

о. Др. Г. Костельник.

## Справжнє джерело атеїзму.

Продовження.

Це своїм способом виявляє й сам Séailles, коли так пише: „Для схолястики світ є мовою, Божа думка визирає в ньому з усіх сторін: його краса не є злудою, зродженою через випадкову гру наших вражень і почувань, але за посередництвом звуків, красок і форм вона є виразом Божої мудрости й любови“<sup>1)</sup>.

Найперше справимо автора в одному його слові (яке він, *nota bene*, тут доцільно ужив, щоб ніби зафіксувати розвій думки від схолястиків до наших часів). Те, що він тут каже про схолястиків, у дійсності відноситься до всіх людей, що вірують у Бога, чи вони жили тому 20.000 років, чи тепер живуть. Як видно, для Séailles-а, як атеїста, вся краса і доцільність у природі основуються на випадковій грі. Цю свою перспективу Séailles ніби виводить з позитивних правд нинішньої науки.

Та ми й тут мусимо сказати, що це вексель, якого нинішня наука ніяк не всилі сплатити.

Старинні грецькі матеріалісти (Демокрит, Епікур, римлянин Люкрецій *Carus*) уявляли собі, що в атомах нема ніяких законів а ргіогі (згори); у безмежному просторі атоми від вічності падають „в діл“, мішаються, творять безконечно численні комбінації; а між тими комбінаціями деякі випадково (а *posteriori*) виходять гарні, доцільні, здібні продовжати своє існування. Ось тільки на таких льогічних основах уся краса й доцільність у природі виходить випадковою. Але ж нинішня наука раз на завсіди опрокинула ці наївні поняття про матерію та взагалі про світ. І в матерії, і в органічному світі є закони а ргіогі, а ці закони просто лінійно, не завдяки якійсь випадковій грі, ведуть до витворення всеї тої доцільности й краси, яка є в природі. Отже позитивні правди нинішньої науки зовсім не оправдують, ані не домагаються такої перспективи на світ, до якої Séailles признається. То на чому ж він її основує, в якому імені приймає її? Це в нього, а так само в усіх атеїстів, така ментальність, таке чуття. Тільки ця ментальність, тільки це чуття домагається атеїстичної перспективи на світ, ніби оправдує її, і — як побачимо — любується в ній.

Ще краще це видно зі слідуєчих слів Séailles-а: „Тим способом наука не вважає сама себе за догму, якщо догмою є незмінна, раз на завсіди проголошена правда. Вона є вільною, живою думкою, що іззовні одержує не правду, тільки факти, матеріали, з котрих безупинно буде систему ідей, порядкуючи ці матеріали. Отже не говорім про науку способом людей, невдоволених зі своєї релігії, котрі тільки думають про

<sup>1)</sup> Тамже, стор. 20.

те, як їм навернутися б на іншу, що заперечує саме ті догми, котрі не знаходять у них признання. Наука не знає ані матерії, ані сили самої в собі. Не мала би що робити з тими єствами. Якщо говориться, що наука все зводить на рух, то треба порозумітися. Механізм є духовою точкою погляду; він відповідає означеним абстракціям, слухним під умовиною, якщо людина не уявляє собі, що пояснила те, що вони полишають на боці; він розважає буття під поглядом протягlosti і скількості, категоріями властиво науковими, бо тільки вони дозволяють на мірення; та саме тому, помимо свого удосконалення, ця теорія не відкриває нам дійсного буття, тільки заступає його вигідним символізмом. Наука знає тільки відношення, до котрих намагається застосувати міру, щоб могли виразити їх ясною математичною мовою. Вона позитивістична в тому значінні, що вирікається цікавостей, коли вони переступають межу засобів її досліджування. Духова щирість, що є нашим першим обов'язком і спільною нашою чеснотою, не заборонює нам ставити собі квестій, котрих наука не може розв'язати; одначе заборонює нам обманювати і вдавати, що ніби вона дає розв'язки, конечні в собі". „Не потребую хіба додавати, що матеріалізм є доктриною, рівно гідною поважання, як і всі інші, під умовиною, що не подає себе за наукову правду“<sup>1)</sup>.

Так ми договорилися до кінця з проф. Séailles-ом щодо атеїзму. Як видно з цього його цитату, він у першій лінії вільнодумець, позитивіст, а щойно послідовно атеїст. Його атеїзм оснований властиво на агностицизмі, а не на якихсь доказах, котрі повалили би релігію. Він вирікається цікавості, якої не можна схопити механістичним способом. Отже вповні послідовно Séailles повинен би повторити за старинним софістом Протагором: „Про богів не знаю, ані чи вони існують, ані чи не існують“. Та він ігнорує релігійні догми, воює проти них, відкидає їх, заперечує їх. На якій основі? В своїй розвідці під загол. „Чому догми не відроджуються“ він твердив, що догми зникли перед „позитивними правдами“, з котрими їх годі погодити. Але з його реферату „Догма і наука“ виходить, що це не зовсім так. Тут Séailles признає, що наука дістає іззовні „не правду, тільки факти, матеріали“. А людський дух, порядкуючи ці матеріали, будує з них систему ідей.

На якій же основі Séailles будує саме атеїстичну систему ідей? Ми вже це сказали: це такий його „життєвий густ“, така ментальність, таке чуття.

З останнього цитату його висказів ясно виходить, з якими поняттями стоїть у зв'язку атеїстичне чуття. За властиві наукові категорії Séailles признає тільки механістичну перспективу на світ. Вона сама собою виключає всяку властиву та й ну, містичний змісл життя-буття, Бога, душу. Хоч Séailles щиро признає релятивну вартість і неvistарчальність механістичної

<sup>1)</sup> В рефераті „Догма і наука“, тамже, стор. 138—139.

перспективи, все таки при ній залишається. Чому? Тільки завдяки своїй ментальності, завдяки свому чуттю.

Власне те чуття, яке вироблюється в душі у зв'язку з механістичною перспективою на світ, є справжнім, найглибшим, оригінальним джерелом атеїзму.

З автором атеїстом, що стоїть на „півінтелігентному ступні“, ми не домовилися б так легко до кінця. Він був би „сильний“ своїм незнанням, своєю вузкістю поглядів та своєю нещирістю. З яким тупотанням атеїсти півінтелігенти привикли заперечувати чуда! A Séailles каже: „Якщо ми перестали признавати чуда, то не тільки тому, що вони сповняються тільки тоді, коли в них віряться, але тому, що відкинула їх радше совість, ніж заперечила їх існування наука“<sup>1)</sup>. Значить: наука безсилна супроти існування чудес, але хто признає механістичну перспективу за єдино наукову, того „совість“ мусить відкидати чуда.

6. Поговоримо ще з одним професором атеїстом про релігію, атеїзм і науку. Це буде професор віденського університету Friedrich Jodl, котрого ми вже згадували. У свому рефераті під загол. „Наука і релігія“ він пише так:

„Також так звана вільна, неупереджена наука в дійсності робить дуже рішучі, дуже догматичні заложення: вона обезбожує природу, робить її величезним механізмом без духового принципу. Та вона з тими своїми заложеннями ніде не може вийти на лад: льогічні потреби власне науки про природу ведуть її назад до поняття Бога, як до останньої розв'язки всіх загадок і труднощів. Подібне становище дійсно приймали численні дослідники природи, особливо в минулому часі, і щойно в новішому часі, коли філософські потреби, себто змагання до єдності світогляду, також у науці про природу здобули більше признання, його більше покинули. Дослідник природи може і сміє повним правом сказати: Я вдоволяюся світом міри і ваги, світом видимого й дотикального; що лежить поза тим, поза нашим змисловим досвідом, про це я не можу дозволити собі ні на який осуд: я цього не можу доказати моїми засобами; я не можу цього опрокинути. В царство віри для моєї особи вважаю вступ вільним. І дійсно було значне число поважних дослідників природи, що в цьому значінні були віруючими християнами — при чім одначе треба би дослідити, як далеко простягалася та їхня віра на всі догми їхніх церков, або на всі чуда, описані у святих книгах“.

„Бо цей спосіб думання, що показується таким нескладним, а сповидно так мало від нас вимагає, в дійсності домагається від нашого розуму найбільшої жертви. Він жадає від нас, щоб ми відреклися єдності у світогляді, щоб ми відреклися поняття про замкнену природну причиновість. Ми мусимо порозумітися

1) Тамже, стор. 40.

щодо того, чи встрявання надприродних, з природною закономірністю незв'язаних сил не тільки в минувшині треба вважати за можливе, або навіть уважати це за таке, що є завжди — або щонайменше може бути... Чи взагалі для нас мислимий Бог, що творить чуда? Чи він знаходиться в згоді із склярованими науковими поняттями? Це питання годі вкортці відкинути. Ніщо для нас не змінилося в дилемі, перед яку David Hume, духовий голова англійського „просвічення“ (Aufklärung), уже в XVIII віці поставив був віру в чуда; навпаки: ця дилема завдяки нашому щораз глибшому дослідові природи та історії тільки загострилася. Як кожна віра в правдивість людських свідоцтв ґрунтується на досвіді, так також і сумнів щодо таких свідоцтв ґрунтується на протилежному досвіді. Якщо йде про якесь дійсне чудо, себто про якесь порушення законів природи, що є утверджені постійним і незмінним досвідом, то в суті тої самої події лежить повний протидоказ проти її дійсности та можливости, і ніяке свідоцтво, хоч би не знати якого роду було, не є всилі зробити чудо імовірним, крім у такому випадку, коли б неправдивість свідоцтва була більшим чудом, ніж та подія, котра через нього мала би бути удостоверена. Та навіть у такому випадку вага рацій перекинула б проти чуда<sup>1)</sup>.

Самі півтони, самі нерішучі вискази, а однак душа автора силоміць претяється до атеїзму! Які ж тут докази для атеїзму? Буквально ніякі! Автор сам признає, що „льоґічні потреби самої науки про природу ведуть науку до поняття Бога, як до останньої розв'язки всіх загадок і труднощів“. Чим же далі це опрокидує? Нічим не опрокидує, тільки хоче висмикнутися з цієї льоґічної потреби. Яким способом? Покликається на „поняття замкненої природної причиновости“ й відкидає чуда. Автор сам признає, що розвій науки від XVIII віку дотепер не міг опрокинути існування чуд, тільки загострив дилему. Чому ж він стає по тому боці дилеми, котра заперечує чуда? Ми також тут приходимо до тої самої розв'язки: це такий його „життєвий густ“, така ментальність, таке чуття. А що ж з „поняттям замкненої природної причиновости“? Це чиста гіпотеза, а вона, перелицьована на загально зрозумілу мову, тотожна з поняттям, що ніби цілий всесвіт є величезним механізмом, у якому всі причини відмірені, в якому ніякий складник не може пропасти, ані ніщо дійсно нове не може повстати, бо це поняття виключає Бога і його творення. Але ж сам Jodl попередю сказав про це поняття, що „наука з тими своїми заложеннями ніде не може вийти на лад“, а потім твердить, що відректися від цього поняття це „найбільша жертва“! На якій основі він це твердить? Тільки на основі своєї ментальности, свого чуття.

Справа мається так: теїстичний світогляд може дуже гарно помістити в собі також механічні причини. Анальогія з нашого

<sup>1)</sup> Wissenschaft und Religion, цит. тв. стор. 10—12.

життя: при писанні наш ум є свідомою і свобідною причиною, а перо, чорнило, папір є механічними причинами.

Але механістичний світогляд не може помістити в собі Бога, бо його а ргіогі виключає. Отже хто перенятий механістичним світоглядом, той с'як чи так мусить заперечувати Бога.

Міг би собі хтось подумати, що атеїсти тому є атеїстами, бо вважають механістичні категорії за єдино ясні, виразні, певні, наукові. Отже ніби вони є атеїстами з л'югічних причин. Та ми бачили, що обидва наші професори атеїсти, і Séailles, і Jodl, уважають механістичні категорії за не вистарчаючі. Щоб це зрозуміти, вистарчить приглянутися тому, що діється в нашій свідомості: процес думання ніяк не може бути пояснений механічним способом; л'югіка ґрунтується на своєрідних, немеханічних законах. А такого немеханічного в світі повно на всяких лініях. Отже хто помимо всього пристає до механістичного світогляду, той робить це тільки завдяки своїй ментальності.

Ми ще не скінчили нашої розмови з Jodl-ем. Він каже під кінець свого реферату: „Це все симптоми, котрі нам кажуть, що ця остання твердиня віри ще далеко не є вповні підмінована, але що вона зберігає ще різні сили для оборони. Можливо, що вона ніколи не дасться здобути“<sup>1)</sup>.

„А що ж, коли теологам ця історична реальність одного дня під ногами розібеться? Коли особа Ісуса стане такою сумнівною, як, скажім, особа короля Міноса, або Геракла, або інших мітичних постатей? Різні позначки вказують на те, що порівнючий дослід є на шляху, особового носія й основника християнства так само на міг розв'язати, на персоніфікацію ідей, як це він уже давно зробив з великою частиною так званих євангельських історичних повістей. (Порів. Das Freie Wort, 8. Jahrgang, №. 18: „Bücher, die am Alten rütteln.“) Нині ще годі з певністю сказати, чи цей доказ удасться, та яка велика буде міра наглядності, котру йому буде можна надати. Але ж це безсумнівне, що, якби такий доказ міг бути переведений, хоч би тільки з правдоподібністю, то вже основний камінь був би виломлений з будови, котру історично-критична теологія построїла на руїнах великого банкрута історичності євангелій... а наука здобуває щораз більше місця супроти релігії“<sup>2)</sup>.

„А що, як одного дня самородство зможе бути доказане? Що, коли передсказана смерть тепла світа одного дня виявилася б як вислід фалшивого обчислення, як вислід недокладної обсервації? Коли перед поступаючим думанням людськості творчий і порядкуючий Дух світа виявився б наче якась мітична особа, як перед історичною критикою Ісус з Назарету? Хто завжди з гори в діл будував, цей з дня на день стається жебраком...

1) Там же, стор. 22—23.

2) Там же, стор. 20—21.

Хто з долу в гору буде, цьому нічого не вдіє ніяке відкриття, ніяка революція старих понять“<sup>1)</sup>.

Як бачимо, це все тільки „не побожні бажання“ учених атеїстів. Але зараз по тих своїх словах Jodl проповідує категоричний атеїзм! Справді в перше речення, щоби перехід від пустих „бажань“ до категоричних тверджень не був надто разячий, автор встромив слівце „ма буть“, та потім уже тріюмфує без усяких перепросин. Він пише: „Бог, що в природі діє, в історії дає свідоцтво про себе, в релігії обявляється, це ма буть тільки твір людської уяви, людського думання — твір, над яким треба поставити запит. Людина називає його батьком; вона сполучує в свому понятті найвищу силу з найдосконалішою добротою, вона зводить усяке діяння на нього, як на найвищу доцільно діючу причину. Та яка темна, яка недостаточна та самовиява Бога; яка велика є суперечність, у якій стоять наші думки про нього з тими фактями, з котрих треба би заключати про його існування та діяння. Добротливий Бог — і природа, така неспівчуваюча, така жорстока; людське життя й історія, така повна жахливого, що ми можемо знести, коли уявляємо собі це як діло загальних законів; та це нас обурює, коли маємо це вважати за діло особової волі, котра враз є всемогучою і добротливою“<sup>2)</sup>.

З цієї аргументації Jodl-а виходить тільки те, що Бог не є добротливий у тому значінні, як собі люди у своїй наївності звичайно уявляють.

Але ніяк це не є аргументація проти існування Бога! І характеристичне, що учений атеїст наших часів не всилі найти ніякого сильнішого аргументу проти Бога, як той вічний аргумент, що зароджується в душі задля невдоволення з ладу на світі, задля надмірних терпінь у житті. Та й тут передовсім заінтересоване людське чуття.

„Як це виглядає зовсім інакше“, продовжує Jodl, „коли ми рішилися вивернути ці традиційні думки, при котрих кожний крок заплутується в нові суперечності й труднощі. Теоцентричне становище замінити антропоцентричним. Бога розуміти, виходячи від людини, замість людину, виходячи від Бога. Бога розуміти як скорочену формулу на те, чого наша розумна воля, наша потреба гармонізації у світі шукає й очікує; одним словом: Бога конструувати не як реальність, тільки як задачу“<sup>3)</sup>.

„Так, безбожником не є той, що не вірить у всемогучого Бога над світами, котрий царить над страховищами цього світу з благим батьківським усміхом... Тільки людина без ідеалу є справжнім атеїстом“<sup>4)</sup>.

1) Тамже, стор. 23—24.

2) Тамже, стор. 24.

3) Тамже, стор. 25.

4) Тамже, стор. 27.

