я й так не мав наміру написати повної й подрібної історії мого навернення, бо тоді я мусів би випрацювати повну мою автобіографію та подрібну апольогію католицької релігії, а се не було моєю метою.

Так чомуж я написав і опублікував отсю мою розвідку?

Перше всього бажав я хоч у часті направити мій гріх давнійшої безбожності та переблагати за нього милосерного Бога й подякувати Йому за дану мені ласку навернення.

Також бажав я дати сим свідоцтво правді та допомогти тим моїм товаришам гріховної неволі, що зійшовши на манівці невірства не можуть віднайти дороги правдивої віри, бо думаю, що той, хто сам блудив по тих манівцях, лекше може перед ними остерегти других тай і повинен се зробити.

Наконець бажав я цею розвідкою дати прилюдний вислів моєї радості з того приводу, що відзискав світло правдивої віри, так як не міг би втаїти своєї радості той, хто втративши зір очий відтак по довгім часі сліпоти прозрів і знов світ Божий побачив.

Д-р В. Охримович.