

# ЛОГОС

Богословський Квартальник  
*Periodicum Theologiae Trimestre.*



Редактує

Колегія Професорів Духовної Семінарії ОО. Редемптористів  
у Ватерфорд, Онт., Канада.

Edited by the Ukrainian Redemptorist Fathers, St. Mary's Seminary,  
Waterford, Ont., Canada.

Т. II., Кн. 1.  
Січень—Березень

1951

Vol. II. No. 1  
January—March

## РЕДАКЦІЯ

о. В. Маланчук, Ч.Н.І.

438 King St. E.,  
Toronto, Ont.,  
CANADA

## Адміністрація

о. Ст. І. Шавель, Ч.Н.І.

Catherine St.,  
Yorkton, Sask.,  
CANADA

## EDITORIAL ADDRESS

Rev. B. Malanchuk, C.Ss.R.

o. Ст. І. Шавель, Ч.Н.І. Rev. St. I. Shawel, C.Ss.R.

## **ЗМІСТ**

## **INDEX**

ІХ ЕКСЦ. ЄПІСКОП-НОМІНАТ  
КИР МАКСИМ ГЕРМАНЮК, ЧНІ. ....

Ejus Excellentia M. Hermaniuk,  
C.Ss.R., Novus Episcopus- 1  
Nominatus .....

о. Іриней Назарко, ЧСВВ.:  
КОРИФЕЙ КАТОЛИЦЬКОЇ  
ПЕДАГОГІКИ .....

P. Irenaeus Nazarko, OSBM.:  
Coryphaei paedagogiae  
catholicae ..... 4

А. Михальський:  
СТАРО-УКР. ЗВИЧАЄВЕ ПРАВО  
ВИБИРАННЯ ЄП. ІЗ МОНАХІВ ....

A. Mychalskyj:  
Vetus consuetudinaria lex ucrainica  
electionis episcoporum ex  
monachis ..... 11

ВПреосв. Кир Йосиф Сліпий:  
ДОГМАТИКА ВСЕЛЕНСЬКОЇ ЦЕРКВИ

Archiepp. Josephus Slipyj:  
Theologia Dogmatica Eccl.Cathol. 14

о. Р. Хомяк, ЧНІ.:  
АПОСТОЛЬСЬКА ПЕРЕСТОРОГА ...

P. Romanus Chomiac, C.Ss.R.:  
Adhortatio Apostolica ..... 27

Дам'ян Горняткевич:  
УКР. МАЛЯРСТВО СЕРЕДНІХ ВІКІВ  
НА ЗЕМЛЯХ ПОЛЬЩІ .....

Damian Horniatkevycz:  
Ars Picturalis Ucrainica Medii  
Aevi in Polonia ..... 32

Проф. д-р В. Бригідер:  
ВАСИЛІАНСЬКИЙ ПЕЧЕРНИЙ  
МОНАСТИРЕЦЬ У РОЗГІРЧІ

Prof. Dr. V. Brygider:  
Monasterium Basilianorum in  
Rozhorcze, ut conservationis  
dignum monumentum ..... 40

Проф. д-р Ярослав Пастернак:  
НАЙСТАРШІ ХРИСТИЯНСЬКІ  
ПАМ'ЯТКИ В УКРАЇНІ .....

Prof. Dr. Yaroslav Pasternak:  
Antiquissima Monumenta  
Christiana in Ucraina ..... 43

о. д-р Микола Комар:  
ПОДРУЖНЕ ПРАВО СХІДНЬОЇ  
ЦЕРКВІ .....

Dr. Nicolaus Komar:  
Ius Matrimoniale Pro Ecclesia  
Orientali ..... 52

М. Хомяк:  
БОРОТЬБА УКРАЇНСЬКО КАТОЛ.  
ЦЕРКВИ ПРОТИ КОМУНІЗМУ .....

M. Chomiak:  
Lucta Ecclesiae Catholicae in  
Ucraina Contra Communismum.. 59

### **ВИБРАНІ ПИТАННЯ**

### **ANALECTA**

о. Роман Хомяк, ЧНІ.:  
ПРИЧИНИ УНІЇ ТА РОЛЯ II  
ПЕРШИХ ПОДВІЖНИКІВ .....

P. Romanus Chomiac, C.Ss.R.:  
De Causis Unionis in Berest  
Lytowskyj ..... 65

РЕЦЕНЗІЇ — RECENSIONES .....

..... 72

# ЛОГОС

Богословський Квартальник  
*Periodicum Theologiae Trimestre*

Т. II., кн. 1. Січень—Березень 1951 January—March Vol. II., No. 1.



ІХ ЕКСЦЕЛЕНЦІЯ  
СПИСКОП-НОМІНАТ, КИР МАКСИМ ГЕРМАНЮК,

Доктор і Магістер Агрегований св. Богослов'я на Лювенському Університеті;  
Протоігумен Українських Редемптористів в Канаді і Сполучених Штатах,  
Основник і Головний Редактор нашого Квартального “ЛОГОС.”

РЕДАКЦІЯ Богословського Квартального “ЛОГОС” з глибоким жалем пра-  
щається за своїм Основником і Головним Редактором, Преосвященим  
Др. Максимом Германюком, ЧНІ., Єпископом-Номінатом, дотеперішнім Про-  
тоігуменом ОО. Редемптористів в Канаді і Сполучених Штатах.

В суботу 7. IV. 1951 проголосив Архиєпископ Антонютті, Апостольсь-  
кий Делегат у Канаді, що Св. Отець, Наш Ній XII поділив Укр. Катол.  
Екзархат Центральної Канади на ~~два~~ окремі Екзархати: один з них призна-

чений для українців католиків Манітоби з осідком Єпископа в Вінніпегу, а другий призначений для українців католиків Саскачевану з осідком Єпископа в Саскатуні. Екзархом-Ординарієм нової дієцезії в Саскачевані є назначений Преосв. Кир Андрей Роборецький, дотеперішній Єпископ-Помічник їх Ексц. Архиєпископа Кир Василія Ладики. Єпископом-Помічником їх Ексц. В. Ладики є тепер призначений Впр. о. Др. Максим Германюк, Протоігумен Укр. ОО. Редемптористів і Парох Церкви Пресв. Євхаристії в східному Торонті, Основник і Головний Редактор нашого Періодика.

Роджений 30 жовтня, 1911 в Новому Селі, Зах. Україна, як син Никити Германюка і Анни з Мончукув. По скінченні сільської школи записався 1926 р. до семикласової школи в Куликіві. А 1927 вписався до Гімназії ОО. Редемптористів в Збоїсках, коло Львова. Там він закінчив гуманістичні студії з відзначенням 1932 і вступив до Новіціяту ОО. Редемптористів в Голоско, коло Львова. 1933 був пересланий Чином на дальні студії до Бельгії. Закінчив два роки філософії в Лювені а 4 роки богослов'я в Боплято. 1938 р. вернув до Львова, де його Преосв. Николай Чарнецький висвятив на священика 4 IX. 1938 в Церкві ОО. Редемптористів, при ул. Зиблікевича. Того самого року вернув до Бельгії на докінчення богословських студій. 1939 р. вписався на Катол. Університет в Лювені на дальні студії богословські. 1943 предкладає тезу "Про Притчі у Клиmenta Александрийського," боронить 20 тез богословських і дістає титул Доктора Богослов'я та дипломом закінчення студій Східної Філології й Історії. В 1947 р. предкладає книжку у французькій мові, "Свантівські Притчі," боронить 70 тез з відзначенням і одержує титул "Агрегований Магістер" Богослов'я Лювенського Університету. Між 1943 а 1945 був професором філософії моральної, соціології і єврейської мови в Семинарії ОО. Редемптористів в Боплято, Бельгія.

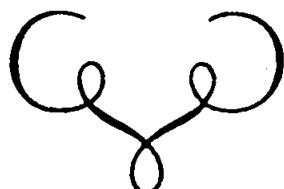
З напливом українських скитальців до Бельгії Єпископ-Номінат занявся організовуванням укр. національного і соціального життя в цій країні. В 1945 р. став ініціатором і співосновником "Укр. Допомогового Комітету в Бельгії", де сповняв функції голови контрольної комісії. В 1947 р. був одним з ініціаторів і першим головою "Укр. Науково-Освітнього Товариства в Бельгії" з рамені якого брав участь у міжнароднім конгресі византіологів у Брюсселі 1948 р. В 1946 р. брав участь у міжнароднім конгресі "Пакс Романа" в Саламанка, Іспанія, того самого року в конгресі того самого товариства студентів у Фраїбург, Швейцарія. В 1948 р. брав участь у міжнародному конгресі "Пакс Романа" в Спа, Бельгія. На тих конгресах виступав у ролі духовника української делегації.

Іменований Настоятелями Чина ОО. Редемптористів Протоігуменом Укр. Віце-Провінції Редемптористів в Канаді і Сполучених Державах Америки вийхав 10 жовтня 1948 р. з Бельгії, до Канади, щоби обняти свій новий пост з осідком в Йорктоні, Саск. 1949 р. додав до своїх обовязків настоятельства обовязки професора моральної Теології і св. Письма в тамошній Духовній Семинарії Укр. Редемптористів, Ватерфорд, Онтаріо. Від березня

організує і очолює редакційну колегію “Богословського Квартальніка Логос” а від жовтня 1950 р. приймає Укр. Катол. Парохію від Преосв. Кир Ізидора Борецького для ОО. Редемптористів в Східному Торонті, з обовязками пароха.

Але до почувань жалю Редакція Логосу додає свою ширу подяку за так жертвенну працю в редактуванні періодика та сердечні побажання щедрих Божих Ласк на новому, відповільному, високому Церковному Уряді Єпископа, враз з уклінним проханням дальній по змагах өшікі над долею і розширенням нашого Періодика “ЛОГОС”.

На Многі Діти Владико.



## КОРИФЕЇ КАТОЛИЦЬКОЇ ПЕДАГОГІКИ

### ВСТУП

ЧАСТО стрічаємося сьогодні з кличем, який звучить: "Творім нову людину"! Голосніше від філософів, психологів та педагогів повторяють сьогодні цей клич люди чину: політики, економісти та суспільні діячі доказуючи, що нінашо не придатсья перебудова політична чи економічна, якщо одночасно не будемо виховувати нової людини. У висніді цього появляються нові типи людини. Раз є це впрост бездушний тип колективної людини, то знову людина суспільник чи державник. І мимохіть насувається питання: яке становище займає католицизм супроти тих кличів шукання ідеалу нової людини? Чи вичікує пасивно, що з ними вчинить проба часу, чи може осуджувати їх, як апостазію від своїх зasad? Ні одне, ні друге. Бо найперше сам клич за новою людиною походить наче з уст св. апост. Павла, який у листі до Єфесян кличе: "Одягніться в нову людину" (4, 24). А взагалі чи під тими кличами не криється якесь загальне змагання людського духа, що саме на ґрунті католицизму може дійти до найкращого розвитку? А цей ґрунт обробляє католицька педагогіка.

Якщо говоримо про католицьку педагогіку—то не сміємо підходити до неї тільки з поверхні, але мусимо поринути в глибінь і добути для душі ширші горизонти. Так учинив св. Юстин філософ, коли сказав: "Нам християнам належить те все, що колинебудь доброго сказано." Так учинив теж домініканець Mandonet, коли в недавньому спорі про існування католицької філософії сказав, що нема спеціальної, вузької католицької філософії, бо католицька є та філософія, яка є правдива. Коли ж католицьке є те все, що правдиве—то в католицизмі міститься велика сила займанчості. У цьому розумінні католицизм є займанчий і заборчий, бо він признає за свою кожну правду і кожний правильний науковий здобуток. І справді католицизм був займанчий уже тоді, коли св. Августин асимілював платонську філософію, чи коли св. Тома розбудовував синтезу католицької думки в перипатетичному стилі. Католицизм є займанчий і в педагогії, признаючи своїми всі правильні результати сьогоднішнього зусилля і досвіду.

Катол. педагогіка не шукає ніяких "нових цілей", бо вона їх має вже від первоочинів свого існування в своїй етиці. А в катол. етиці епархія вартостей і цілей спирається на епархії буття, на епархії істот. У цій вже епархії на найвищому шпилі стоїть найвище буття, безконечна істота —Бог. Тому катол. педагогіка має теоцентричний характер, а вслід за тим центральну ідею абсолютної Правди й абсолютноого Добра. В Бозі для католика зосереджуються всі інші добра. У катол. педагогії не зникає ніяка вартість, але кожна ще більше поглибується укладаючися в епархію,

на якої пішли стóйть Бог—єдиний виховник і мистець людських душ. Бог—це найвища ціль людини. Тому приготувати людину до тієї цілі, виховати її до повноти життя Божого і в Бозі—ось ціль катол. педагогіки. Як колись перед віками сказав Бог: “Учинім людину на образ і подобу нашу,” так і католицькому виховникові мусить присвічувати засада: “Учинім людину на образ і подобу Божу.”

З цього слідує, що роль катол. виховника є важна, але й трудна. Каже св. Тома Аквінат, що виховником у стислому значенні цього слова належало назвати тільки Бога, бо тільки Бог є творцем духовних сил, через які людина розвивається і виховується і тільки Бог може діяти на людську душу знутра. Вслід за тим виховником принайменше в аналогічному значенні називаемо ту людину, що бодай у якійсь мірі має участь у тих Божих творчих чинностях. Отже катол. виховник мусить дбати про те, щоби кожна його виховна праця була творча і щоби підходила до людини знутра.

Вихованець або дитина в катол. педагогіці займає теж дещо інше становище, як у педагогіці ляїцистичній. Сьогодні всі бачать у малій дитині щось велике. Родина, Церква й держава покладають у дитині свої надії кращої майбутності. Катол. педагогіка цього не заперечує, але посuvається даліше. Вона добачає в дитині те, що св. Письмо називає образом і подобою Божою. На цьому терені розвивається життя ласки, чеснот і доконуються незглибні тайни зв'язків Бога з людиною. Є в св. Письмі одне місце, що серіозного виховника переймає жахом. Оде одного разу Христос поставив мале дитя між апостолами і сказав такі слова: “Хто прийме одне таке мале дитя, мене прийме” (Мат. 18, 5). Чи міг хто з людей указати на глибші рациї пошани супроти дитини? Таке твердження перевищає навіть найсміливіші людські поняття.

З усього досі сказаного немов самочинно вилонюються прикмети катол. педагогіки. 1) Катол. педагогіка зі своєї істоти є *динамічна*, бо вона ставляє собі метою витворювати в душі дитини нові моральні структури звані чеснотами. А чесноти—це наче акумулятори моральних сил. По друге катол. педагогіка є *органічна*, бо чесноти—це структури живі, вони творять цілість, яка протиставиться всякій внутрішній анархії та хаосові. Цілість живих чеснот називаемо *характером*. І саме про нього найбільше дбає катол. педагогіка. 3) Катол. педагогіка є *оптимістична*, бо вона від добра починає і на добре кінчаче, бо її центральна ідея—це ідея Бога як найвищого добра. Вкінці катол. педагогіка є *тоталістична*, бо вона охоплює цілість людського життя не відриваючи ласки від природи, ні одиниці від суспільності. Ось такою являється перед нами катол. педагогіка. Уже з тих коротких слів пробивається її глибінь, її всебічність та її життєва логіка. Ось тих кілька слів так тільки, як вступне пояснення катол. педагогіки, а тепер приступаємо до нашої властивої теми.

\* \* \*

Це безспірний факт, що в сучасній педагогіці панує хаос. На цей хаос звертають увагу католицькі виховники, як напр. Новре, проф. педагогіки в

Лювені—одному з найбільших осередків сучасної католицької думки. Цей хаос добачують теж і некатолицькі педагоги, як напр. атеїст Bougle, автор відомого твору: *La sociologie de valeur*. Причина цього хаосу лежить у світі вартостей, бо цей світ сьогодні неупорядкований, занархізований. У передвоєнному світі вартостей була епархія: на першому місці стояв Бог, а потім наступали такі природні вартості, як: нація, особовість, свобода і т.п. Та філософія останніх десятиліть знівечила цей лад і тим самим викликала нечуване безладдя в педагогіці, бо кожна педагогіка спирається на філософії життя. Демонічний філософ Nietzsche (передовсім своїм твором: *Also sprach Zarathustra*) доконав т. зв. *Umwertung der Werte*. За ним пішов Weininger, Spengler і інші творці біологізму, а вкінці діялектичний матеріалізм, з Марксом і Леніном у проводі, довів цей жахливий процес до вершка. Тож не дивно, що витворений на таких філософічних основах у педагогіці хаос опанував зовсім некатолицьку педагогіку.

Зате в католицькій педагогіці майже в тому самому часі довершується процес сильного відродження. На тлі хаосу некатолицької педагогіки передовсім зарисовується гармонія цілей і епархія вартостей католицької педагогіки. А це все є безперечною заслугою виховників попереднього покоління, що їх ми в нашому докладі називаємо корифеями катол. педагогіки. Всі вони, без огляду на різниці метод виховної праці, відзначалися тим, що: 1) признавали в усьому беззастережену супремацію духа; 2) на цілість педагогіки дивилися *sub specie aeternitatis* стверджуючи, що католицька педагогія є понадчасова й понадпростірна; 3) не зривали зв'язків з науковою, але кожну правду та кожний правильний науковий здобуток признавали за свої, стверджуючи таким чином, що католицька педагогіка любить справжній поступ та заслуговує на те, щоб своїм впливом охоплювати щораз тє більше людські душі.

Одне з перших місць між католицькими педагогами займає американець John Lancaster Spalding. Ще до недавна загально вважали Америку за країну самих тільки технічних винаходів. Однаке це поняття змінилося, коли під впливом прагматизму Америка поширила свої зацікавлення на філософію, а згодом теж і на педагогіку. Найвизначніші американські педагоги це: Emmerson, Harris, Parker, Stanley Hall, John Dewey, Butler, Miss Parkhurst і інші. Поруч них виступає велика постать сuto католицького педагога, Spalding-a. Уроджений 1840 р., студіює в Лювені та в Римі, 1865 р. висвячується на священика, а 1877 р. стає єпископом новооснованої епархії Peoria. Була це природа всебічна та дужа, ум проникливий. Знаменитий проповідник, талановитий письменник, глибокий філософ, визначний поет (його поезії п. н. "Бог і душа" з'явилися вже в сімох виданнях), суспільник (його вплив перерішувє жахливий страйк вуглярів 1902 р.), основник католицького університету в Вашингтоні. Та передовсім це людина чину, геройства й великої святости. І саме те буде найголовнішою причиною його могутнього морального та культурного впливу не тільки на всю Америку, але й на Європу. Важніші його твори є оці:

*Релігія й мистецтво; Соціалізм і праця; Релігія, агностицизм і виховання; Засоби та цілі виховання; Виховання та вище життя; Завваги про інтелект; Афоризм та рефлексії. (Religion and Art; Socialism and Labor; Religion, Agnosticism and Education; Means and Ends of Education; Education and the higher life; Things of the Mind; Aphorisms and Reflections).*

Хоч діяльність Spalding-а була дуже різноманітна, то всетаки в першу чергу Spalding—це великий педагог Америки, що намагався здобути Америку для християнства та погодити американський спосіб життя з католицизмом. Він бачив відомий тип американського бізнесмена, ограбленого з усіх вищих ідеалів, а зазореного тільки в техніку та в долар. Тому як противагу створив Spalding т. зв. “педагогіку католицького ідеалу.” Він признає американцям усі їхні додатні прикмети та характеризує їх, як людей: ініціативи, віри в свої сили, демократії, свободи, поступу й інтенсивного життя. Притім стверджує, що ті елементи, як позитивні, зовсім не протиляться католицькому поняттю життя. Однаке з другої сторони він твердить, що деякі речі треба конечно зреформувати. Іде йому про деякі негативні сторінки американського життя, як: надмірно гарячкову діяльність, пересадний індивідуалізм, брак вищого духовного життя та релігійно-етичних переконань. Тому представляє своїм співгорожанам: багатство, величавість і конечність католицького ідеалу в житті й зокрема в вихованні: “Тільки через злуку з католицьким ідеалом можна збагатити та надати повну вартість усім позитивним ідеалам американської суспільності.” Навіть філософію Spalding трактує, як науку про аналізу ідеалів, а найголовнішим завданням педагогіки вважає творчість і одінку виховного ідеалу. Розуміючи американську психіку та її спеціальне наставлення до інтенсивного життя, в усіх майже своїх творах виславляє життя, як найвищу дійсність і вартість та в'яже намагання американців до життя—з правдами католицизму. Тому каже: “Жити—це зростати. Намагання до багатого та інтенсивного життя—це наближатися до Бога. Справжнє людське життя—це безупинний виховний процес, а справжнє виховання—це життєвий процес.”

У психології Spalding з одної сторони є прихильником психології традиційної—особливо в тому, що відноситься до основних правд, а з другої сторони трактує психічне життя з точки модерного погляду. Він приймає все, що цінне й добре в біологічних та динамічних тенденціях психології. Основами психічного життя вважає інстинкти та серце, підкреслюючи роль серця, як основну. Йому йде передовсім про поглиблення любові, хоч тим самим він ішле не обезцінює ролі освіти ума. Нпр. в одному місці свого твору: “Засоби й цілі виховання” каже він, що властиво розум чинить людину справді людиною. Отже в виховному ідеалі Spalding-а йдуть разом: серце й інтелігенція, воля й почуття, наука й поезія, ідеалізм і реалізм, віра та розум. Крім того Spalding є прихильником педагогіки суспільної, але поміркованої. На його думку суспільна й індивідуальна

педагогіка мусить обопільно доповнитися.

Ще одну заслугу має Spalding. Він немилосерно розторочує всякі упередження проти вищої освіти жінки, підкреслюючи велике культурне й християнське значення освіченої жінки. На цю тему написав він два твори: *Жінка й християнська віра* та *Жінка й вища освіта*. Ціла наука Spalding-а та всі постулати, що відносяться до інтелектуального, морального та культурного виховання, находять своє джерело в католицькій філософії життя. Вслід за тим педагогіка Spalding-а є теоцентрична й Христоцентрична, а релігія й виховання становлять природний і зasadничий зв'язок, бо католицька релігія в самій основі є вихованням, ушляхетнененням і освяченням життя. Тому—як каже Spalding—“моральна динаміка народу міститься в католицькій релігії.” Цією педагогікою католицького ідеалу поривав він молодь аж до 1916 р.

В тому часі, коли в Америці Spalding бореться з пліткістю життя, у Франції виступає один із найбільших католицьких педагогів, Фелікс Dupanloup. Уроджений 1802 р., студіює філософію та богословію в Парижі, 1825 р. стає священиком та, по якімсь часі, ректором малої семінарії. Новоіменований архиєпископ не погоджується з педагогічними поглядами Dupanloup-а, й звільняє його зі становища ректора. Dupanloup стає професором реторики в Сорbonі, де дуже гостро виступає проти Вольтера й тому мусить покинути й те становище. 1849 р. стає епископом Орлеану, а потім також членом французької Академії, яку одначе покидає, коли приймали до неї відомого атеїста Littre'a. В 1875 р. стає членом сенату й виголошує кілька відважних і знаменитих промов. Dupanloup це людина дуже талановита, характер індивідуальний, що сміло йде до мети, безкомпромісний, боєвий, а деколи й офензивний. Він уроджений полеміст. Мабуть не дорівнює Spalding-ові в спекуляції та глибині думки, однаке перевищує його в реториці, а своїми виховними творами має на нього великий вплив.

Найважніші виховні твори Dupanloup-а є оці: *Про виховання; Дитина; Християнське подружжя; Про вищу інтелектуальну освіту; Листи про виховання дівчат; Жінка, що вчитися і т.п.* (*De l'éducation; L'enfant; Le mariage chrétien; De la haute éducation intellectuelle; Lettres sur éducation des filles*). Dupanloup—це творець т. зв. “педагогіки традиції,” що її він висунув проти пересадного модернізму. Традиція на його думку дуже важна в католицькій педагогії, бо католицизм прийняв традицію за основу своєї концепції життя, витягаючи на денне світло життєвий зміст давнього та висказуючи, наскільки старе може бути новим і навпаки. “Модернізм прямує завжди до чогось нового й оригінального—каже він—а католицизм хоче зберегти безпереривність людської думки та розвій традиції.” Dupanloup вів завзяту боротьбу з двома тодішніми виховними блудами; з мілітаристично-сервілістичною системою виховання Наполеона та з теорією виховання Руссо. Наполеон оснував університет, якого цілям було: підготувати людей до армії й адміністрації та вчинити їх послушни-

ми рабами цісаря. Dupanloup протестував проти такого виховання різними засобами, а коли це не помогло, оголосив “отвертого листа” до Наполеона, в якому висунув десять католицьких домагань і сервілістичній педагогіці протиставив католицьку педагогіку. Виховну теорію Руссо про досконалість, автономію та самоконтролю дитини Dupanloup розторошив зовсім, підкреслючи ролю: авторитету, дисципліни, первородного гріха та морального виховання, спертого на науці Христа й католицької Церкви. Однаке він не перебирає міри в своїм критицизмі, але в широкому погляді на виховання бере під увагу те, що правдиве в виховній системі Наполеона та Руссо. Отже на його думку добре є згармонізувати свободу й дисципліну, культуру та природу, національне й загальнолюдське виховання, ідеальну та реальну людину. Концепції Наполеона та Руссо були однобічні, бо вислідом першої був державний індивідуалізм, чи етатизм, а вислідом другої був пересадний індивідуалізм одиниці й ігнорування Бога. Натомість у творах Dupanloup проявляються синтетична й конструктивна сила католицизму та його педагогіки.

Другий зasadничий момент у вихованні—поруч католицького чинника —це *супільній момент*, що його Дюпанлю кладе в основу соціології виховання. Вслід за тим Дюпанлю сильно підкреслює групове виховання та вище ставить шкільне виховання від приватного. Соціологія родини в цього католицького педагога спирається на католицькому розумінні подружжя та родини, “яка є передусім першою виховною інституцією.” Дюпанлю звертає увагу теж на чинну поставу вихованка в ділі його виховання, заохочуючи до самоосвіти та самовиховання в щоденному житті. І справа виховання жінки знайшла в ньому теж свого гарячого оборонця. Йй присвятив він свої два найкращі твори. —Помер на удар серця дня 12 жовтня 1879 р.

Сучасником Дюпанлю в Англії був Іван Генрік Newman. Уроджений 1801 р., студіював англіканську богословію в Оксфорді, де став 1825 р. англіканським пастором і проповідником. Для скріплення слабого здоров'я виїхав за кордон і при тій нагоді відвідав Рим, що зробив на нього велике враження. Вернувшись до батьківщини, почав гостро виступати проти т. зв. *оксфордського руху*, який своїми індивідуалістично-лібералістичними засадами опанував релігійну ділянку та підкопував повагу Церкви. Прихильники лібералізму закинули Нюменові, що він “папіст.” Нюмен рішуче запротестував і взявся до написання твору про пророчий уряд Церкви. Основні студії над тим питанням привели його до католицизму. Вже 1843 р. він відкликав усе, що досі писав проти католицької Церкви, потім іще два роки студіював у цілковитому відокремленні католицьку науку про Церкву й 1845 р. прийняв формально католицизм та виїхав до Риму, де вступив до Згромадження Ораторіян. Вернувшись до Англії, оснував там дві колегії того Згромадження. Опісля був ректором університету в Дебліні, однаке не тішився довірям серед католиків, аж поки папа Лев XIII не іменував його кардиналом.

Нюмен був одним із найбільших геніїв XIX століття й притім був справжнім англійцем із темпераменту, вдачі та способу думання. Це передусім філософ життя (що завжди має перед очима живу людину та конкретну дійсність) та глибокий, бистрий і творчий ум, свободно обертається в усіх відтінках метафізичної думки. Його найважливіші твори: *Ідея університету; Школа призволу; Проповіді перед оксфордським університетом; Втрати й зиски та інші.* (*The Idea of a University; Grammar of Assent; Sermons before the University of Oxford; Loss and Gain.*)

Англійський індивідуалізм створив тип джентельмена. Нюмен, сам джентельмен, признавав добре прикмети цього типу, але теж гостро виступав проти його хиб, бо бачив, що цей тип заступав: етику естетикою, мораль ввічливістю, совість стидом, і т.п. Нюмен осуджував ці плиткі мотиви й ту всю поверхність ідеалу джентельмена, що клав перші підвальнини пізнішого ляїцизму. Він твердив, що чесноти джентельмена в повні розвинулись би, але тільки в атмосфері католицизму, від якого вони зasadничо виводяться. Головною ціллю діяльності Нюмена було навернення Англії на католицизм. Однаке він бачив увесь антагонізм англійської ментальності й католицизму та свідомий того, що навернення Англії—це справа на довшу мету, обчислена на цілі століття. Тому спосіб його впливу на англійців не є методою, бо це поняття занадто вузьке, але є окремою “внутрішньою стратегією.” І саме ця внутрішня стратегія казала йому не накидати негайно постулатів католицької релігії, але почати від зрозуміння душі та життя англійців й поволі впливати на зміну його ментальності через особистий, родинний і гуртовий вплив, щоб потім надати повну вартість учникам англійця; як у ділянці релігійній, так і суспільній. А повну згоду з Римом Нюменував не початком, але завершенням навернення Англії.

Особливішу увагу звернув він на проблему університету. Його твір п.н. *Ідея університету* перекладений на 10 мов. У цьому творі Нюмен трактує справу вищої освіти не з богословсько-дедукційного боку, але з психологічно-індукційного, тобто за точку виходу не бере католицьких правд і приказів Церкви, але звичайну життеву практику та здоровий розум. Що правда, через голод в Ірландії та неприхильне відношення уряду не вдергався в Дубліні католицький університет, зате сама ідея університету перетривала аж досі й сьогодні тішиться успіхами.

Крім того Нюмен відносився критично до новітньої педагогіки, закидуючи їй, що вона затратила вихований ідеал у користь психологічному чинникам та практичній методології. Деякі поверховні педагоги не розрізняли католицького виховання від звичайного людського виховання характеру. Нюмен твердив, що католицьке виховання черпає свою силу з того, що людське є надлюдське. В цьому останньому повинні домінувати три елементи: теоцентризм, Христоцентризм і еклезіоцентризм.

(Продовження слідує).

## СТАРО-УКРАЇНСЬКЕ ЗВИЧАСВЕ ПРАВО ВИБИРАННЯ ЄПІСКОПІВ ІЗ МОНАХІВ

**3** ІСТОРІЇ Вселенської Церкви знаємо, що на Сході аж до другої половини VII століття деякі єпископи жили подружнім життям<sup>(1)</sup>. Труліянський Собор 681 р. проголосив два канони (XII і XLVIII), якими строго це спільне життя з жінкою єпископові забороняється, тому що такий єпископ “*populis offendiculum et scandalum afferat.*”

Інакше однак вводиться в Східній Церкві звичай вибирання єпископів із монахів і порізному в різних її провінціях. Тут не канони, але умовини життя та самі вимоги, що їх ставилося єпископам сприяли повільному впровадженню цього звичаю. Початок його сягає аж до часів коли вперше з'явилися монахи<sup>(2)</sup>. Св. Атанасій в листі до Дракантія 354 (або 355) року пише, що вже в той час багато монахів було єпископами<sup>(3)</sup>. Св. Іван Золотоустий в своїх мовах (3, 16) “*Про священство*” критикує цей звичай, який набирав щораз більшого примінення<sup>(4)</sup>.

Хоча у властивій Візантійській Церкві звичай цей був дуже поширюваний, не став однак нормою юридичною. Знаємо, що багато візантійських єпископів виходили із клеру світського, чи так званого “кatedрального.” Не знаємо точно, як було із цим звичаем в Греції Єгипто-Сиро-Палестинській.

А як було в Україні? Історія української Церкви в старині—це сміло можна сказати, історія чернецтва. Київ—колиска українського християнства в своїх християнських початках—це місто монахів. В часі, коли прибув на Україну перший митрополит (991 ?), прибули разом з ним єпископи-греки, і не завсіди із монахів. Але коли вже почалися вибирати єпископів із наших людей, одиноко вибиралися із монахів. Цей факт заіснував не тому, що так вбільшості робилося в Візантії, але тому, що в Україні вимагала цього конечність.

Як у Греції, так і в Україні, до єпископів ставилось великі вимоги, чи що до святости, чи що до освіти й культури. В Греції такі люди не мусіли завжди походити із монастирів, але маючи на увазі тодішні відносини, мусіли вони бути із вищих клас суспільства. В Україні найбільш освічені були монахи, а як і знайшовся який боярин, то і цей, коли хотів служити Богові вибирав монастир, бо там знаходив центр нетільки духовного, але

(1) Cfr. Milaš, *Pravoslavno Crkveno Pravo*, Mostar, 1902, p. 283.

(2) У теперішньому менш-більше розумінні цього слова, монахи з'являються найперше в Єгипті, в IV столітті. Церковне право вперше згадує про них в актах Халкедонського Собору (451).

(3) MIGNE, P.G. t. XXV, coll. 532.

(4) *ibidem*, t. XLVIII, coll. 639, 659, 677, 691.

і культурного життя взагалі. Отже в Україні кандидати на єпископів могли тільки бути із монахів. Притому слід згадати, що українці, хоча прийняли віру з Візантії, що була тоді ще в єдності з Апостольським Римським Престолом, дисципліну церковну (і теж обряд) наслідували не сервілістично, але із критерієм, примінюючи її до своїх умовин та потреб.

Започатковане так конечністю вибирання єпископів із монахів з часом перетворилось у звичаєве право.

Правда є, що із домонгольського періоду не маємо повних каталогів єпископів, але маємо дані про те, що в тому ж періоді із самої тільки Печерської Лаври було 50 єпископів, а тільки 4, чи 5 були із світського клеру<sup>(5)</sup>.

Що це звичаєве право обов'язувало в усіх українських землях, свідчать різні хроніки із поодиноких земель<sup>(6)</sup>. Його обороняли наші владики та князі.

В новітніх часах, зараз після Берестейської Унії, великий реформатор Йосиф-Велямин Рутський, митрополит Київський і всієї Руси-України, додержує цього звичаєвого права в вибиранні своїх єпископів; та навіть в своєму тестаменті прохаче короля, щоб цей, користуючись правом патронату, у виборі українських єпископів брав під увагу цей старо-український звичай<sup>(7)</sup>. Цей “Атлянт З’єдинення та Атанасій Руси-України” як і в реформуванні Василіянського Чину головно базувався на правилах св. Василія В.<sup>(8)</sup>, так і в своїй праці над піднесенням світського клеру держиться старих українських традицій. Рутський перед смертю, 1636 р. видає для своїх єпископів правила<sup>(9)</sup>. Вони поділяються на 10 глав, відповідно до різних аспектів життя єпископа. Центр усього—це єпископ-монах. Він має бути вибраний із монахів, і хоча вийнятій з під влади монастирських настоятелів має вести життя, що його вимагає монаший стан, оскільки це не перешкаджатиме йому в виловлюванні єпископських обов’язків.

Розглядаючи сьогодні цей звичай, що вже від довшого часу в українській католицькій Церкві не додержується, спонтанно родиться рефлексія, чому й коли його занехано, як правило. Ця коротенька студійка покищо цього питання не розглянатиме.

Наприкінці, думаю, не буде зайвим застановитися і по змозі вияснити трудність, що теж спонтанно зроджується в читача, а саме, як погодити

(5) Гл. ГОЛУБІНСЬКИЙ, *Історія Русской Церкви*, Москва, 1900, т. I, ч. I, стр. 332-34, 354.

(6) Гл. *Памятки древне-русского канонического права* (в *Русская Историческая Бібліотека*), т. VI, Додаток, стр. 431 сл.

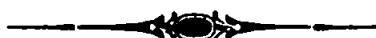
(7) THEINER A., *Vetera Monumenta Poloniae et Lituaniae*, Рома, 1863, т. III, р. 412.

(8) WOJNAR M.M., *De Regimine Basiliatorum Ruthenorum etc.*, v. I, Рома, 1949, р. 201-202.

(9) Латинські переклади цього твору під назвою *Regulae Episcoporum* знаходяться в Архівах Ватиканському і Propaganda, а також в XII томі Археографіческого Сборника, Вильно, 1900.

єпископський стан із саном чернечим. Очевидно, що тут найважливішим є: чернечий послух і вбогість. Відомим є, що монах висвячений на єпископа був вільний від тих монастирських приписів, які противилися станові єпископському, але не був вільний від цього, що можна було з єпископством погодити<sup>(10)</sup>.

Складнішою є вже справа із вбогістю, але і тут на свій питоменний східній лад її вирішувано. На Сході, передовсім в Україні, відома була по-двійна інтерпретація монашої вбогости. Перша, стисло після науки Отців, твердила, що монаша вбогість полягає в основному запереченні будьякої персональної власності. Друга інтерпретація, лагідніша, подекуди дозволяла приватну власність, передовсім в рухомостях<sup>(11)</sup>. І так, монахи “общежительній” виконяли обіт вбогости за першою інтерпретацією; а монахи “необщежительній” тобто: єпископи і митрополити за другою<sup>(12)</sup>.




---

(10) ГОЛУБІНСЬКИЙ, цит. твір, стр. 357.

(11) Cfr. *De Meester Placidus, De Monachico Statu juxta disciplinam Bysantinam*, Tip. Vaticana, 1942, p. 377, 380.

(12) ГІ. СУВОРОВЪ, Учебникъ церковнаго права, Москва, 1908.

*Архієп. Йосиф Сліпий  
Доктор і професор св. Богословія  
Ректор Гр.-катол. Богословської Академії  
у Львові*

# ДОГМАТИКА ВСЕЛЕНСЬКОЇ ЦЕРКВИ

*ТОМ. ТРЕТЬІЙ. ЧАСТИНА ПЕРША*

*Archiepp. Josephus Slipuj  
Doctor et professor Theologiae atque  
Rector Academiae Leopoliensis*

## THEOLOGIA DOGMATICA ECCLESIAE CATHOLICAE VOL. III. PARS PRIMA

*(Продовження)*

Тому деякі теологи, порівнюючи тайни з грішми, кажуть, що вони не є “золотими монетами,” богочоловічими ділами Христа, які мають власну вартість, але “вартісними паперами,” що з поручення Христа мають засушну цінність.

Якщо тайни є моральні діла Христа, і тому мають безконечну вартість, задля чого Бог дає ласку, то така аргументація стоїть в протитенстві до діяння тайни *ex opere operato*. Бо якщо тайна діє тільки тому, що є моральне діло Христа (*Opus operantis Christi*), то не уділює ласки як об'єктивний знак (*ex opere operato*).

5. На кінець, ця теорія не дає відповіди, чому деякі тайни мусять бути уділені приявним. Якщо тайни вимолюють ласку, то можуть вилагати і для відсутнього, як діється це через жертву. Тому М. Гіренс, видаючи догматику Поля (8. вид. 1933) ставався узгіднити теорію моральної причиновости з інтенціональною.

6. *Тайни Хрищення, миропомазання і священства витискають на душі нестерте знам'я, або характер і тому не можуть бути повторені. Догма віри.*

1. *Пояснення.* Три тайни, крім уділення ласк, витискають на душі характер. Слово “charactér” походить від грецького “charasso”, що означає вирити, витиснути. В старині означав характер орудя, яким витискали, або і сам знак, витиснений чи то на якійсь речі (цісарський знак на монетах) чи на тілі звірят або людини, (нпр. у вояків.) Св. Августин назвав аналогічно характером знак на душі. В тезі говориться, що три тайни, важно уділені, витискають духові знаки. Вони не зникають навіть через поповнені тяжкі гріхи.

Характер є отже незнищимий, духовий знак, витиснений на душі. Через нього людина стає призначена до богоочітання... Існування трьох характерів є догмою віри. Щодо самої суті характеру гадки теологів є поділені.

**ІІ. Противники.** Характер заперечували Вікле (Trial. IV, 15) і новатори XVI ст. Хемніц (\*1586. Examen concil. trid. 1578, 27) слід. твердив, що характер є видумка Інокента III і середньовічних схолястів. Тієї самої думки держався і А. Гарнак.

**Наука нез'єдинених.** Візантійські теологи, як чернець Йов, Ніль, Симон Богослов, Кавасила і Симон Солунський, не згадують про характер і вважають за конечне повторити миропомазання новонаверненому апостолатові. Навпаки Петро Могила в Требнику приймає характер трьох тайн і послідовно заборонює наново миропомазувати тих, що відпали від віри: Вѣстно же буди яко три тайни суть ихъ же повторяти никако же подобаетъ, сія же судъ, Крещеніе, Миропомазаніе и силенство. Сего же убо ради неповторяюся сія стыа Тайни, ибо характер сіестъ, печать или знаменіе николиже истираемое на дши пріемлюща творять. (Евхологіон или Требникъ, Київ 1642, 192, пор. 164. 206). За ним пішли богослови київської Академії, а теж Доситеї, єрусалимський патріярх. Він визнає, що хрещення і священство витискають характер і тому не можна їх повторити. (Ern. I. Kimmel, Libri, symbolici ecclesiæ orientalis. Jenæ 1843, 456). Про характер миропомазання не говорить ані не згадує, щоб цю тайну поновлювати апостолатам. Російські нез'єдинені теологи XIX ст. приймають тільки характер, хрещення, поминають миропомазання і священство, тому що миропомазували наново апостатів, а зложених священиків уважали за світських. Все ж таки практика Петра Могили мала вплив і на російську нез'єдинену Церкву. Філарет Дроздов в творі “Пространий Катихизм (1827)” не згадує про характер. Малиновський (ст. 92) приймає два характери, хрещення і миропомазання. А. Мальцев знов, що тайни хрещення і священства витискають характер, а миропомазання треба уділити наверненим апостолатам: “Die Taufgnade verleiht der Seele einen unauslöschlichen Charakter (character indelebilis)”. Die Sakramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, Berlin, 1898, XVII. “Der unauslöschliche Charakter, welcher durch die drei Grade der Priesterweihe den Diakonen, Priestern und Bischöfen verliehen wird. Тже CCXXXIII. Das hl. Sakrament der Myronsalbung wird nicht wiederholt, ausgenommen bei denen, welche wegen Verleugnung des Namens Christi sich wieder bekehren. Тже LXXXI. Теж між новішими нез'єдиненими грекькими богословами нема згоди. Одні приймають характер (як Месольорас, Symbolike, Athenai, II (1904) і ін.), другі відкидають (Андрутсос, Dogmatiké, Athenai, 1907, Діовуніотіс.

**ІІІ. Рішення Церкви.** Тридентський собор здефініював святочно: S. q. d.

*in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est, signum quoddam spirituale et indeleibile, unde ea iterari posse, A. S.* (Denz. B. 852, пор. 960. 964). Отже собор рішив, що не можна повторювати цих трьох тайн, бо вони витискають характер. Навпаки, абсолютно беручи, із самого факту, що якоє тайни не можна повторювати, не вільно ще вносити на існування характеру. Рація є та, що колиб тайни не витискали характеру, але уповноважнювали до богослужби, все ж могли б бути неповторні. Сказано, абсолютно беручи, бо маючи на увазі неповторність тайн, про яку вчить традиція, і дійсний стан речі, можна твердити, що коли якоє тайни не можна повторювати, то вона уділює характер.

#### IV. Доказ.

1) Св. Письмо говорить про печать, яку Св. Дух витискає на душі і яка є різна від ласки. А що печать відповідає поняттю характеру, як свідчить традиція, тому слідує, що св. Письмо подає науку про характер. Бідносні тексти находяться в листах св. Павла. “А той, що утверджує нас з вами в Христі, і що помазав нас, Бог, що й назнаменував нас (*kai chrisas hemas, téos ho kai sphragisamenos hemas*) і дав задаток Духа в наші серця.” (2 Кор. 1,21,22). Три чинності є відрізнені: Помазання (душі) ласкою, уділення Св. Духа і назнаменування печаттю. Це підтверджує доданий родівник, *ho kai sphragisamenos*—який і (*також*) назнаменував

“І ви, почувши слово правди, Євангеліє вашого спасіння, і в котрого (Христа) увіривши, ви запечатані Св. Духом обітниці (*esphragisthēte to pneumati tes epangelias to hagio*), що є завдатком нашого наслідства на викуп власності, на похвалу його слави.” (Єф. 1, 13, 14). Отже вірні є назнаменовані Св. Духом. Задаток т. є замешкування Св. Духа в душі. “А не засмучуйте Св. Духа Божого, котрим ви запечатані на день відкуплення (*en ho esphragisthete eis heméran apolytroseos*). (Єф. 4, 30). Вірні одержали печать. Запечатання довершив Св. Дух, який є заставом за те, що християнин став власністю Бога. Печать дає право на Божу поміч і домагається її та обов'язує до святого життя, тому вірні не повинні засмучувати Св. Духа.

Вправді пізніші екзегети розуміють під печаттю вже знам'я віри (*signum fidei*, св. Тома), вже харізми (Естій і Корнелі), все ж св. Отці при викладі науки про характер нав'язують до повищих текстів та цим робом скріпляють доказ, що св. Павло має на увазі характер тайн. Однаке поза ствердженням існування печати в душі, св. Письмо не дає дального доказу. Можна тільки робити висновок, що кожна печать є чимсь сталим і не можна її повторювати, бо на місце старозавітнього обрізання, сталого відрізнюючого знаку, прийшло хрещення (Кол. 2, 11).

2. Передання дає точніше пояснення натяків св. Письма. А найдавніші патристичні свідоцтва називають хрещення знаком або печаттю. Пас-

тор Гермі (140-155 р.) говорить: “Заки... людина стає носити ім’я Божого Сина, вмирає; а коли одержала знам’я, освобождається від смерті і оживає. Цим знаменом є вода; вступають отже в воду мертві, а виходять живі”. (III кн. IX, 16, 3. F. X. Funk, *Patres apostolici. Tubingæ I* (1901) 1, 608, MSG 2, 995). Другий лист до Коринтян (150 р.) хибно приписаний Климентієві Римському, згадує про “несплямовану печать “*sphragis aspilos*” (гл. 7 і 8, тже ст. 192/4 і MSG 1, 340 і 341).

У Клиmentа Олександри читаемо витяг (еклогу) з Теодота (II ст.) “І німі звірята показують знаком, чиє є кожне і на знаку можна це бачити. Так і душа віруючого, яка одержала печать правди, носить рани Христа.” (гл. 86. MSG 9, 698).

Тертуліян називає хрещення “*signaculum nostrum*,” “*signaculum fidei*.” (De spect. 4. 24. MSL 1, 709. 731.), “*obsignatio baptismi*” (Lib. de bapt. c. 13. MSL 1, 1323.), “*lavacrum illud obsignatio est fidei*” (De ræp. c. 6. тже 1349.) “Господь (Христос) дав тим, що вірують в його печать” (св. Іполіт, О Христі і антихристі гл. 6. MSG 10, 733). Св. Кипріян учит, що з осудження звільняться тільки охрещені і назнаменовані: “*Evadere enim eos solos posse, qui renati et signo Christi signati fuerint.*” (Ad. Demetr. 22. MSL 4, 580). Сирійські Дидаскалії (III ст. говорять про хрещення як “незломиму печать” *sphragis athraustos* (III, 16. Funk, *Didascalia et constitutiones apostolorum*, Paderbornæ 1905 і MSG 1, 797).

В IV ст. св. Вітці докладніше описують характер. Св. Кирило Ерус.: “Безсумнівно річ це велика, оце хрещення. Для полонених викуп, відпущення гріхів, смерть гріха, відродження душі, світляний одяг, святе нестерте знамя. (Про кат. ч. 16. MSG 33, 360). Називає його печаттю води—di’ *hydatos sphragida*. (З Кат. ч. 4 тже ст. 432).

Це знамя Св. Духа є на віки нестерте. З цього слідує, що мусить різнистися від ласки, яку можна вратити, а печать є незнищима. (Про кат. ч. 17. MSG 33, 365). Бога спонукує печать до прихильності супроти душі. (1 Кат. ч. 2, тже стор. 372). Для ангелів це знак союзу й обовязку помочі, для демонів пострах: Христос дає спасенну і подиву гідну печать, перед якою тримтять демони, її признають ангели і то так, щоб перші, відкинені, утікали, другі ж прийняли як (своєго) домового. (1 Кат. ч. 3 тже 373). Отже згідно з думкою св. Кирила характер є чимсь духовим, містичним, подиву гідним, спасенним, нестертим та незнищимим.

Подібно пише св. Василій: “В боротьбі роздають вожді борцям відзнаки, щоб друзі могли легко себе завзвивати... Ніхто тебе не пізнає, чи ти наш чи ворога, якщо не докажеш містичними символами принадлежності. Як тобі поможе ангел, як увільнить тебе від ворогів, коли не бачить відзнаки? Як скажеш, що я належу до Бога, коли не носиш відзнаку. (Гом. о хрещ. ч. 4 MSG 31, 432). “Хрещення є для полонених ціною викупу, дарування довгів, смертю гріха, відродженням душі, світляним одягом, незломною печаттю. (тже ч. 5. ст. 433).

Св. Григорій Наз. називає хрещення печаттю, бо є знаком “збереження і власності” (40 бес. ч. 4. MSG 36, 364).

Св. Єфрем Сирійський порівнює печать Св. Духа з витисненою печаттю перстеня у воску: “Бо Св. Дух витискає при помочі оліви своїм овечкам знам’я. Як знак перстеня витискає у воску печать, так витискається таємнича печать Духа при помочі оліви, коли помазується в хрещенню. (Гимн на оливу і оливку: Rouet de Journel. Enrich. patrist. ч. 712).

Св. Епіфаній каже, що хрещення зайняло місце обрізання: “Хрещення, яким зриваємо з гріхами і яким ми є назнаменовані в ім'я Бога (Ереси VIII, 6. MSG 41, 213 С.)

Св. Іван Хризостом порівнює печать з військовим знаком: Як витискається якийсь знак воякам, так теж вірним надається Духа. Тому, коли покинеш ряди, стане це місце всім ясне. Бо жиди замість знаку мають обрізання, а ми знову завдаток Духа.

Найясніше виступає наука про характер у св. Августина. Вже перед ним св. Амбросій, нав'язуючи до тексту св. Павла, пише: *Sancto igitur Spiritu signati sumus non natura, sed a Deo, quia scriptum est: Qui unxit nos Deus et qui signavit nos et dedit pignus Spiritum in cordibus nostris* (2 Cor. 1, 21, 22). *Signati ergo Spiritu a Deo sumus. Sicut enim in Christo morimur, ut renascamur, ita etiam Spiritu signamur, ut splendorum atque imaginem eius et gratiam tenere possimus, quod est utique spiritale signaculum.* (De Spiritu S. I, 6, 78, 79. MSL 16, 752).

Св. Августин у творах проти Донатистів доказує, що еретики важно уділюють тайни. Три тайни не можна повторювати, бо вони витискають знамя, *character*. Людина не тратить його, хочби поповнила не знати який тяжкий гріх. Це не є особиста гадка св. Августина, але наука цілої Церкви. Він відкликується до постійної практики і до спільної науки всіх учителів Церкви, отже не голосить нової науки, але пояснює стару і передану: *In baptizato inseparabiliter baptismus permanere manifestum est; quia in quodlibet profundum malorum et in quamlibet horribilem voraginem peccatorum irruat baptizatus usque ad apostaticam ruinam, non caret baptismus et ideo per paenitentiam redeunti non redditur, quia eo non potuisse carere iudicatur.* (De bapt. V, 15, 20 MSL 43, 186). . . . *Satis eluxit pastoribus Ecclesiæ catholicæ toto orbe diffusæ, per quos postea plenarii concilii auctoritate originalis consuetudo firmata est, etiam ovem, quæ foris errabat et dominicum characterem a fallacibus deprædatoribus suis foris acceperat, venientem ad christianæ unitatis salutem ab errore corrigi, a captivitate liberari, a vulnere sanari, characterem tamen in ea dominicum agnoscí potius quam improbari.* Тож VI, 1, 1. ст. 197. *Про миропомазання: Sacramentum chrismatis... in genere visibilium signaculorum sacro-sanctum est, sicut ipse baptismus; sed potest esse in hominibus pessimis... Discerne ergo visibile sanctum sacramentum, quod esse et in bonis et in malis potest, illis ad præmium, illis ad iudicium, ab invisibili unctione caritatis, quæ propria bonorum est.* (Contra litt. Petilianii II,

104, 239. MSL 43, 342/3). Порівнюючи хрещення з священством, вказує Іппонський єпископ на суть характеру, яка лежить у посвяченні (консекрації) особи. Характер є причиною, чому тих тайн не можна повторювати: “Utrumque (хрещення і священство) sacramentum est et quadam consecratione utrumque homini datur, illud cum baptizatur, istud cum ordinatur; ideoque in Catholica non licet iterari... Sicut baptismus in eis (що відпали і вернули до Церкви), ita ordinatio mansit integra, quia in præcisione fuerat vitium, quod unitatis pace correctum est; non in sacramentis, quæ ubicumque sunt, ipsa sunt. (Contra epist. Parm. II. 13, 28 MSL 43, 70).

Характер є нестертий духовий знак: An forte minus hærent sacramenta christiana quam corporalis hæc nota (воїнів), cum videamus nec apostatas carere baptismate, quibus utique per pænitentiam redeuntibus non restituitur et ideo amitti non posse iudicatur? (Contra ep. Parmen II, 13, 29, тже 72 ст.). Si christiani baptismi sacramentum... etiam apud hæreticos valet et sufficit ad consecrationem, quamvis ad vitæ aeternæ participationem non sufficiat; quæ consecratio reum quidem facit hæreticum extra Domini gregem habentem dominicum characterem, corrigendum tamen admonet sana doctrina, non iterum similiter consecrandum. (Ep. 98, 5 MSL 33, 362).

Характер різиться від освячуючої ласки і може існувати в душі без неї: Ecce accepit sacramentum nativitatis homo baptizatus... Attendant tamen in cor... videat, si habet caritatem... Si autem non habet, characterem quidem impositum habet, sed desertor vagatur. (In 1 10. tr. 5, 6. MSL 35, 2015).

Те саме відноситься до тайни священства: “...Manet tamen in illis ordinatis sacramentum ordinationis; et si aliqua culpa quisquam ab officio removeatur, sacramento Domini semel imposito non carebit.” (De bono coniug. 24. MSL 40, 394). А рацією того є те, що тайну можна прийняти і без освячуючої ласки: Induunt autem homines Christum aliquando usque ad sacramenti perceptionem, aliquando et usque ad vitæ sanctificationem: atque illud primum et bonis et malis potest esse commune, hoc autem alterum proprium est bonorum et piorum. (De bapt. c. Donat. V. 24, 34. MSL 43, 193).

Вправді в патристичних часах, а також пізніше в середніх віках повторювали тайни хрещення, миропомазування і священства аріянам, македоніям, новаціям, схизматикам і симоністам, однаке це не свідчить проти переконання про існування характеру. Бо ці тайни вважали неважними і тому їх повторювали. “Не вільно два або три рази принимати купіль, інакше можна би сказати: Що раз не вдалося, те другий раз поправлю. Але якщо тільки раз не вдалося, ця річ не допускає поправи. Бо один є Господь і одна віра і одно хрещення. А еретики тільки тоді наново христяться, якщо перше не було хрещенням.”

3. Наука папів і соборів. На нікейськім соборі рішено наверненим като-

рам уділити лише тайну покаяння. Відтак численні синодальні й папські декрети заборонювали повторювати три тайни. В декретах папи Григорія IX (I tit. 11. c. 16) читаемо рішення: *Respondemus, quod eos, qui extra tempora statuta sacros ordines receperunt, characterem non est dubium recepisse.*" Інокентій III відповів на запит Імберта, архієп. в Арльс, чи сплячі й безумні дістають характер, коли уділяється їм хрещення, *потверджуючи*, під умовою, якщо вони передше мали намір прийняти тайну: "Tunc ergo characterem sacramentalis imprimit operatio, quum obicem voluntatis contrariæ non invenit obsistentem." (Denz. B. 411).

**4. Теологічні висновки. а) Чому лише три тайни уділяють характер?** Середньовічні богослови старалися на основі науки св. Письма і Отців спекулятивно поглибити науку віри про характери. Ставили найперше питання, чому лише три тайни витискають характер. Тому, бо *лиш хрещення, миропомазання і священство уповажнюють до богослужби в священстві Христа*. Як військовий знак на тілі уповноважував колись до служби вождові, так таїнственный характер уповноважує до культу Бога. Коли світська влада відзначає назовні тих, яким поручує уряди, то годиться, щоб ті, які є стало призначені до духових чинностей в Священстві Христа, рівно ж були відзначенні нестертими знаками.

Св. Тома каже: *Sacmenta N. L. ad duo ordinantur, vñd. ad remedium contra peccatum et ad perficiendam animam in his quæ pertinent ad cultum Dei secundum ritum christianæ vitæ. Quicunque autem ad aliquid certum deputatur consuevit ad illud consignari, sicut milites, qui adscribent quibusdam characteribus corporalibus insigniri, eo quod deputabantur ad aliquid corporale. Et ideo cum homines per sacramenta deputentur ad aliquid spirituale pertinens ad cultum Dei, consequens est, quod per ea fideles aliquo spirituali charactere insigniantur.* (S. th. III q. 63. a. 1.).

Хрещення впроваджує до Церкви і дає спромогу почитати Бога і приймати реінту тайн. Миропомазання дає владу з уряду боронити віру, а священство виконувати священичі чинності. Решта тайн не уповноважує до богослужби і тому не витискає характеру. Подружжя це природна (подібно як відживлювання) чинність помножування людського роду, піднесена Христом до надприродного стану, а не officium in cultu Dei. Вправді схоляст Стефан Лангтон (†1228) приймав характер подружжя з огляду на його тривкий стан, хоч це як важний стан у Христовій Церкві, не стоїть у тіснім зв'язку з священством Христа. Тайни покаяння і оливопомазання увільняють від гріхів, привертають до попереднього стану і скріпляють, з Пресв. Євхаристія пересустває хліб і вино і є найбільшою жертвою Нового Завіту. І так усі ці три тайни не уповноважують до культу і не дають жодної влади, лише освячують душу. "Per omnia sacramenta fit homo particeps sacerdotii Christi, utpote percipiens aliquem effectum eius. Non tamen per omnia sacramenta quis deputatur ad agendum aliquid vel recipiendum, quod pertineat ad cultum sacerdotii Christi. Quod quidem exi-

gitur ad hoc, quod sacramentum characterem imprimit. (S. th. 3. q. a. 6). На св. Томі оперся пала Євген IV в своїм декреті до вірмен: "Inter hæc sacramenta tria sunt, baptismus, confirmatio et ordo, quæ characterem i. e. spirituale quoddam signum a ceteris distinctivum imprimunt in anima indelebile. Unde in eadem persona non reiterantur. Reliqua vero quattuor characterem non imprimunt et reiterationem admittunt." (Denz. B. 95.)

б) *Суть і осідок характеру.* Характер є надприродною *прикметою* (poites, qualitas), а не щось тільки подумане (ens intentionale), як твердив Дуранд: Character non est nisi relatio relationis ex ordinatione vel pactione divina. (In 4. dist. 4. q. 1.) Це було б отже зовнішнє відношення, як сусід, професор, іменування урядником і т.д. без позитивної основи в душі. Relatio rationis впovажувало б лише зовнішнью до релігійних чинностей. Навиаки отці Церкви говорять, що характер є щось внутрішнє, що має осідок в душі, є наче печать відбитка на воску. Отже з їх свідоцтв слідує, що характер є щось реальне в душі, фізична дійсність, бо залишається і в апостатів. Також дефініція тридентського собору говорить про "signum spirituale et indelebile animæ impressum (sess. VII can. 9) щось, чого не можна стратити а це прецінь є чимсь більше, як чисто умовим відношенням (Relatio rationis).

Тому деякі теологи приймають, що характер є *relatio realis*. Вправді Д. Скот вагався, чи характер є *forma absoluta*, чи *relatio realis*. (Ox. I. 4. d. 6. q. 10. n. 13; 16, 631), все ж таки він приймав, що *relatio realis* мусить мати *fundamentum reale*. Бо й справді без реальної основи годі уявити реальне відношення. Цією основою не може бути *душа*, бо всі мають душу і тоді з природи кожний мав би характер. Не може бути також освячуєча ласка, бо характер існує і в грішній душі. Не може бути й удлення тайни як таке, зн. сакраментальна акція, бо вона є проминаюча. Отже основою може бути якась надприродна постійна якість в душі.

Що характер є нестертий знак в цім житті, це є правда віри. Що та-ж і в майбутнім житті його не тратиться, це є загальна думка богословів. Рація є та, що характер з своєї сторони, як духове ество, є незнищимий і має осідок в душі, яка є вічна. А що також Бог радше піддержує річ в існуванні, ніж її нищить, тому характер триває і в вічнім житті. Це відповідає думці Тридентського Собору, що загально називає характер незнищимим.

Якщо йде про більче означення цеї якості, треба зачислити її до *спромог* (potentia). Якість може бути почвірна: 1) Нахил (habitus), 2) якість в вужчім значенні (passio—блідість, милозвучність), 3) вид (округлий), 4) спромога (potentia). Характер не є якістю ні в другім, ні в третім значенні—це ясне. Щодо четвертого, то хоч Суарез (disp. 11. sect. 3. n. 14) уважає, що це є таки *habitus infusus*—нахил, все ж св. Тома слушно завважує, що один нахил може бути звернений або до доброго або до злого. Чеснотою можна користуватися тільки до доброго, а налогом до злого. Тимчасом характер можна уживати до доброго і надуживати до злого. Склон-

ність можна степенювати і побільшувати, а характер ні. Отже характер не є станом і склонністю: *Character non est habitus, quia nullus habitus est, qui se possit ad bene et male habere.* *Character autem ad utrumque se habet; utuntur enim eo quidam bene, alii vero male, quod in habitibus non contingit;* nam habitu virtutis nullus utitur male et habitu malitiæ nullus bene; ergo relinquitur, quod character sit potentia.

(S. th. 3. q. 63. a. 27). Остается отже, что характер є спромога і то не фізична, але моральна. Охрищені, миропомазані і священики не мають більшої фізичної сили виконувати відносні чинності від тих, що не прийняли характерів. Ба навіть не миропомазаний може краще боронити віри, як миропомазаний, але не може боронити її з уряду. Характер дає отже надприродну моральну властивість з уряду виконувати богослужебні діла. Ця моральна властивість є не тільки пасивна але й активна: Хрищення дає змогу приймати всі тайни, а миропомазання, боронити віри і визнавати, а священство правити Церквою.

Можна б замітити, що характер дає щось більше, ніж моральну владу, бо нехрищений не може важко прийняти інші тайни, а несвященик приносити жертви і освячувати. Та однак це, що деякі тайни можуть приймати і уділяти лише такі особи, які мають відповідне уповноваження через характер, *с виразним зарядженням Христа.* Характер як такий дає моральну владу, завдяки ж позитивному законові Христа, також у деяких випадках *важко* виконувати діла.

З питанням про суть в'яжеться друге, а саме що і де є осідок характеру. Чи душа, чи її снаги, розум і воля? Скотисти приймають, що воля, томісти, що розум. Цей гадки є св. Тома: *Oportet, quod character sit in cognitiva potentia animae, in qua est fides.* (S. th. 3. q. 63. a. 4). Пізніші богослови, св. Беллармін, Суарез, Де Люго, Поль і ін. обстають, що характер досягає в першу чергу субстанції душі, а відтак розуму і волі, бо 1) Собор трид. каже: *Characterem imprimi in anima,* 2) що субстанцію душі не можна відмежувати зовсім (реально) від її снаг, 3) що богослужба вимагає активів і розуму і волі. По своїй суті характер є чимсь таємничим і більше непонятним для нас ніж освячуюча ласка, тому що Об'явлення не дає пояснень і ширших основ до висновків. Деяке світло кидає тут відповіть на питання про призначення характеру.

в) *Призначення Характеру.* З попереднього слідує, що характер є щось дійсне, і як кожна річ, мусить мати своє призначення. Сказано також, що характер є знак, який посвячує людину, зн. робить її гідним пошани і посвяченням, обективно святим і уповноважує до богослужби. За Олександром з Гелс богослови приписують характерові, як знакові, *почвірну мету.* Він є знак відрізнювальний, обов'язує, уподібнюювальний і вимагальний.

1. Як відрізнювальний знак (*signum distinctivum*), характер показує, хто є хрищений, миропомазаний, свячений, хто ні. Вже Св. Отці підкреслюють це призначення характеру. Вправді, стисло беручи, Бог і ангели

не потребують конечно знаку, щоб відрізити хрищеного від нехрещеного і т.д. Однаке Бог вибрав такий спосіб, в якім характер є доповненням в надприроднім порядку. І в надприроднім стані Бог хоче, щоб у всім був збережений органічний зв'язок. Тому дає освячуючу ласку і чесноти, щоб вони були відповідним принципом надприродних актів. Годиться також, щоб уповноважені до богослужби і під владні Христа відрізнювались в епархічнім порядку якимсь знаком. Вірні становлять неначе одну боєву лаву. Як в природнім життю мусить бути підпорядкування при помочі якогось знака, аналогічно і в природнім. Теж і для людей характер є відрізнювальний знак, хоч він сам є духовий і невидимий. Хто прийняв важно тайну, той одержав характер. І для других є відоме, що він є християнин, священик, миропомазаний, хоч жив би навіть невідповідно і відпав від віри: *Character animæ impressus habet rationem signi (distinctivi) in quantum per sensibile sacramentum imprimitur; per hoc enim scitur aliquis esse baptismali charactere insignitus, quod est ablatus aqua sensibili* (S. th. 3. q. 63. a. 1). У вічнім житті буде він знаком прославлення для добрих, а більшої нечести і пониження для злих.

2. Характер є зобов'язуючий знак (s. obligativum). Як з одного боку характер дає моральну владу, так з другого вкладає обов'язки. Хрищення обов'язує належати до Церкви й принимати інші тайни, миропомазання боронити Христову віру, священство бути слугами і заступниками Христа.

3. Характер уподоблює до Христа. (s. configurativum). Всі надприродні дари уподоблюють нас з Христом. А що характер є надприродним даром, отже і характер уподоблює нас до Христа. Христос є головою містичного тіла. А члени мусять відповідно уложитьтися і уподобитися до голови. Це завдання сповнює якраз характер. Отже характер уподоблює нас до Христа. Тому, що освячуюча ласка робить нас учасниками Божої природи Христа, то характер уподоблює нас в Його уряді, як царя, пророка-вчителя і архієрея. Через хрищення стають вірні підданими царя, через миропомазання оборонцями проголошеної науки, через священство заступниками і слугами в архієрейській службі. Всі три характери уподоблюють людину ще в особливіший спосіб до Христа, як архієрея і роблять її учасником священичих владей. Ціла богослужба має свою рацію в священстві Христа. *Deputatur quisque fidelis ad recipiendum vel tradendum aliis ea, quæ pertinent ad cultum Dei et ad hoc proprie deputatur character sacramentalis. Totus autem ritus christianæ religionis derivatur a sacerdotio Christi. Et ideo manifestum est quod character sacramentalis specialiter est quod character Christi, cuius sacerdotio configurantur fideles sec. sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt, quam quaædam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatæ.* (S. th. 3. q. 63. a. 3). Перший ступінь становить хрищення, яке уповноважує нас до принимання тайн, миропомазання як другий ступінь до визнавання і оборони віри. В цім значенні, участи всіх вірних в священстві Христа, говорить св. Петро: "Ви ж рід вибраний, царське священство, нарід святий..." (Петр. 2, 9). Найбіль-

шу подібність до Христа-архірея дає характер священства, бо уповноважує до приношення жертви, уділювання тайн і управи Церквою.

Сам Христос не прийняв характеру, бо це є акцидентальне знамя. Він є субстанційна святість, “в нім мешкає вся повнота Божества тілесного” (Кол. 2, 9) і він має цілу владу вічного священства. Характер стоїть в такім відношенні до Христа, як частина до цілості і звершеності. Так отже характер уподоблює нас до Христа, до Його життя, як черти лица дитини роблять її подібною до батьків.

4. *Характер є вимагальний знак ласки (s. exigitivum).* Вложеного уряду не можна достойно і належно виконати без ласки. Бог жадає до своєї служби святих служителів, тим святіших, чим більш зближуються до Христа. Тому між ласкою і характером заходить моральний зв'язок. Д. Скот каже: “Character... ad illam (gratiam) efficaciter disponens” (Rep. d. 6. q. 9. p. 8, 23, 651). Так само св: Тома: Character autem directe et propinque disponit animum ad ea, quae sunt divini cultus exequenda. Et quia hæc idonee non fiunt sine auxilio gratiæ... ex consequenti divina largitas recipientibus characterem largitur gratiam, per quam digne impleant ea, ad quæ deputantur. (S. th. 3. q. 63. a. 3).

Характер вкладає, по думці св. Отців, обов'язок на ангелів помагати і боронити перед спокусами демонів тих, які його носять.

2) *Різниці* між ласкою і характером є такі: 1) ласку можна стратити, характер ніколи, навіть через найтяжчий гріх. 2) Ласка робить душу учасницею божої природи, характер лише уповноважує до діл божого культу. 3) Ласка є другою природою і принципом надприродного діяння, характер дає лише моральну владу, posse ex officio. 4) Ласку можна одержати поза тайною, характер ні. 5) Ласку можна побільшувати, характер ні. 6) Ласку уділюють всі тайни, характер лише три. Всі три характери є рівні у всіх людей.

V. *Доповнення. Характер як res et sacramentum.* Починаючи від Гугона Святоvikторинського (†1141) богослови розрізнюють в тайні: 1) *sacramentum tantum*—сам видимий знак (обмиття водою і слова, хліб і вино з формою освячення і т.д.), 2) *res tantum*—сама ласка, як вислід діяння тайни і 3) *res et sacramentum*—посередне між обома, видимим знаком і ласкою, що рівночасно є вислідом таїнственного знаку і знаком чогось іншого, це є ласки. Цим посереднім, *res et sacramentum* є якраз характер. Замітне те, що *res et sacramentum* в т. хрещення, миропомазання і священства є щось фізичне, а в інших тайнах лише моральне право. В деяких тайнах цей посередній елемент тяжко означити і тому є, щодо цього, різні думки теологів. В Пр. Євхаристії тіло і кров Христа означують і дають ласку, з другої ж сторони самі є означені видами. В покаянні *res et sacramentum* є увільнення від гріху (внутрішній спокій, поєдання з Церквою), в оливопомазанні право на божу поміч в недузі, а в подружжі подружий зв'язок як символ єдності Христа і Церкви.

### ІІІ. ОСОБИ ТАЙН — УСТАНОВНИК, СЛУЖИТЕЛЬ І ПРИЄМНИК

**7. Христос, як людина, установив сам безпосередньо матерію і форму тайн і тому вони є щодо своєї сущності незмінні. Теологічне певне твердження.**

**1. Пояснення.** Тайни, як символічні знаки, є позитивної установи, божої, бо жадне творіння не є в силі зв'язати природний знак з надприродною ласкою і зробити його причиною ласки. Ця найвища влада Бога над тайнами, як головної причини, звуться *авторитетивна* (*potestas auctoritatis*), і її має, очевидно, Христос як Бог. Рівно ж і як людина Христос має *визначну* владу над тайнами (*potestas excellentiæ*), бо він заслужив ласку і її удлінення, установив знаки ласки, в Його імені уділюються тайни. Тому Він міг також дати ласку без тайн. Св. Тома каже: *Quæ (potestas) quidem consistit in quattuor: primo quidem in hoc, quod meritum et virtus passionis eius operatur in sacramentis... secundo... quod in eius nomine sacramenta sanctificantur... tertio... quod ipse, qui dedit virtutem sacramentis, potuit instituere sacramenta... quarto... quod ipse potuit effectum sacramentorum sine exteriori sacramento conferre.* (S. th. 3, q. 64. a. 3). Отже Христові, як людині, прислуговує право не лише уділяти тайни, але бути орудям в руках Бога при установі тайн.

Є троєка можливість при установленні тайн: 1) Бог міг сам установити всі тайни, означити їхню матерію і форму і відповідну ласку, 2) міг установити Христос, як людина, а Бог їх лише потвердити, і 3) звичайна людина з доручення Бога і Христа. В цім третьому випадку Христос був би лише посередньо установником тайн. В тезі твердиться: 1) що Христос сам установив сім тайн і призначив їм відповідні надприродні ласки. Це є *правдою віри*. 2) Христос установив тайни безпосередньо сам, а не через апостолів або Церкву, і це є *теологічно певне твердження*. Вправді деякі середньовічні богослови думали, що кілька тайн (миропомазання, оливопомагання) установили апостоли і Церква. Олександер з Гелс (Sent. IV. q. 9. ш. I) думав, що миропомазання установили Отці на соборі в Мо (Meaux —conc. Meldense 845 р.), або бодай ближче, під впливом Св. Духа, оприлюднити їх матерію і форму. Однаке нині ніхто вже не заступає такої думки. Христос установив сам матерію і форму всіх тайн. Тому, коли йде про їх сущність, Церква не може їх змінити. Нез'єдинені (Диовуніотіс, Малиновський) учать, що Христос сам установив тайни. Інші приймають установу тайн і від апостолів.

**II. Противники.** Протестанти твердять, що Христос установив тільки дві (хрещення і Євхаристію), згл. три тайни (і покаяння). Раціоналісти загалом перечать установу тайн Христом. Подібно писали модерністи, що тайни не походять від Христа, лише згодом витворилися в Церкві. (A. Loisy, *Autour d'un petit livre*. Paris 1903).

*III. Рішення.* Тридентський Собор здефініював проти протестантів: *S. q. d. sacramenta N. L. non fuisse omnia a Jesu Christo D. N. instituta, a. s. (sess. 7. can. 1. Denz. B. 844).* Подібно виразно говорить Собор про Христову установу тайни Євхаристії, покаяння, оливопомазання, священства (Denz. B. 875. 894. 908. 949).

Папа Пій X. осудив модерністів: *Ecclesia et sacramenta a Christo ipso instituta minime credenda sunt... Attamen Ecclesiam et sacramenta mediate a Christo fuisse instituta retinendum est. Denz. B. 2088). Sacramenta ortum habuerunt ex eo, quod apostoli eorumque successores ideam aliquam et intentionem Christi, suadentibus et moventibus circumstantiis et eventibus, interpretati sunt.” (2040).*

#### *IV. Доказ.*

*1. Св. Письмо.* а) З євангелій, апостольських діянь і листів знаємо, що Христос установив тайни хрещення, Євхаристії, покаяння і священства. Про інші говорять апостоли, що їх уділяли вірним. Ніде нема згадки, щоб апостоли установили якубудь тайну. Отже всі тайни установив сам Христос.

Друга передпосилка ясна. Першу доказуємо: По воскресінню сказав Христос: *Ідіть отже, навчайте всі народи, хрестячи їх в ім'я Отця і Сина і Св. Духа. (Мт. 28, 19).* Покаяння: *Прийміть Духа Св.; кому відпустите гріхи, відпустяться, кому задержите, задержаться (Йо. 20, 22).* Євхаристію і священство установив на тайній вечері: *Це є моє тіло, що за вас дається і т.д. Робіть це на мій спомин. (Лук. 22, 19; і Кор. 2, 23-26).* Про уділення миропомазання говориться в *Ді. а. 8, 17, оливопомазання Як. 5, 14, подружжя єф. 5, 25.* Що апостоли прийняли установлення цих трьох тайн також від Христа, можна вносити з цього, що він через сорок днів показувався їм і говорив про боже царство: *легон та пері тес базілійас ту тей.* (Ді. а. 1, 3). Без сумніву в основі царства божого лежать також тайни і про них поучував Христос апостолів. В звязку з тим говорить св. Лев, папа: *Non ergo ii dies, dilectissimi, qui inter resurrectionem Domini ascensionemque fluxerunt, otioso transiere decursu; sed magna in his confirmata sacramenta, magna sunt revelata mysteria” (Sermo 73. Sermo 1. de ascen. c. 2. MSL 54, 395).*

б) Св. Павло виразно говорить: *Так нехай уважає нас чоловік слугами Христовими і завідателями тайн божих. (1 Кор. 4, 1).* Слуги й завідателі не є установники тайн. Отже апостоли не установили тайн, тільки сам Христос. Св. Павло був би певно не замовчав власті установлення, якщо апостоли були б її одержали. Навпаки він каже: *Щож є Аполлос? А що Павло? Слуги, що через них ви увірили” (1 Кор. 3, 4).*

(Продовження слідує).

## АПОСТОЛЬСЬКА ПЕРЕСТОРОГА<sup>(1)</sup>

Д НЯ 23 вересня, 1950 р. появився один із найважніших папських документів Ювілейного Року п.з. *Menti Nostrae*. Це Апостольська Пересторога, звернена до духовенства цілого світу, що перебуває в мирі та злуці з Апостольською Столицею, де Св. Отець подає взір священика для наших часів з його прикметами й чеснотами. Заступник Христа на землі вказує яка повинна бути формація священика, його душпастирська праця та середники його акції, щоб він став дійсно священиком після Божого Серця, вповні придатним до апостольської праці серед сучасного людства. Вступ попереджає чотири часті цього знаменного документу: святість священичого життя, святість душпастирської праці, практичні директиви та сучасні проблеми.

В цім і наступних числах *Логосу* подамо більші витяги з цього важливого документу.

*Вступ.* У вступі Христовий Намісник заявляє, що пише цю батьківську пересторогу про святість священичого життя, без якої душпастирська праця не може бути плідна, щоб віддячитися священикам цілого світу, які з нагоди Його п'яdesatiлітнього Ювілею священства, виявили Йому свою любов, жертвуючи Богові за Його свої молитви. Папа Пій XII підкреслює, подібно як це зробили його попередники, передовсім папи Пій X і Пій XI, що священство є великий дар божественного Спасителя, який, щоб продовжати до кінця віків діло спасення людського роду, довершене Ним на хресті, передав власть священства своїй Церкві. Священик неначе “другий Христос” є назнаменований нестерпим *знам’ям*, що робить з його неначе живий образ нашого Спасителя; священик представляє Ісуса Христа, що сказав: “Як післав мене Отець, так і я посилаю вас,”<sup>(2)</sup> “хто вас слухає, мене слухає.”<sup>(3)</sup> Божим покликом приготований до цього священодійства: “для людей поставляється на служення у тому, що Боже, щоб приносив дари й жертви за гріхи.”<sup>(4)</sup> До його отже повинен прийти кожний, що бажає жити життям божественного Спасителя і дістати силу, поміч і корм душі; в його також повинен просити відповідних середників той, що старається повернути зо злих обичаїв до чесного життя. Тому всі священики можуть примінити собі слова Апостола народів: “Ми... Божі помічни-

(1) Pius PP. XII, *ADHORTATIO APOSTOLICA ad clerum universum pacem et communionem cum Apostolica Sede habentem: De Sacerdotalis Vitae Sanctitate Promovenda*. Аста Апостоліcae Sedis, A. XXXXII, N. 13, 1950, pp. 657-702.

(2) Ів. 20, 21

(3) Лк. 10, 16

(4) Євр. 5, 1

ки.”<sup>(5)</sup> Ця висока гідність домагається від священиків, щоб вони з найбільшою вірністю відповідали своєму дуже тяжкому обов'язкові. Призначенні дбати за славу Божу на землі, кормити й збільшати містичне Тіло Христове, конечно треба, щоб вони визначались таким блеском святості, щоб через них всюди ширилися “пахощі Христові.”<sup>(6)</sup> Щоб ваше життя, зовсім свободне від гріхів, більше ніж життя звичайних християн було укрите з Христом у Бозі.<sup>(7)</sup>

## ПЕРША ЧАСТИНА

### *Святість священичого життя*

Згідно з навчанням божественного Учителя совершенство християнського життя міститься передовсім в любові до Бога й близніх;<sup>(8)</sup> однаке та любов має бути гаряча, палка й чинна. Цього роду любов заключає в собі всі чесноти.<sup>(9)</sup> Кожна людина, якого стану вона не була б, до тієї цілі має спрямувати свій намір і діла.

До цього совершенства в особливіший спосіб є зобов'язаний священик. Кожним священодійством треба, щоб священик як “служитель Христовий” і “завідатель тайн Божих”<sup>(10)</sup> старався співпрацювати з Ісусом Христом одиноким і вічним священиком, ішов за Ним і наслідував Того, що в часі туземного життя не мав іншої цілі як тільки виявити свою гарячу любов Отцеві й уділити людям безмежні скарби свого Серця.

*Треба наслідувати Ісуса Христа.* Передовсім душа священика повинна бути оживлена бажанням якнайпильніше злучитись із Божественим Спасителем, щоб в цілій повноті та слухняності прийняти заповіді християнської науки та великудушно примінити їх в усіх обставинах свого життя так, щоб католицька віра освічувала його поступовання і воно було відблеском його віри.

За проводом цього світла нехай священик постійно звертає свій зір на Христа, нехай якнайпильніше заховує його заповіді та наслідує його діла й приклади; нехай глибоко буде переконаний, що він не повинен вдоволяти ся виповненням обов'язків, до яких вірні зобов'язані, але повинен кожного дня живіше стреміти до цього совершенного життя, якого вимагає висока священична гідність.

Тому, що священиче життя походить від Христа, воно всеціло й завсіди повинно бути звернене до Нього. Христос, це Слово Боже, що не погордився приняти людської природи; що жив оцім життям на землі, щоб словнити

(5) I. Кор. 3, 9

(6) II. Кор. 2, 15

(7) Гл. Кол. 3, 3

(8) Гл. Мт. 22, 37-39

(9) Гл. I. Кор. 13, 4-7

(10) Гл. I. Кор. 4, 1

волю Отця предвічного; що доверути себе поширив пахощі лілії; що жив в убожестві; “ходив роблячи добро, уздоровляючи всіх”;(11) а вкінці пожертвував себе за спасення братів. Перед очима маєте, дорогі сини, пише Св. Отець, синтезу цього предивного життя; змагайтесь відтворити його в вас, пам'ятаючи на цю пригадку: “Приклад... дав вам, щоб як я зробив вам і ви так робіть”(12)

Початок християнського совершенства розпочинається від чесності покори. “Навчіться від мене, бо я тихий і покірний серцем.”(13) Розважаючи взнеслу гідність, до якої ми через хрещення й священство були покликані та будучи свідомі нашої духовної нужди не переставаймо розважати цю божу науку Ісуса Христа: “Без мене не можете робити нічого.”(14)

Нехай священик не довіряє своїм власним силам, нехай іадмірно не любується в своїх талантах, нехай не шукає поважання і слави в людей, нехай пожадливо не прагне взнеслих посад, але нехай наслідує Христа, що “не на те прийшов, щоб йому служили, а щоб послужити”;(15) нехай вирікається самого себе після науки Євангелії,(16) нехай надто не привязується до земних річей, щоб лікше й скоріше ішов за божественним Учителем. Все, що він має, і чим він є випливає з доброти й могучості Божої; коли ж отже хоче хвалитися, нехай пригадає слова Апостола народів: “Собою ж не буду хвалитися, а тільки немоцями моїми.”(17)

Цей дух покори, освічений вірою, розположує душу до пожертвування волі через належний послух. Сам Христос у товаристві, що його оснував, установив правну властивість, яка продовжує і увіковічнює його власну; тому хто слухає настоятелів Церкви, слухає самого Божественного Спасителя.

В нашому часі, коли принцип власти є нерозсудно захітаний, конечно треба, щоб священик, сильно придережуючись правд віри, уважав і принімав ту саму властивість не тільки за охорону релігії і товариства, але теж за основу свого власного осв'ячення. Коли вороги Божого імені, розвинувши злочину зручність, намагаються звести та роздмухати неупорядковані бажання деяких, щоб допровадити їх до виступу проти заряджень нашої Матері св. Церкви, ми бажаємо гідно похвалити й по батьківськи захотити ту численну армію Божих служителів, які, щоб явно засвідчити свій християнський послух, і ненарушену заховати свою власну вірність Христові та правній власті, що її Він установив, “за ім'я Ісусове удостоїлися бути зневаженими”;(18) і не тільки терпіли зневаги, але переслідування, ув'язнення, а навіть смерть.

(11) Діян. 10, 38

(12) Ів. 13, 15

(13) Мт. 11, 29

(14) Ів. 15, 5

(15) Мт. 20, 28

(16) Гл. Мт. 16, 24

(17) ІІ. Кор. 12, 5

(18) Діян. 5, 41

*Властиве поле діяльності священика є все те, що відноситься до надприродного життя, тому, що він старається збільшити те саме життя та його передає всему містичному Тілові Христа. Ось тому він повинен виректися всого, "що світове," а журутись тільки тим, що Господнє."*<sup>(19)</sup> Тому отже, що він повинен бути свободний від всіх журб світових і всепілно віддатись на службу Богові, Церква установила закон целібату, щоб завжди ставало щораз ясніше всім, що він є служитель Божий і отець безсмертних душ. Через цей закон целібату священик, хоча в цілості не тратить привілею вітцівства, в дійсності його безмежно збільшує, бо хоча не покликує потомства до цього туземного й переминаючого життя, родить його однак до небесного та вічного життя.

Чим ясніше блестить чистота священика, тим більше він стає через злуку з Христом жертвою чистою, жертвою святою, і жертвою непорочною.

Щоб зберегти в цілій повноті священичу чистоту як неоцінений скарб, треба вірно заховати цю пересторогу князя апостолів: "*будьте тверезі й чувайте.*"<sup>(20)</sup>

Так, чувайте, дорогі сини, пише св. Отець, тому, що ваша чистота є виставлена на многі небезпеки, так з причини прилюдного зіпсуття обичаїв, як частих і зрадливих спокусливих домагань, і вкінці тієї надмірної свободи, що завжди щораз більше втискається до необхідних зв'язків між обидвома половами, яка деколи важиться також втручатись до виконання священодійства. "*Чувайте й моліться*"<sup>(21)</sup>, завжди пам'ятаючи, що ваші руки дотикаються найсвятіших речей; що ви посвячені Богові, та що ви повинні Йому одиноко служити. Сама ряса, яку носите, перестерігає вас, що ви не живете для світу, а для Бога. Великодушно змагайтесь отже, уповаючи на материнське заступництво Пресвятої Богородиці, оставати кожного дня чистими, як годиться служителям Христовим і завідателям тайн Божих.

Уважаємо за хосенну річ окремо перестерегти вас, щоб у керуванні житочими товариствами й дружинами ви поводились так як годиться священикам; уникайте всякої фаміліярності; коли ж потрібно вашої співпраці, уділіть її як служителі Божі. В керуванні тими товариствами обмежіть вашу співпрацю до того, чого вимагає ваше священиче служення.

Не вистарчить через чистоту виректися тілесних насолод, ні через послух добровільно піддати волю вашим настоятелям, але треба відірвати ваше серце від багацтв і земних дібр. Щераз і щераз перестерігаємо вас, дорогі сини, продовжає Намісник Христовий, не надто любуйтесь у цих переминаючих і тлінних добрах цього світу; наслідуйте прекрасний приклад святих мужів давніх і наших часів, що получивши належне відірвання від матеріальних дібр, із великим довірям у Боже Провидіння і надмірною священичою ревністю, довершили дивних діл, уповаючи тільки на Бога,

(19) I. Кор. 7, 32-33

(20) I. Петр. 5, 8

(21) Мрк. 14, 38

що ніколи не відмовляє потрібної помочі. Також священики, що не складають окремого обіту убожества, мають руководитися любов'ю цієї чесноти; а ту любов мають виявити простотою і скромністю життя, відсутністю люксусу в своїм помешканні, та свою щедрістю щодо вбогих. Нехай передовсім здергаться від економічних підприйнять, що можуть їх віддалити від виконування священодійств і зменшити пошану, що вірні їм винні. Священик, що має обов'язок з усіх сил посвятитися спасенні душ, повинен примінити собі ті слова Апостола Павла: “Не шукаю вашого, а вас.”<sup>(22)</sup>

Ми могли б сказати ще багато речей, що насуваються на наш ум, коли потрібно було б точно означити всі чесноти, якими священик повинен відтворити в собі самім, можливо якнайвірніше, божественний приклад Ісуса Христа; однак ми воліли підкреслити вашій увазі чесноти, що нам видаються найбільш потрібні в цих наших часах; що ж відноситься до інших, нехай вистарчить нам пригадати вам слова золотої книжки Наслідування Христа: “Священик повинен окращатися всіми чеснотами, і другим людям давати приклад праведного життя. Він має поводитися не по-простацьки й посполитим звичаем людським, але приставати з ангелами в небі, або з праведними мужами на землі.”<sup>(23)</sup>

(Продовження слідує)



(22) II. Кор. 12, 14

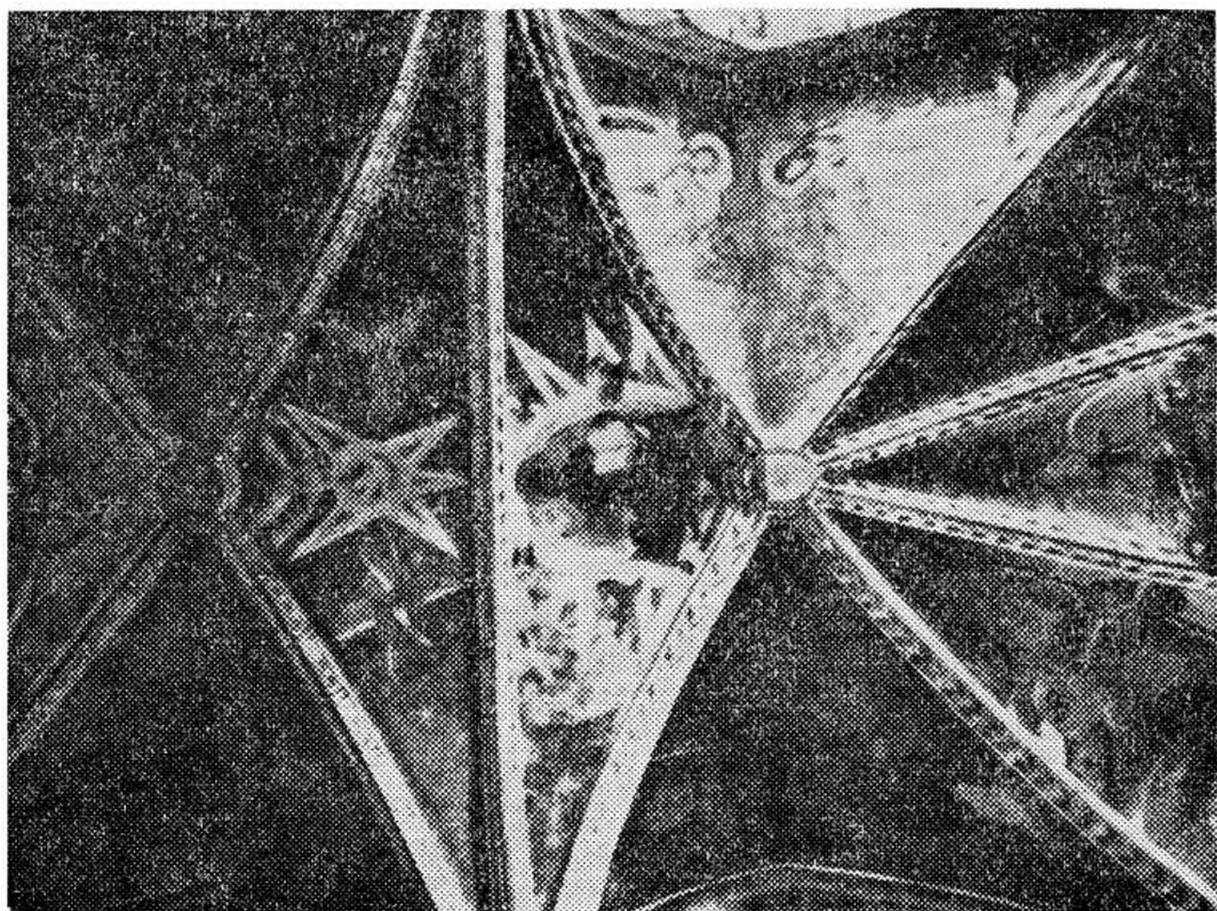
(23) Наслідув. Христа, кн. 4, гл. 5, 13-14

## УКРАЇНСЬКЕ МАЛЯРСТВО СЕРЕДНІХ ВІКІВ НА ЗЕМЛЯХ ПОЛЬЩІ

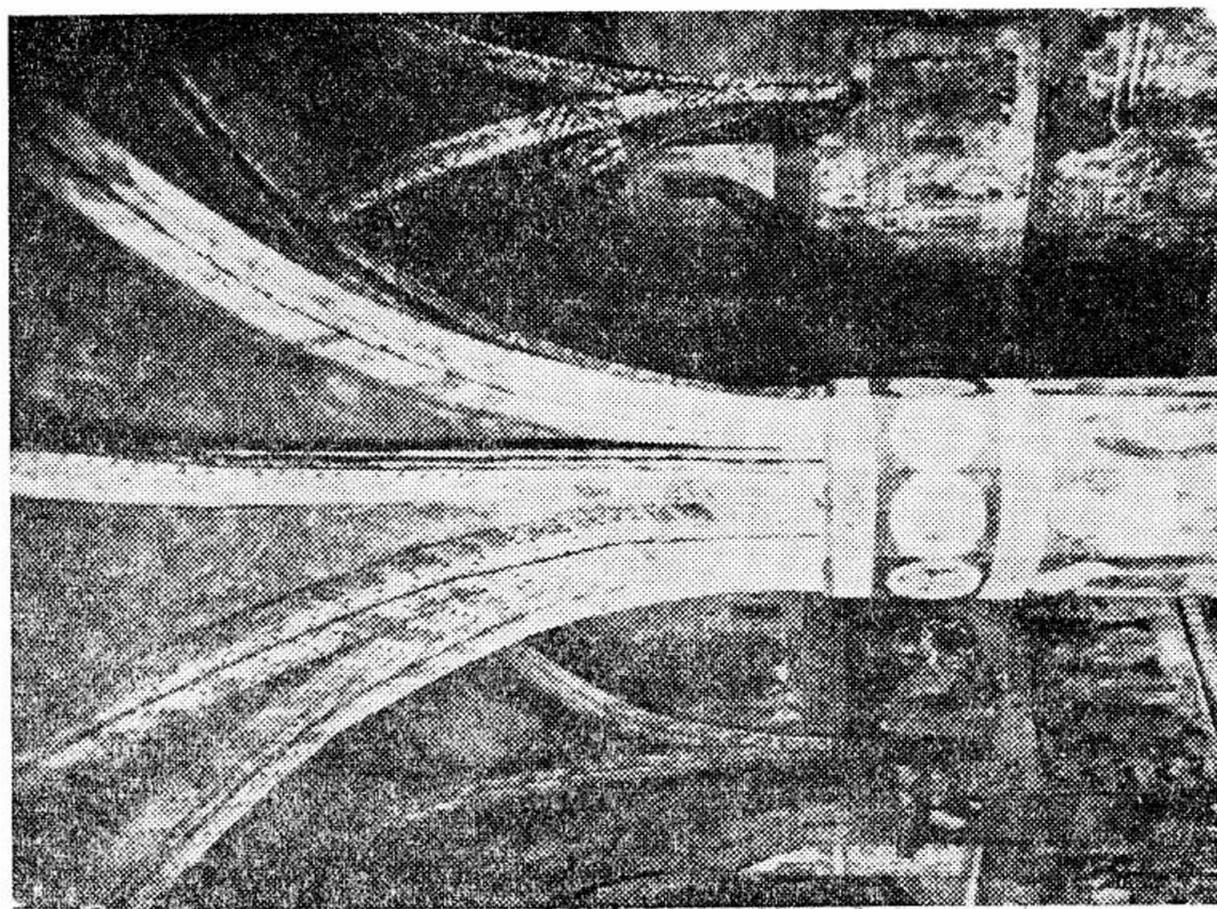
### IV.

МАБУТЬ не від речі буде згадати, що як Вислиця, так само й Люблин лежали у сфері сильних українських політичних впливів. Одне передмістя Вислиці зберігає по нинішній день назву Борисівка, а проф. М. Грушевський визначуючи польсько-українську границю (в I т. "Історії України" ст. 193) подав нам такі факти: "В Казимири над Вислою була церква св. Духа, як видно із руської записи на евангелію, наданім туди казимирськими міщанами (письмо XV в.). В сусіднім Цьмельові за Вислою переходила традиція про руську церкву, а в фундаційному привілею 1505 р., надаючи цьому містечкові німецьке право, король зносить заразом противнійому права й звичаї польські й руські. Люблин був ще в XVI-XVIII в. одним із визначних огнищ православ'я іуважався типовим українським містом. На початку XVI в. (1505), кн. Глинський, роздаючи гроші на церкви з майна кн. Дм. Путятича на визначніші українські святині, дає й "на церков святого Спаса" в Люблині 5 кіп, а під час братського руху при кінді XVI в. (1594) по ініціативі "мещан релігійне закону светого греческого," заведено в Люблині при цій церкві релігійне брачтво. Ще 1659 р., козаки упоминалися між іншими забраними уніятами "монастира і церкви в Люблині." Канонік Красінський (†1612), списуючи границі Руси (а веде їх з під Krakova: non longe ab urbe Gracovia), між руськими округами згадує Люблинщину. На Україні, під час розбудження національної свідомості в половині XVII в., Русь числили під Krakів та по Люблин. Хмельницький числив на поміч православної Руси по Люблин, по Krakів, а "ляхів" відгрожувався загнати за Вислу, що тут мала, очевидно визначувати етнографічну польську границю; в проектах розділу Польщі 1657 р., Висла знову виступає як границя України, так само в умові Дорошенка з Туреччиною (до Висли й Німана)."

Першу вістку про костел св. Трійці у Люблині знаходимо в розрахунках Арнольда де Веруліса й Петра з Альвернії, що побирали в рр. 1325-1327 Петрів гріш в польських провінціях. Та цей первісний костел був імовірно ще дерев'яний. Історики Любліни прийняли дату 1395 р., як безсумнівну для теперішньої будови костела. В XVI ст., його частинно перебудовано, а саме під час загальної реновації люблінського замку, бо цей костел міститься в його мурах. В часі тої реставрації фронтон костела св. Трійці вкрашено архітектурними мотивами з доби пізнього ренесансу, спіралями й трикутним тимпаноном. Будівельним матеріалом являється тут вапняк і цегла, величиною 27.5 x 13, 5 x 8 см до 28.5 x 14, 6 x 10.5 см. Сьогод-



Люблін: Костел св. Трійці. Розпис стелі святилища.



Люблін: Костел св. Трійці. Поліхромія головної нави.

нішний вхід до костела є від південної сторони на висоті першого поверха, бо внизу міститься підземна крипта. Цей храм складається з головної нави з майже квадратною підставою й з вужчої п'ятистінної пресвітерії (величиною 10 x 10 м і 4.5 x 8 м). Світло проходить крізь чотири доволі вузькі вікна пресвітерії одно північне нави, це останнє пророблене в новіших часах із входових дверей фасади, у фронтовій стіні є ще два малі вікна, внизу замуровані, отже сам костел доволі темний, не має сприялих умовин для обсервації його поліхромії. Типову готійську стелю головної нави підпирає гранчастий стовп.

Ціле нутро цеї святині від стелі до самого низу, не виключаючи шестигранної колони головної нави, є вкрите розписом, виконаною мистцем Андрієм, одним із придворних мальярів короля Ягайла.

Стеля пресвітерії поділена серединою поперечним ребром на два головні поля, а обі половини перекрасні протиправними ребрами на чотири симетричні часті, при чому східна надпрестольна площа має два додаткові ребра. Наслідком такого розчленування повстало десять площ зводу, доволі різномірних під оглядом виду й поверхні. Цілий цей простір використав мистець для зображення Христа в славі, приймаючи за основу тип декорації церков із напів-круглим (циліндричним) зводом. Про розпис того роду церков атенський іконографічний правительник "Герменея" подає такі на-прямні: "Горою в середині стелі намалюй Пантократора (Вседержителя) в кругах слави. На східній частині Пречисту, а західній св. Івана Предтечу. Від Пречистої до Христа й від Христа до Предтечі відтвори небо, а в ньому багато ангелів."

Саме такий уклад бачимо й в костелі св. Трійці в Любліні. На східній, центральній частині стелі, де зосереджується погляд глядача, вирінає мас-статична постать Христа Вседержителя, що сидить на престолі, а в двох нижчих полях (від південної сторони) стоїть Богородиця й (з північного боку) св. Іван Хреститель. Це композиція, відома в церковному мистецтві й дуже популярна спеціально на Сході під назвою Деезіс, цебто молення. Вона зображує молитву за вірних, приношену Спасителеві двома найближчими Йому особами. Замітне, що зіставлення цеї трійці зустрічаємо теж і в літургії св. Івана Золотоустого, коли під час проскомидії священик укладаючи на дискосі побіч агнця десять частиць, присвячує самого агнця в честь Ісуса Христа, а з низки частиць першу Богородиці, другу св. Іванові Предтечі й щойно дальші черговим святым. Отся тісна аналогія між іконографічними приписами й літургічним обрядом виступає ще живіше, коли зважимо, що священик кладе в часі проскомидії частицю—присвячену Пречистій праворуч агнця, а з лівого боку другу, призначену в пам'ять св. Івана та щойно під цею останньою укладає решту частиць.

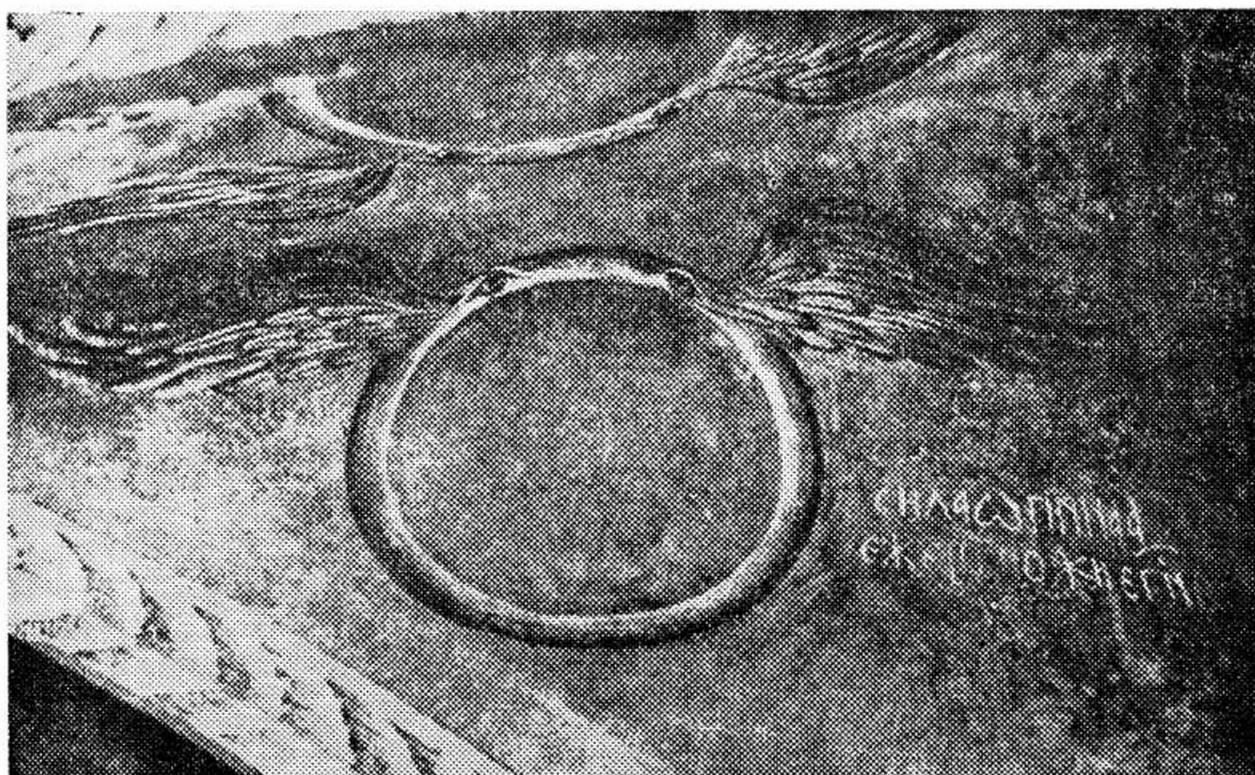
Спаситель являється тут на престолі слави, одягнений у царські, багряні ризи, що складками спливають до босих ніг, спертих на підніжку. Христос тримає в лівій руці евангеліє, а правою благословить, цей перший атрибут свідчить про додаткову, важливу роль Спаса як учителя. Слід зазначити,



Люблін: Костел св. Трійці. Архангел.

що уклад благословляючої руки Ісуса не творить монограму ІС ХС в зіставленні пальців, але ціла долоня Христа є звернена до глядача з випростованими пальцями, саме на західній лад. Це один із доволі численних іконографічних елементів західнього походження, які виступають у люблинсь-

кому стінописі костела св. Трійці. Замітне, що у візантійських поліхроміях, як також і в іконостасах головною постаттю виступає з правила Ісус Вседержитель, що зосереджує в собі власті Бога-Отця. Самого Бога-Отця малювали мистці дуже рідко, трактуючи Його такою великою святістю, що звичайна людина є замало гідна зображувати таку Велич. Крім того поєднання атрибутів влади Бога-Отця зі Сином у творах мальства Сходу має глибоке символічне значення, яке підтверджує догму св. Трійці. “Герменея” в 446 параграфі: “про характер лиця й тіла Господа, як це переказали нам ті, що своєчасно бачили Його,” так описує вигляд Ісуса: “Божественне тіло є три лікті завдовжки, дещо похилене. Найзамітнішою чертою є Його лагідність. Правильні брови, а й ті є зі собою получені; гарні очі; тонкий ніс; голова з кучерявим волоссям краски ішениці дещо жовтіва, борода чорна; пальці дуже чистих рук доволі довгі й бездоганно пропорційні. І взагалі як характер Богоматери, від якої Він прийняв життя та повстав у повному чоловічестві.” Зберігся до наших днів ще й старовинний опис вигляду Ісуса Христа, приписуваний саме одному із “тих, що своєчасно бачили Його,” це лист Лентула до римського Сенату, що мав бути долучений до мініатюрної плоскорізьби у смарагді, дарованої—на основі легенди,—Пилатом цісареві Тиберієві. Згаданий лист є—щоправда, —апокрифічного походження, але тому, що погоджується з першими описами постаті Спасителя християнських часів, має навіть при наукових дослідах свою питому вартість. “В нашій добі з’явився муж, який досі жив, обдарований великою силою; Його ім’я Ісус Христос; Його ученики зовуть Його Сином Божим; інші вважають Його великим пророком; Він воскрешує мертвих; лікує недужих із усякої немочі й нещастя. Цей муж є високого росту, гармонійної будови тіла; Його вигляд є строгий і повний чесноти так, що Його можна за першим поглядом полюбити, але й водночас боятися. Його волосся є коліру вина і є до вух рівне й без блеску, але нижче через плечі воно блискуче й в’ється в кучері. Від плечей воно укладається за звичаем назореїв розділене на хребті. Чоло є ясне й чисте, лице гладке й оживлене рум’янцем, вимова шляхетна й ніжна; ніс й уста бездоганні; борода буйна й має цю саму краску що й волосся й є розділена. Його очі сині й блискучі, іноді переходятять у зеленавий відтінок. Коли Він говорить, учитъ і заохочує, тоді Його слова є повні любови й ласкаві, коли ж напоминає і ганьбить є страшний. Його обличчя має особливу достойність і повагу. Ніхто не бачив, щоби Він колинебудь сміявся, але нераз завважили сльози на Його лиці. Він стрункий ростом, має рівні й видовжені руки, гарні рамена. Його слова поважні й вишукані, а Він ощадний у висловах. Цілим своїм виглядом Він являється найкращим з поміж усіх людей.” Замітне, що опис постаті Христа з цього т. зв. апокрифічного листа, вповні погоджується з виглядом Спасителя в Його нерукотворному зображені на плащаниці, збереженій у Торіно. Автентичність цеї плащаниці, яка була квестіонована через деякий час, визнали безсумнівною папи: Сикст V., Григорій XIII, і XIV, Інокентій XII, Лев XIII, і XIII, Климентій IV, VII, XI,



Люблін: Костел св. Трійці. Престоли.

XII, і XIII, Йоан XXII, Бенедикт XIII і XIV та врешті Пій X і XI. Вже сьогодні науковий світ признає факт, що саме візантійські зображення Христа (в іконах й мозаїках) є найбільше зближені до Його вигляду з торінської плащениці й навпаки, західні іконографічні зразки, зокрема готичні, виявляють помітні відхилення від цього ідеального типу.

Ісус Пантократор у люблінському малюванні зв'язаний тісно із нерукотворним образом Ісуса на згаданій плащениці, а також із мозаїчними й фресковими іконами раннього середньовіччя. Темне лице з дуже високим чолом і повними виразу очима є обрамоване вінцем незвичайно буйного волосся. Луки брів є відділені, проти припису гагіографічного правильника, а тонкі, дещо звисаючі вуси не затирають своїм реалізмом враження поваги, яка відбивається на лиці. На відкритій книзі-евангелії в руці Ісуса читаємо слова з тексту св. Івана гл. 12, 8: “Азъ есмъ стъ мироу ходяй по мнѣ ни имать ходити въ тмѣ има стъ животныи<sup>(1)</sup>. Цей атрибут—евангелія і вибраний текст із неї свідчить, що постать Христа поєднує в цьому малюванні гідність Пантократора з місієї Учителя.

Постать Спасителя є тут звеличена емблемами євангелистів розміщених поміж лучами слави, на якої тлі зображений Ісус. Горою праворуч являється ангел, по цій самій стороні окрім лев, а по противному боці орел і крилатий віл, всі вони тримають євангелія. В двох сумежних нижчих полях виступають дві стоячі постаті звернені до Христа, праворуч від Ісуса Марія, а напроти Неї св. Іван Хреститель. Прекрасною є постать Марії,

1) Текст євангелії надрукований кирилицею.

оживлена любов'ю до Сина й тих, за яких приносить свої молитви, її лице перейняте неначе якимсь смутком. Вона являє собою втілення спочуття й милосердя. Богородиця стоїть на гранчастому підніжжю, що має визначати ступінь престолу, в молитовному русі простягає руки до Сина. Її верхній одяг берегом золототканий, червоної краски, закриває голову від чола й сипиває складками до колін, а зпід нього в'ється туміка аж до босих стіп. На обличчю св. Івана відбивається вираз святої покори, його худе, аскетичне тіло вкриває важка кожа.

На західній площині біля Пантелеймона ясніють соняшні круги, із них виринає промінь, а на ньому виступає в славі св. Дух.

На всіх інших площах зводу, поділених архітектурними луками зображені небесні сили. У візантійській іконографії устійнено поділ ангелів на дев'ять головних груп, "хорів" приймаючи за основу канон літургії св. Василія Великого: "Тебе бо хвалять Аггли, Архаггли, Престоли, Гдъствія, Начала, Власти, Сили, й многоочитії Херувіми; тебѣ предстоять окресть Серафіми, шесть криль єдиному, й шесть криль другому: и двіма оубо покрывают лица своя, двѣма же моги, и двѣма летающе, взывають єдинъ къ другому, непрестанными оусты, немоичними словословеніми: Стъ, Стъ, Стъ." Хронологічно пізніший твір "О сархії небесній," приписуваний Діонізієві Ареопагітові з Атен, впровадив спеціальний поділ ангельських хорів на три окремі ряди, а саме: 1) Серафими, Херувими й Престоли; 2) Царства, Власти й Сили й 3) Начала, Архангели й Ангели. "Герменея" вводить деякі зміни в цьому устійненому порядку, висуваючи на чоло першої групи Престоли, а щойно на другому місці Херувимів і Серафимів, у другій Царства, Власти й Сили й щойно в третій групі погоджується з Діонізієм Ареопагітом. Щодо їх вигляду, то іконографічний правильник каже малювати Престоли, як огненні круги з крилами по боках, а на крилах очі. Вони повинні бути сплетені зі собою, а символізують царський престіл. Відтак Херувими слід зображувати як двокрилі голови, Серафими повинні являтися зі шістьма крилами. Другий ряд небесних сил називає Герменея Вододінням, всі ангели, що належать до цієї групи мають бути одягнені в довгі стихарі, перепоясані золототканими поясами та з накиненими зеленими епітрахилями, в правих руках вони тримають золоті стяги, а в лівих світи (кулі) з монограмами Христа. Врешті третя група, що являється неначе репрезентацією охорони небес: Начала, Архангели й Ангели. Вони намальовані в одягах військовиків, у хітонах, опоясані золотими стрічками, в руках держать списи, копії та інше оружжя.

Розміщення й поділ ангельських хорів на стелі костела св. Трійці в Любліні покривається в загальному з правилами Герменеї. Основна різниця лежить у тому, що ангели виступають тут не громадно, мистець відтворив лише по одній постаті на кожному полі. На такій розтратності площині втрачає композиційна ідея, замало зображені декоративними елементами, зате тим більше прозорими являються центральні постаті, зокрема Христос-Цар. Першенство віддано Престолам, вони зображені на самому верхов-

ному, трикутному відтинку зводу абсиди, отже лучаться з властивим престолом. Поруч них відтворені Серафими, вони виступають теж біля св. Духа як декоративне закінчення цеї площі й врешті на трьох західніх полях, напроти постатей Архангелів св. Гавриїла та Михаїла, а найбільший із Серафимів займає широку трикутну площу в найдальше на захід висуненій частині стелі побіч луку арки. При устійненні питання, до якої категорії належать ангели на дальших полях зводу, ми маємо вказівки в написах над їхніми головами, але ці написи не все збереглися, є в деяких місцях частинно, а то й цілком затерти. Таким чином можемо тільки здогадуватися, що нпр., два ангели, які виступають напроти постатей Богородиці й св. Івана, належать до групи, названої Володінням. Вони одягнені в свіtlі, дуже багаті ризи, що легкими складками оповивають їх, в руках держать списи, закінчені горою хрестами й світи, з монограмом Христа.

Всі ці постаті намальовані на синьому тлі неба, сьогодні стемнілому, але яке колись відзначалося більше прозорим, яснішим тоном. На архітектурних заломах стелі, т. зв. ребрах бачимо подвійний орнамент; замітне, що один із цих мотивів це стяжка, поперетикана цвяхами має глибоке символічне значення, є виразним натяком на жертву Христа-Спасителя й луčиться зі змістом св. Літургії.

Стінопис престольної частини храму (пресвітерії) має відповідати своєю суттю «брядової» св. Літургії, а тим самим підносити молитовний настрій вірних. Самозрозуміло, що жертва Тіла й Крови Ісуса на наших престолах відповідає циклеві Господніх Страстей, тому вже Герменея впроваджує опис цих композицій, які мусять бути зображені в цій частині церкви, де священик править Службу Божу. Такий зміст має теж поліхромія стін люблинської пресвітерії. Це ціла низка картин Христових Страстей, що зачинається сценою вмивання ніг, а кінчиться зняттям з хреста. Їхнім доповненням являється ікона св. Єлени, яка репрезентує тут акт Воздвиження Чесного Хреста. Винятком у цьому Страстному циклі є велика картина Вознесіння, що має більш композиційне значення. Вона переносить глядача у вищі, небесні сфери, має в'язатися з тим ідеальним світом, у який перейшов Ісус після закінчення своєї місії, Цар-Слави, що не мав на землі навіть місця для свого власного спочинку.

(Продовження буде).



## ВАСИЛІЯНСЬКИЙ ПЕЧЕРНИЙ МОНАСТИРЕЦЬ У РОЗГІРЧІ, ЯК ГІДНА ЗБЕРЕЖЕННЯ ПАМ'ЯТКА

**З**АХІДНІ землі нашої батьківщини скривають чимало інтересних об'єктів живої та мертвої природи. Об'єкти ці уявляють іноді собою велику вартість і тому потребують захисту від пошкодження, або й цілковитого знищення. Згідно з ідеєю "охорони природи" в її новочасних способах реалізації знаходять вони цей захист у парках природи, заповідниках (резерватах) і врешті в формі пам'яток природи. Про їх охорону дбає тоді обрема, звичайно державна, установа, або також допоміжні їй громадянські обєднання.

Для наших об'єктів Галицької Землі такою охоронною установою була "Заповідникова Комісія" Н. Т. Ш. у Львові, основана в червні 1934 року.

Як член цієї Комісії та довголітній делегат "Державної Ради Охорони Природи" Польщі, відчитав я на V З'їзді українських Природників і Лікарів у Львові 21 квітня 1935 р. реферат на тему: "Наші найближчі й найактуальніші завдання в ділянці охорони природи українських земель Польщі."

В цьому рефераті зупинився я між іншими також на печерах у Розгірчі, як цікавою природничою та історично-церковною нашою пам'яткою.

Коротенькими даними про неї ділюся сьогодні з читачами "Логосу."

Розгірче, це мале, бідне, підгірське, бойківське село стрийського повіту. Звікував увесь свій вік у ньому на душпастирській праці о. Іван Гегейчук. Тут він і похованний. До нього, як до діда моєї дружини, заїздив я деколи в Розгірче та мав таким чином нагоду познайомитися з розгорецькими печерами й зробити з них світлину, що її саме й долучаю. Не дає вона може такого уявлення цілості, як рисунок цієї пам'ятки в "Великій Історії України," виданій п. Тиктором (стр. 3), зате—як світлина—вона куди вірніша.

Серед гарного, старого, букового лісу, при стежці, що веде до нього, стоїть величезенський, кам'яний бовдур карпатського пісковика. В ньому саме виковано людською рукою дві, одну над одною положених, печери. До горішньої потрапляємо східцями, що,—приміщені позаду скелі,—на світлині не видні. Доволі широкі двері ведуть до нутра печер, що його розяснюють крім них іще приземні вікна та круглі, значно вище приміщені, менші отвори, мабуть на прохід диму з огнища. У нутрі печері звертають увагу камінні лігва колишніх житців. У долівці нижчої убікації помітне засипане каменями заглиблennя, що за впевненнями місцевих селян веде до підземного хідника, який луčить печеру з досить далеко положеним селом, Семігненевом.

Хто був первісним автором цих печер, досі невідомо. Висловлений історією п. Тиктора здогад, що тут "давним-давно могли жити люди кам'яної



Печера в Розгірчі. Світлів д-р В. Бригідер.

доби,” можна вважати стійним тільки тоді, коли приймемо, що в кам’яно-му бовдурі була вже ерозійними силами природи вижолоблена порожнина, яку пізніша людина тільки поширила та пристосувала краще до своїх потреб. Людині кам’яної доби з її примітивними знаряддями праці ледве чи була б під силу вся, така важка робота.

Зате про пізніших житців наших печер маємо вже точніші відомості. А саме з розвідки О. Васунга (Wasung): “Rezerwat w Bubniszczu,” поміщеної в 14 річнику (за 1934 рік) “Ochrona Przyrody” (стр 149-158), виходить, що розгорецькі печери був в давнину заселені монахинями Чину св. Василія Великого. Саме в описі перемиської дієцезії з р. 1761 читаємо: “in eadem diœcesi Premisliensi reperiuntur moniales ss. Basilii. Habent suum monasterium—між іншим—in villa Roxhorcze, sed quia pauperes sunt et ex fundatione congruam sustentationem non habent, opera manuum

*suarum vivere coguntur.”* Також у спискові церков і каплиць священика Балковського з р. 1772 наведена розгорецька скеля як: “*capella in Rozurczce in uno lapide execta et hac qualis sit auctoritate nescitur.*”

На жаль розгорецький “монастирець” менше відомий і рідше відвідуваний, ніж живописні скелі в Уричі та Бубнищі, не був визнаний пам’яткою природи ні в проекті ні *de iure* Держ. Радою Охорони Природи і тому не стояв під захистом влади.

Мої завваги про розгорецьку скелю закінчив я в вищенаведеному рефераті ось так: “Думаю, що розгорецькою печерою повинна поцікавитися наша церковна влада та викупити цю гарну пам’ятку нашої природи й історії з довколишнім лісом із рук дотеперішнього власника (польського поліціка, Баранського) та заснувати там заповідне. Опіку й нагляд нам ним міг би без зайвих коштів перебрати на себе обов’язково кожночасний парох Розгірча.”

На жаль сьогодні ця заввага спізнена й невикональна. Та маймо в Бозі надію, що вона знову стане актуальною і зреалізується ще може доцільніше в Самостійній Українській Державі.



## НАЙСТАРШІ ХРИСТИЯНСЬКІ ПАМ'ЯТКИ В УКРАЇНІ

ЦЕРКОВНА археологія, як наука, що займається дослідженням церковної старовини Старого й Нового Завіту, має велике значення для історії Церкви, для теології та християнської віри, бо в багатьох випадках вона доказала вже правду Святого Письма та його згідність з історичними подіями. Сьогодні напр. маємо вже археологічні докази на потоп світу, який,— щоправда, —мав місце лише в країні колишнього раю, в Мезопотамії; найшлися останки спалених сірчаним вогнем біблійних міст Содоми й Гомори, знаємо, що Ерихонські мури справді завалились були в часі облоги міста жидами, можемо точно означити місце, де Христос зробив чудо з хлібами і рибами, а недавно проголошено відкриття гробу св. апостола Петра під катедральним храмом його імені в Римі.

Звичайно, пам'яток з біблійних часів у нас в Україна нема й не може бути, тому українська церковна археологія досліджує тільки християнські вже пам'ятки. Їх є багато, бо християнська віра стала ширитися в Україні вже з перших століть по Хр. Грецькі автори (Доротей Тирський, Євсевій Кесарійський, Епіфаній Кипрський, Никифор Каліст і др.) пишуть, що вже св. апостол Андрій мав проповідувати Слово Боже на Кубані й на Криму.

Не має сумніву, що християнство могло ширитися водночас, тобто вже в 1 ст. по Хр., теж у грецьких кольоніях вздовж північних берегів Чорного Моря, куди принесли його римські кольоністи, купці, урядовці та карні засланці. Між останніми були в Херсоні (літописному Корсуні) на Криму теж два папи римські: св. Климентій та Мартин. На переломі 3-4 ст. були в південній Україні вже три епархії: боспорська (Керч), херсонська й готська. Це все ще майже на 700 літ перед офіційним введенням Христової віри в Україні.

Найстарші й найцінніші християнські пам'ятки в Україні з того часу— це церкви. Їх стали будувати дуже вчасно, вже з появою перших християн, і напр. візантійський ціsar Константин, сучасник кн. Ольги, згадує у своїй книзі про керування державою (*De administrando imperio*), що за його часів видно було над долішнім Дністром руїни колишніх шістьох міст і в них вже лише звалища церков з висіченими в камені хрестами.

До наших часів збереглися останки найстарших в Україні церков у Херсоні на Криму. Археологи відкопали там 28 фундаментів церков і каплиць з часів від 4-10 ст. Найстарші з них мають ще чисто візантійську форму рівнораменного хреста та мозаїкові підлоги в геленістичнім стилі. Двісті літ пізніше появляються в Херсоні прямокутні церкви римського типу. Зі схрещення обох цих типів, грецького й римського, виникнув в

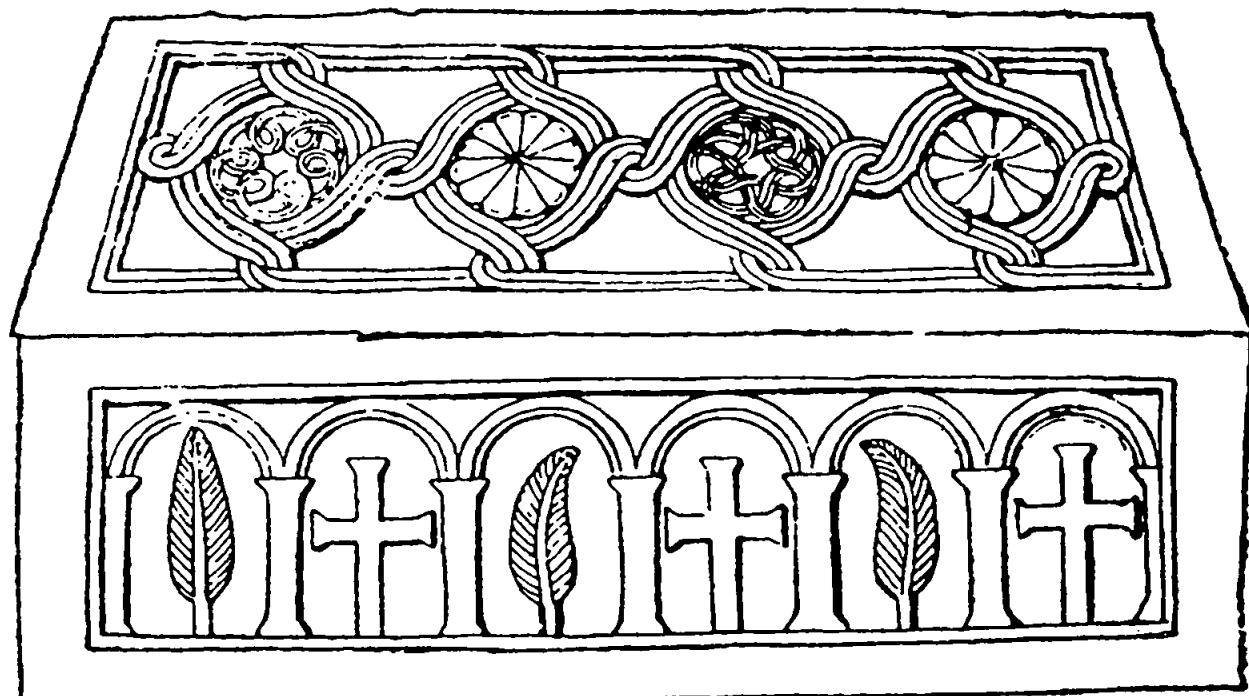


Рис. 1. Кам'яний саркофаг-домовина княгині Ольги з Десятинної Церкви в Київі.

Україні місцевий тип хрестовидних церков, що зберігається в нашому дерев'яному церковному будівництві до сьогодні.

В самому Київі існувало кілька церков теж ще перед офіційним прийняттям християнства. В договорі кн. Ігоря з греками з 912 р. говориться про збірну, мабуть, парохіяльну церкву св. Іллі, що належала до християнських Варягів і стояла десь коло Хрестатика, а в Іпатському Літописі згадується про церкву св. Миколи, яку поставила кн. Ольга в 944 р. на могилі Аскольда. Їх останків досі не віднайдено.

Гарячкова будова церков зачаєся в Україні після 988 р., коли християнство стало могутнім чинником в руках князів для широких державницьких планів. Вся західна й середуша Європа була тоді вже християнська і київський великий князь Володимир Святославич Великий бачив, що тільки через прийняття Христової віри Україна могла увійти в коло європейських народів. Нова, державна релігія мала тісно звязати з собою всі українські племена, піднести в їх очах значення київського князя як апостола нової віри, двигнути теж їх духовий рівень та ширенням освіти зробити для України доступними всі культурні надбання класичного світу.

Як виказують археологічні досліди, церкви будовані тоді по всій Східній та Центральній Україні, були цегляні, а в Західній Україні, під впливом західної Європи, їх ставили з тесаного каміння. Першими архітекторами мусіли бути чужинці, але свої майстри могли вже помогати їм та вищколитися скоро на самостійних будівничих.

Форма досліджуваних археологами та істориками мистецтва найстарших церков була прямокутна (Успенський Собор Печерської Лаври та Кирилівська церква в Київі, Спаський Собор в Чернігові і др.) або квадратова (Софійський Собор у Київі, Успенський Собор у Галичі), звичайно з трьома

повздовжними навами в середині, що були закінчені зі сходу півокруглими апсидами. Цей візантійсько-український стиль став досить рано, вже до половини 11 ст., приймати впливи західнього, романського архітектурного стилю, що виявлялися передусім у різьблених прикрасах дверей, вікон та стовпів (Печерська Лавра в Київі, Борисоглібська, П'ятницька та Успенська церкви в Чернігові).

Археологи були вже кілька разів досліджувані останки-фундаменти Десятинної Церкви, першої катедральної церкви у Київі, що її побудував кн. Володимир Вел. і куди він переніс був мощі кн. Ольги. Так само вже нераз був досліджуваний катедральний Софійський Собор кн. Ярослава Мудрого, при чому виявилось, що в своєму першому заложенні (1017 р.) Собор був менший від сьогоднішнього, квадратовий, та все ж таки, після Десятинної Церкви найбільший на всій Україні. Приблизно з того самого часу походить чернігівський Собор св. Спаса, досліджуваний свого часу М. Макаренком.

Досі не найдено ще жадних останків найдавнішої волинської церкви, якою була катедра у Володимири Волин., побудована ще за часів Володимира Вел. коло 992 р. У Галичині найдавніша літописна згадка про церкву відноситься до Перемишля, де кн. Володар збудував храм св. Івана на початку 12 ст., і можливо, що саме його фундаменти були найдені випадково кільканадцять років тому в найдавнішій частині міста.

Найбільше церков мав на ЗУЗ за княжих часів Галич як столиця галицько-волинської держави, заснована на переломі 9/10 ст. Археологічні досліди на його терені розпочались були у 80-их рр. мин. ст. і тоді були І. Шараневичом відкриті фундаменти п'ятьох менших церков з 12 ст. Систематичні досліди на терені княжого Галича були переведені мною в рр. 1934-1941 і головним їх вислідом було відкриття фундаментів катедрального Успенського Собору, що його побудував кн. Ярослав Осмомисл в рр. 1153-1157. Собор був з тесаного каменя, мав візантійсько-українську квадратову форму та був прикрашений різьбою в західно-европейськім, романськім стилю. В тім самім зложенім стилю були будовані всі прочі найдавніші церкви ЗУЗ.

Рівночасно з будовою перших наших церков виринула потреба святих ікон для них, необхідних для богослужіння, молитов та прикраси нутра храмів. Літописі подають, що на стінах наших найдавніших храмів була стінопись-фрески та ікони на досках, та не згадують мозаїкових ікон, складених з дрібних різnobарвних кусків скляної пасті, що були найдавнішою та найкращою оздoboю княжих церков. Найкраща мозаїкова іконопись, неперевершена у своїй монументальній величі, є в київській Св. Софії. Перше місце займає там величава ікона Богородиці над "горним сідалищем," на золотому полі, з піднесеними вгору руками. Робили її сироваждені з Царгороду грецькі майстри в суворо-аскетичному візантійському стилю. Але стіни собору Дмитрівського монастиря в Київі, що був побудований вслід за Св. Софією, мали вже мозаїкові ікони роботи своїх, укра-



**Рис. 2. Нутро мармурового саркофагу в київській Святій Софії з кістями вел. князя Ярослава Мудрого і його дружини, княгині Інгігерди.**

їнських висококваліфікованих майстрів, що пройшли високу школу візантійського декоративного мистецтва та могли вже самостійно виконувати такі відповідальні і складні роботи, як величава постать св. Димитрія Солунського та Тайна Пресв. Евхаристії.

Мозаїки вживали теж до прикрашування церковних підліг. Найстарші такі підлоги збереглися у згадуваних вже херсонських церквах 4-9 ст., але кромі цього були в найстарших українських церквах теж взористі підлоги з глиняних полив'яних плиток. В 1908 р. київський археолог В. Хвойка відкопав біля Десятинної Церкви велику майстерню таких плиток з 11 ст. Вони мали різнопородну форму й кольор: жовтий, зелений, червонавий та гнідий. Найкраще збережену підлогу з таких плиток відкопали свого часу на терені княжого Галича (Підгороддя).

Мозаїка була дуже коштовна, тому найстарші українські мурівани церкви мали частіше фрескову стінопись. Найстарші фрагменти такої стінописі були свого часу викопані з поміж руїн Десятинної Церкви; вони походять ще з кінця 10 ст., але найкращі фрески збереглися знова в Софійському Соборі. Вони незвичайно інтересні тим, що крім образів святих вони зображені багато побутових сцен з життя київських князів, як двірських музикантів-скоморохів, лови на ведмедів, тощо. Побутовий характер позначився теж і на образах святих, прим. Богородиця є представлена як пряха

з веретеном в руці. Фресками був багато прикрашений теж Дмитрівський Собор у Київі та багато інших церков. В Галичині знайшлися сліди стінописі тільки серед фундаментів Успенського катедрального Собору в старому Галичі-Крилосі, але куски тинку зі стін собору, вкриті фарбами, такі дрібні, що з них годі скласти якусь більшу цілість, хоч малу частину образа.

Найстарша українська ікона *на досці*, що збереглася до сьогодні, це чудотворна ікона Богородиці з 12 ст., яку забрав кн. Андрій Боголюбський з Вишгороду біля Києва до Москви. Подібна доля стрінула й чудотворну ікону Богородиці з княжого Белза, яку вивезли поляки до Ченстохови. Таку ікону мали теж галицькі князі. Вони брали її з собою на війну, і для безпеки перед Татарами вивезли її до Львова, де вона перейшла в руки польських монахів-Домініканів та зберіглась аж до часу останньої війни як запрестольна ікона в їхньому костелі. Перші ікони на досках привозили в Україну князі та священики з Царгороду та з Греції (Атос), але найстарші історичні записи Київо-Печерського Манастиря подають, що продукція ікон на місці, в самій Україні, процвітала вже у княжих часах. Визначними іконописцями були тоді печерські монахи Олімпій та Григорій.

Меншу роль як малярство грава *різьба* в нашім старохристиянськім мистецтві. Найціннішими пам'ятками староукраїнської церковної різьби з 12 ст. є дві кам'яні плоскорізьби, що були викопані біля Михайлівського монастиря в Києві. На кожній з них зображене по два, один проти одного, святих їздців. На одній два вершники-їздці колять списами зміїв, а на другій один з вершників влучає списом у ворога, що лежить під його конем. Другим, декоративним родом різьби прикрашували стіни та капітелі стовпів у кам'яних церквах. Ця різьба була виконана в романському стилі. Найстарші її зразки в Україні—це різьблені капітелі у згаданих вже церквах Києва та Чернігова, а найбільше їх знайшлося в часі археологічних розкопів на терені Успенського Собору старого Галича в Крилосі.

Окрему групу найстарших християнських пам'яток в Україні творять зразки прикладного мистецтва. Нав'язуючи до мозаїк та фресків, слід назвати тут на першому місці *мініятурое малярство*. Найстарші наші рукописні книги, що мають такі ілюстрації—це Остромирова Євангелія з 1057 р. та Збірник Святослава з 1073 р. Тут згадати можна й рукопис “Оповідання про смерть Бориса й Гліба.” Він молодший, з 14 ст., але його мініатюри незвичайно цінні багатьма побутовими подробицями, що улекшують в неодному відтворення старих церковних звичаїв того часу, напр. похорон на санях.

*Орнаменти, початкові букви та заставки* згаданих церковних рукописів з 11 ст. цікаві тим, що в них збереглися пережитки ще з доісторичних часів. Вони мають переважно вид плетінки, а цей рід орнаменту принесли були в Україну ще германські Готи у 3 ст. по Хр., а потім їхні сусіди—Варяги.

Найстарша *оправа* церковної книги є на євангелії київського кн. Мстислава I з 1125 р.



Рис. 3. Поховання монаха з каменем під головою (з розкопів автора у 1935 р. на церквищі княжої доби "Клименщина" в Белзі б. Соколя).

Визначне місце у старохристиянськім мистецтві України мав смаль, тобто прикрашування звичайно золотих предметів різноманітньовою скляною пастою. В той спосіб були орнаментовані медальони з образками святих та княжі святочні діядеми. В 1889 р. викопали в Київі такий княжий діядем з 12 ст. Його сім золотих бляшок місцевого українського виробу представляє ряд ікон, так зв. "моленіє": посередині Христос, побіч Богородиця і св. Іван, архангели Гавриїл і Михайлло та апостоли Петро й Павло.

З церковної утварі перших християнських часів в Україні збереглося до сьогодні досить мало. Золоті й срібні чаші й хрести та золотом гальмою церковні ризи були розграблені в часі татарських нападів, а з менше вартісних речей знайшлося лише кілька малих богослужебних дзвінків з бронзи, кадильниць, свічників та бронзових диско-сів. Найстаршу чашу з погруддям Спасителя й грецьким написом кругом знайшли в Київі у 1884 р. біля Михайлівського монастиря. Вона пропала й лишився тільки її рисунок. Кільканайцять років тому добули з Дніпрових порогів старовинний великий дзвін, але чи його можна зачислити до найстарших християнських пам'яток в Україні—сьогодні годі ще сказати.

Велику і значну групу найстарших християнських пам'яток в Україні творять поховання з того часу. В поганських часах наші предки палили тіла своїх померлих, може з наміром очистити вогнем духа покійника від усего земного, або радше зі страху, щоби той не вернув до тіла та не зро-

бив з його шкідливого для людей опиря. Перепалені вогнем кістки збирали в глиняну попільницю та насыпали над нею могилу. Після прийняття християнства церковні власті заборонили цей звичай, і тоді стали поховувати небіжчиків за сьогоднішим християнським обрядом, в дерев'яних домовинах.

Українські князі переняли з Візантії звичай хоронити членів пануючої династії в кам'яних саркофагах. Такі саркофаги були складані звичайно з кам'яних плит, неначе домовини з дощок, та нераз прикрашувані плоскорізьбою (двораменні хрести, пальмові листки, тощо). Саркофаги цього типу, з мощами кн. Володимира Вел. та кн. Ольги (рис. 1), були викопані ще митрополитом Петром Могилою у 1633 р. на терені Десятинної Церкви. Виїмок творить у Київі гарно орнаментований саркофаг Ярослава Мудрого. Всі вони двораменні<sup>(1)</sup>, і Христос на них є все в довгій одежі<sup>(2)</sup>. Він викутий з одного блоку білого мармуру і тому історики українського мистецтва (Макаренко, К. Широцький) здогадувалися, що він не місцевого походження та є багато старший. В подібнім саркофагу, що був викутий з одного блоку валняка, але не прикрашений різьбою, був похований теж кн. Ярослав Осмомисл в Успенському Соборі старого Галича. Нарід поховував своїх небіжчиків у дерев'яних домовинах, але вони до сьогодні не збереглися.

У перших християнських гробах на грудях у небіжчиків бувають вже хрестики. Вони всі двораменні, спершу маленькі, кам'яні, без ніякої прикраси, відтак бронзові, різного типу, в якому зберіглися тлінні останки його дружини, вел. княгині Інгієрди (рис. 2). На окрему згадку заслугують складані з двох частин нагрудні хрестики-енколпіони, прикрашені ритими або плоскорізьбними фігурами святих. Вони в нутрі порожні і в них несили, мабуть, мощі святих. Кромі того носили на грудях, в перших початках християнства, так зв. змієвики,—металеві медальони, викопані в кількох місцевостях Київщини. На них з одного боку була Богородиця з Дитятком, а з другого голова грецького страхіття Медузи серед гадюк, іноді з грецьким написом. Це були таліzmани, що ніби-то хоронили від недуг.

Окремо згадати можна поховання монахів княжого часу, просліджені мною, напр. у Белзі й старому Галичі—Крилосі (рис. 3). Згідно зі старовинним василіянським приписом їхнім небіжчикам клали тоді—“Христа ради”—камінь під голову замість м'якої подушки.

Останню групу старих християнських пам'яток в Україні творять манастирі, викуті в скалах та вириті під землею. Початки їх сягають ще часів переслідування християн у візантійському царстві в перших століттях по

(1) Згідно з находами в ділянці церковної археології російська православна Церква заєдно вживала на рівні двораменних (первісних) і трираменних (багато пізніших) хрестів і тільки так зв. старообрядні вважали двораменний хрест латинською ересю.

(2) Так з'ображували розпятого Христа починаючи з 7 ст. аж до княжих часів включно.

Хр.. Східні монахи, переважно Василіяни, втікали тоді з М. Азії на Крим і виковували собі келії у високих скалах, які збереглися досі, а звідти посувалися вздовж Дністра далі на північ. Гарний зразок скельного монастиря є в Бакоті над Дністром, біля Кам'янця Под. Другі подібні скельні монастири були в Галичині в Бубнищі, Розгірчі та в Уричі на Бойківщині, в Улашківцях біля Чорткова, в Рукомниші біля Бучача, та в Струсові біля Теребовлі.

Найславніший в Україні підземний монастир—це Печерська Лавра в Київі, заснована в 11 ст., де витворився був з часом найбільший в Україні культурний центр. Всі його печери мають разом кілька кілометрів довжини. Другий подібний підземний монастир, але багато менший, досліджуваний мною до війни, був за княжих часів в с. Страдче біля Львова. Це був довгий підземний коритар з кількома відгалуженнями, викутий у широкому каменистому горбі. В стінах коритарів були викути нижі-келії для монахів, а в одному місці була й невеличка каплиця візантійсько-української, квадратової форми.

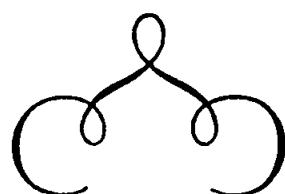
Виковані нашими першими монахами печери в скелях та глибоко під землею мають нині до себе численних туристів своїм романтичним положенням та створеними кругом них легендами, а втім їх вартість для Церкви й народу глибша—це одні з найстарших пам'яток християнства у нас та перші свідки повного аскетичного самовідречення в ім'я Христової релігії в Україні.

---

### ВАЖНІША ЛІТЕРАТУРА

1. ГОЛУБИНСКІЙ Е., *Історія Русской Церкви*, 1, 1901.
2. ГРАБАР И., *Історія русского искусства*, 1, 1909.
3. PELENSKI J., *Halicz w dziejach sztuki średniowiecznej*, Krakів, 1914
4. ШМІТ Т. І., *Мистецтво старої Руси-України*, Київ, 1919.
5. СІЧИНСЬКИЙ В., *Архітектура старокнязівської доби*, Прага, 1926.
6. HALLE F. W., *Die Bauplastik von Wladimir-Susdal*, Berlin 1929.
7. СВЕНЦІЦЬКИЙ І., *Ікони Галицької України*, Львів, 1929.
8. NIEDERLE L., *Rukovet archeologie slovanské*, Прага, 1931.
9. ТОМАШІВСЬКИЙ С., *Вступ до Історії Церкви на Україні*, Жовква, 1931.
10. BRUNOW N., *Geschichte der altrussischen Kunst*, Augsburg, 1932.
11. ЗАЛОЗЕЦЬКИЙ В., *Огляд історії старохристиянського мистецтва*, Львів, 1934.
12. НЕКРАСОВ А. И., *Очерки по истории древнерусского зодчества*, Москва, 1936.
13. КАРГЕР М. К., *Зодчество галицко-волинской земли в XII-XIII вв.*, Москва, 1940.
14. SICUŃSKYJ V., *Monumenta architecturae Ukrainae*, Прага, 1940.

15. WEIDHAAS H., *Romanische Bauplastik aus Černihiv und Halic*, Країв, 1941.
16. ANTONOWYTSCH D., *Deutsche Einflüsse auf die ukrainische Kunst*, Лисськ, 1942.
17. ПАСТЕРНАК Я., *Старий Галич*, Львів, 1944.
18. ПОВСТЕНКО О., *Фрески й мозаїки Михайлівського монастиря в Києві*, Мюнхен, 1947.
19. ГОРДИНСЬКИЙ С., *Найстарші пам'ятки укр. релігійного малярства* (Логос, I, кн. 1, 1950).



## ПОДРУЖНЕ ПРАВО СХІДНОЇ ЦЕРКВИ

*Нова кодифікація подружнього права Східної Церкви та заходячі різниці між дотеперішнім партикулярним подружнім правом Української Церкви і Кодексом Канонічного права Латинської Церкви.*

(*Dr. Nicolaus Komar—IUS MATRIMONIALE  
PRO ECCLESIA ORIENTALI*)

(Продовження)

6.

5. Під час коли парох, його сотрудник і священик, що в конечності асистує подружжю за нормою кан. 89, ч. 2, можуть уділяти диспенз в зовнішньому і в внутрішньому судищі та усувати публічні й тайні перепони, то властив сповідників обмежена лише на внутрішнє судище і то тільки на сакраментальну сповідь. Це, часто уживане, застереження св. Пенітенціярії означає, що диспенза може бути udілена важно лише тоді, коли сторона, що обложена перепоною, отримає її через Тайну Сповіді. Тут однак може зустрітись, що сторона дістане розрішення від перепони, не дістане однак відпущення гріхів (абсолюції) задля недиспозиції душі. В цьому випадку уділена диспенза є важна, бо диспензація від перепони в сповіді і абсолютня гріхів у сповіді—це дві цілком різні справи. “Однак сповідник, що відмовив абсолютії, повинен диспензувати тільки в крайній конечності. Він повинен все злучити обидві справи разом і, або обидві уділяти, або обидві відмовляти, евент. відложить. Самозрозуміло, так диспензація, як і абсолютія, стоять під сакраментальною печаттю” (*Ткієв., op. cit., 1, стр. 176*).

Рівно ж і під оглядом змісту диспензаційна властив сповідників обмежується тільки на тайні перепони. Коли перепона є тайною зі своєї природи (нпр. перепона злочину), то сповідник міг би від неї диспензувати без труднощі. Однак задля небезпеки, яка загрожує даному подружжі в будуччині на випадок, що тайна перепона стане публічною, кожний сповідник повинен старатись, щоб диспензи уділяти зasadничо поза Тайною Сповіді (*in foro interno extrasacramentali.*) В тій цілі сповідник повинен наклонити каїника, щоб він виявив про свою перепону парохові, або дозволив йому (сповідникові) виявити це парохові та просити диспензи. Дозвіл каїника мусить бути виразний і добровільний, бо тільки такий звільнняє сповідника до вилучення справи з під сакраментальної печаті. Коли сповідник є рівночасно і парохом каїника, то виявлення перепони поза Тай-

ною Словіді не буде для каяника великою трудністю. Коли ж каяник відмовиться виявити перепону своїому парохові й не схоче дати на це дозволу сповідникові, то цьому останньому не залишається нічого іншого, як уділити диспензи від тайної перепони, розуміється, з важністю тільки для внутрішнього сакраментального судища. Рівночасно "мусить звернути каяникові увагу, що коли перепона стане опісля публічною, буде мусіти, в цілі правного визнання важності свого подружжя, просити нової диспензи для зовнішнього судища" (Trieb, *op. cit.*, 1, стр. 177).

Інакше справа мається, коли перепона зі своєї природи є публічною, хоч в даному випадку тайною, напр. духовне споріднення. Того роду перепони мусять бути диспензовани в зовнішньому судищі, до чого сповідник, навіть у небезпеці смерти, не є компетентний. Принявши в словіді відомість про таку перепону, сповідник мусить заявити каяникові, що він не має права від неї диспензувати і що каяник мусить поза актом словіді виявити її своїму парохові, евент. дати на це виразний дозвіл сповідникові, щоб у той спосіб можна було усунути перепону у зовнішньому судищі. Відкінє каяник обидві пропозиції сповідника, зміряючи до одиноко можливого правного усунення існуючої перепони й рівночасно не виявить охоти відступити від заміреного подружжя, так сповідник мусить відмовити сакраментального розрішення задля браку відповідного душевного розташування каяника (свідоме й добровільне бажання гріха, яким було б церковно неважне подружжя).

Коли сповідник є рівночасно асистуючим подружжі священиком по нормі кан. 89, ч. 2, тоді, самозрозуміло, може диспензувати і від публічних перепон у зовнішньому, або у внутрішньому несакраментальному судищі.

Уділення диспензи в зовнішньому судищі має бути завсіди на письмі, щоб цей факт, на якому спирається важність заключеного подружжя, можна було завсіди доказати. Диспензи, уділені у внутрішньому несакраментальному судищі, мають бути вписані в тайнім епархіальнім архіві.

#### **Приклад на диспензаційні повновласті душпастирів у небезпеці смерті:**

Марія була зв'язана католицьким подружжям з Петром і зродила в ним двоє дітей. По кількох літах подружнього життя Петро захворів на хронічну недугу й опинився в шпиталі. Під час його недуги Марія пізвала Максима, з яким поповнила чужолюбство та рівночасно обов'ярікли собі подружжя, скоро тільки помре Петро. По якімсь часі Петро дійсно помер і Максим і Марія побираються. Однак шлюб беруть перед протестантським священиком, бо Максим, хоч католик, розвівся тому кілька літ з жидівкою, з якою мав цивільний шлюб. В цьому неважному подружжі Максим і Марія жили довший час, аж доки Марія не захворіла. В своїй недузі, коли лікар заявив, що її дні почислені, почута викиди совісти задля браку церковного вінчання її попросила католицького священика.

**Розв'язка.** Прикладаний парох (як його нема, то інший священик) мусить насамперед ствердити, що подружжя Максима з жидівкою було неважне раз, задля перепони нерівного богоочітання, а подруге, задля браку подружньої форми, до якої Максим, як католик, був обов'язаний. При тім Максим мусить зложити присягу, що його подружжя з жидівкою не було церковно конвалідоване. Через послідувоче вінчання перед некатолицьким священиком Максим і Марія, як католики, стягнули на себе екскомунікацію, зарезервовану місц. ієрархові. Парох мусить їх найперше від неї розрішити, до чого в обличчі смерті має право. Опісля слідує словідь, евент. також св. Причастя. Після акту сповіді

слідує уділення диспензи від перепони злочину, що її обидвое затягнули через чужолюбство й приречення подружжя за життя Петра. Рівно ж слідує диспенза від заповідей. Потім слідує акт церковного вінчання в приписаній правом формі (парох і два свідки), або, якщо свідків не можна б дістати, за новою диспензою пароха від шлюбної форми, перед самим парохом. Акт заключеного подружжя парох втягає в книгу вінчань та рівночасно доносить місц. ієрархові про всі уділені ним диспензи (за винятком хіба тої, яку уділив би у сакраментальній сповіді).

**Кан. 35.** § 1. *Місцеві ієрархи можуть, при застереженнях поставлених при кінці канона 33, розрішати від усіх перепон, про які мова в каноні 33, у випадках, коли перепона виявиться або, коли вона, хоч була передтим знана, однак дійде до відома ієрарха або пароха щойно тоді, коли вже все приготоване до весілля і вінчання без загрози правдоподібної великої шкоди неможливо відложити до часу, поки прийде розрішення від Апостольської Столиці, або від патріярха, коли йдеться про перепони, від яких він може диспензувати.*

§ 2. Ця повновласть є важна також до уваження вже заключеного подружжя, якщо через проволікання грозила б та ж сама небезпека і не ставало б часу звернутися до Апостольської Столиці, або до патріярха, коли йдеться про перепони, від яких він може диспензувати.

§ 3. В тих умовах користуються тою повновластю всі, що про них мова в каноні 34, § 1, при тих же застереженнях каноні, однак тільки тоді, як випадок є тайний зі своєї природи, або тайний лише на ділі, та неможливо дістатися, за приписом кан. 34, навіть до місцевого ієрарха, хіба тільки з небезпекою нарушення таємниці.

§ 4. Повновластю, про яку мова в § 1, не відбирається ієрархам власті розрішувати від форми, що має бути зберігана при заключуванні подружжя, і від перепон церковного права, від яких Апостольська Столиця звичайно розрішує у випадках, що відклик до Апостольської Столиці, або до вивінваного в потрібні повновласті Легата Римського Архієрея був би тяжкий, а водночас у проволіканні заходила б небезпека великої шкоди.

Коли два попередні канони, які давали широкі й далеко йдучі диспензацийні повновласті місцевим ієрархам (кан. 33) і всім душпастирям (кан. 34), мали на цілі душевне добро подругів ("заспокоєння совісти") і добру славу їх дітей ("узаконення потомства"), то цей канон, що й даліше потверджує ті ж самі повновласті, має на цілі захорону й добро самої Тайни Подружжя, особисте добро та вигоду самих женихів і їх родин. І коли передумовою користування повновластями двох останніх канонів була для місцевих ієрархів і душпастирів нагляча небезпека смерти, то такою ж передумовою в цьому каноні є два дальші наглячі випадки, а саме: А) коли вже все до весілля приготоване й вінчання без небезпеки правдоподібної великої шкоди не можна б пересунути на пізніший час, і Б) коли зайшла б нагла потреба конвалідації неважно заключеного подружжя, а в проволоці крилася б ця сама небезпека. Ці суттєві розрізнення становлять морально-правну основу при інтерпретації цих трьох канонів, що їх лучить у одну

цілість ця сама журба й старання нашої матері-Церкви за душевне й дочасне добро своїх дітей.

Ці два випадки розглянемо в далішому, обговорюючи в них окремо диспензаційну владу місцевих ієрархів, парохів і інших душпастирів.

А) 6. *Обсяг диспензаційної влади місцевих ієрархів у змальованому § 1 нашого канона випадку є той сам, що його подається в кан. 33. Належить звернути увагу, що з цих диспензаційних повновластей не вилучається повновласти диспензувати від заховання шлюбної форми, як це виразно зазначується в § 4. Цей замітки не має СІС в паралельному кан. 1045, (пор. також СІС кан. 81), і тому загал латинських каноністів відмовляє місцевим ієрархам Західної Церкви права розрішування від заховання шлюбної форми в наглих випадках поза небезпекою смерти. (Див. MORR-MARKAR—Markaroff; *Die Verwaltung des hl. Ehesakramentes*, стр. 252; там же й твердження поважніших авторів).* До такого висновку доводить їх вислів канона “все до весілля приготовано,” отже логічно женихи приготовані і до церковного вінчання в законній формі. Однак СІС в названому 1045 кан. цеї повновласти не виключає, а в 1043 її виразно потверджує, отже, тримаючись стислої інтерпретації, треба б цю повновласть ієрархам Західної Церкви признати і в прочих наглих випадках.

Суттєвими застереженнями для важності диспензи, як і в кан. 33, є: *усунення згіршення й зложення приписаних порук, коли диспензується від перепон нерівного богоочитання або мішаного віровизнання.*

Сам випадок (чи пак випадки), до якого відносяться ці повновласти місцевих ієрархів, (а коли б не можна до них дістатись, то й парохів та прочих душпастирів), є представлений в § 1. Він носить у праві загальну назву “casus perplexus”, бо тут сходяться та суперечать зі собою два важні зобов’язання: з одного боку право забороняє вінчання, як довго існує розриваюча перепона, а з другого боку любов близнього *наказує* вінчання, бо інакше близній потерпить велику шкоду.

Що до самого *відкриття* (виявлення) *перепони*, то воно має наступити з боку пароха, або місцевого ієрарха, а не з боку женихів. Слова нашого канону: “*або, коли вона (т. є перепона), хоч була передтим знана, однак дійде до відома ієрарха або пароха щойно тоді*”—говорять про це ясно. Цієї вияснюючої вставки не має СІС у паралельному кан. 1045, § 1 і тому в Західній Церкві лукались спочатку деякі непорозуміння. Ця вставка увійшла в наш канон за автентичним виясненням Кодифікаційної Комісії (PIC) з дня 1 березня 1921. (AAS, XIII, 178, ad IV). Отже самим женихам перепона може бути добре відома через довший час і вони, кермуючись доброю, або й злою вірою, можуть навмисно мовчати про перепону, щоб у той спосіб дізвнати улекшення в виднанні диспензи. Так само різними мотивами можуть руководитись і інші особи, що знають про перепону (нпр. родина чи знакомі) і доносять про неї ієрархові чи парохові в останній хвилині, коли вже не має часу, щоб постаратися за диспензу з Риму.

На дальшу увагу заслугують слова “*коли вже все до весілля приготоване.*” І це застереження не належить понимати в стислому, але в добро-зичливому й прихильному змислі, ніколи однак, як конечну передумову для важності диспензи, чи як *conditio sine qua non*. Під цим застереженням належить розуміти загально кожний наглий випадок і кожну поважну обставину поза небезпекою смерти. Коли б єпархи (чи парохи) діставали на основі цього канона право диспензувати тільки тоді, коли дійсно “вже все до весілля приготоване” (в стислому змислі), а не мали б за те права диспензувати в інших подібних чи може нераз і пильніших випадках, то подружнє законодавство було б дуже недосконале, бо не предвиджувало б і не залобігало б численним випадкам наглячої конечності, які приносить саме життя. (Пор. CARELLO, *op. cit.*, стр. 275-278. Цього знову про нове подружнє законодавство ніяк не можна сказати, бо, як ми бачили вище, у випадках, у яких йдеться про спасення душ чи велике добро вірних, законодавець жертвuje всім, що тільки має й може.

Для докладнішого визначення цієї загальної обставини, описаної словами “*коли вже все до весілля приготоване*” служать два суттєві застереження, з яких першим є: “*вінчання без загрози правдоподібної великої шкоди неможливо відложить.*” Шкода ( зло) може бути фізична (матеріальна), або моральна. Прикладом великої шкоди при заключуванні подружжя: знеславлення женихів (через відсунення шлюбу люди підозрівають щось найгіршого), неповздежність у женихів, згіршення, колотнечі поміж нареченими, чи членами їх родин з причини відсунення вінчання, матеріальна шкода, понесена на приготування до весілля і т.п. До важного уділення диспензи не вимагається, щоб загроза шкоди була певною або, щоб шкода відноситься вже настунила, ця загроза (небезпека) мусить бути *правдоподібною*, значить, після загального людського осуду вона наступить, коли їй не залобіжить диспензою. Не має також значення, хто понесе шкоду, женихи, їх родини чи ширша спільнота.

Другим суттєвим застереженням, від якого залежить важність диспензи, є *неможливість досягнення Апостольської Столиці, патріярха, або вивінуваного в потрібні повновласті римського легата.* Ця недосяжність Апостольської Столиці, чи інших церковних зверхників є, згідно з виясненням Кодифікаційної Комісії, тоді, коли залишається тільки телеграфічне або телефонічне порозуміння, як невластиве й необов'язуюче. (Кан. 34, § 2). В цьому виразному застереженні заходить різниця поміж цим і 33 каноном, який про недосяжність Апостольської Столиці (патріярха чи легата) нічого не згадує.

Самозрозуміло, що важність диспензи залежна й тут від заховання згаданих у кан. 33 двох клязвуль: усунення згіршення й зложение приписаних запорук при перепонах нерівного богоочитання й мішаного віровизнання.

7. Цими самими повновластями, що й місцеві єпархи, тішаться в тих самих обставинах і всі душпастирі, про які згадує кан. 34, § 1, цебто

парохи, їх сотрудники, священики, що вінчають за нормою кан. 89, ч. 2 і сповідники, однак з цих повновластей можуть вони важно й дозволено користати тільки при заіснуванні двох умовин: а) коли йдеться про випадки, що є тайні по своїй природі чи факті (на ділі) і б) коли не можна удастися за диспензою до місцевого ієрарха, чи пак таке звернення містило б у собі небезпеку нарушення таємниці. Бракує хоч би одної з тих двох умовин, так уділена диспенза є неважна, а з нею й неважне заключене подружжя. Тому перед уділенням диспензи парохи й душпастири мусять докладно провірити, чи існують правом приписані умовини.

*Тайний випадок* (*casus occultus*), про який говориться в § 3 нашого канона, є тоді, коли якийсь факт зі заміреного подружжя (перепона, або обставина, що обосновує перепону) є тайним зі своєї природи (нпр. перепона злочину), або по своїй природі публічним, однак на ділі, в данім фактичнім випадку, тайним, так що існує второпнє припущення, що він ніколи не буде розголошеним і знаним ширшої публічності (нпр. тайне духовне споріднення; пор. кан. 27). В такім тайнім випадку, коли дійсно існує *casus perplexus* і до місцевого ієрарха не можна звернутись письменно, парох уділяє диспензи для зовнішнього судища, коли даний випадок по своїй природі є публічним і тайним лише на ділі, і для внутрішнього несакраментального судища (поза сповіддю), коли даний випадок є по своїй природі тайним. Сповідник диспензує в таких наглих випадках тільки від перепон, що є по своїй природі тайними, бо його судовласть, згідно з кан. 34, § 1, є обмежена тільки на Тайну Сповіді.

А що ж мають зробити парохи й душпастири, коли заходить наглячий випадок, а існуюча перепона є публічною? В такім випадку парох мусить шлюб відсунути, доки не прийде диспенза від місцевого ієрарха, хоча б це було причиною неприємностей, понесення матеріальної шкоди або згіршення. Бо при заіснуванні публічного випадку чи перепони більшим згіршенням було б уділення церковного вінчання, ніж його відмова. (Пор. Кнеснт, *op. cit.*, стр. 233).

При кожнім тайнім випадку парох чи інший душпастир мусить упевнитись, чи він може з ним удастися по потрібну диспензу до місцевого ієрарха без нарушення таємниці, чи ні. Під таємницею (*secretum*) треба розуміти не тільки всі факти зі сповіді, але всяку урядову чи станову таємницю. Що поручено парохові, як парохові, це підпадає під урядову таємницю, що в довірю сказано душпастиреві, як душпастиреві, це підпадає під станову таємницю. Небезпека нарушення таємниці може бути фізична, або моральна. Ця небезпека може існувати навіть супроти власного ієрарха, напр. у випадку, як дана особа є споріднена з єпископом. Тому випадок досягнення ієрарха, але з небезпекою нарушення таємниці, право зрівнює з випадком недосягнення ієрарха, щоб у той спосіб захоронити добре ім'я чи опінію сторін. (Тієвс, *op. cit.*, 1, стр. 179 і сл.)

*Б. 8. Конвалідація неважного подружжя в наглих випадках.* Цю саму повновласті місцевих ієрархів право розтягає і на випадки, коли заходить

нагла потреба конвалідації (уваження) неважного подружжя, а його відсунення до часу, коли прийде потрібна диспенза від Апостольської Столиці, патріярха чи папського легата принесло б подругам велику шкоду. Небезпека правдоподібної великої шкоди може бути для позірного подружжя звичайно більша, ніж для кожного іншого подружжя. Бо позірні подруги знаходяться в сталій небезпеці тяжкого гріха, наражені на знеславлення, а само подружжя може в таких хвилинах розбитись, на чому може потерпіти добро дітей. Тому на такі випадки місцеві ієрархи, не маючи можності звернутись до Апостольської Столиці, чи інших компетентних зверхників мусять мати такі ж самі широкі повновласті. Головно дуже часто заходить при конвалідації неважних подруж потріба розрішення від заховання шлюбної форми, тому цю повновласті, проти мильної інтерпретації багатьох латинських каноністів відносно СІС кан. 1045, виразно підчеркується в § 4 нашого канона.

Конвалідація неважного подружжя відбувається по нормам канонів 122-126.

Парохи й інші душпастирі тішаться при конвалідації подруж цими самими повновластями, що й ієрархи, але тільки в тайних випадках, коли не можна звернутись до місцевого ієрарха, або коли б таке звернення рівнялось нарушенні повіrenoї таємниці.

В канонах 33-35 не дається місцевим ієрархам, а тим самим і парохам, повновластей для: а) *сановання подруж у корені* (*sanatio in radice*), що є зарезервоване Апостольській Столиці. Заходила б потреба сановання подружжя в корені в небезпеці смерти чи в іншому наглому випадку, так парохи мусять мати на це окрему делеговану повновласті. Місцеві ієрархи дістають її звичайно враз з іншими п'ятилітніми повновластями; б) *Павлового привілею* і в) *роз'язання подружжя* в користь привілею віри. Ці два останні випадки рішає Конгр. Св. Уряду по закінченні інформаційного процесу.



## БОРОТЬБА УКРАЇНСЬКОЇ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ ПРОТИ КОМУНІЗМУ

(*M. Chomiak—LUSTA ECCLESIAE CATHOLICAE  
IN UCRAINA CONTRA COMMUNISMUM*)

(Продовження)

### *Повне відокремлення.*

Не помогла теж нічого більшевикам їхня випробувана тактика перервати зв'язок між ієрархією та духовенством і вірними. І так напр. по приході більшевиків до Львова 22 вересня 1939 р., Митрополит Кир Андрей не мав змоги друкувати *Львівські Архієпархіальні Відомості*, бо всі друкарні знаціоналізовано. Тому то *ЛАЕП. Відомості* за вересень, жовтень, листопад і грудень 1939 р. відбивані були на цикльостилі по 200 примірників. З тієї причини Митрополит просив священиків, до яких дійде число *ЛАЕП. Відомостей* переписати його для своєї парохії, а по змозі й для кількох сусідних. Колії послань просив Митрополит передавати й таким особам, які погодились читати людям голосно по хатах. Коли ж опісля більшевики сконфіскували навіть цикльостиль, *Л. АЕП. Відомостей* за 1940 і 1941 рр. не відбивано вже на цикльостилі, тільки зберігano в рукописах, прочитувано на сесіях священиків і тим способом проголошувано їх. Щойно по втечі більшевиків зі Львова оголошено друком *Львівські Архієпархіальні Відомості* за вересень-грудень 1939 р. і частинно за 1940 р. як додаток до *Л. АЕП. Відомостей* за 1942 р., з яких деякі документи і використано в цій статті повнотою, з деяких подано тільки зміст. Іхне повне оголошення вимагає окремої публікації, яка повинна появитись друком як найшвидше вже хочби тільки з такої нагоди як прогомонілі без звучно шості роковини смерти Митрополита Кир Андрея, не згадуючи вже про важливe значення документарного матеріалу для висвітлення подій і боротьби в Україні.

І як не допомогло нічого більшевикам повне припинення взаємин між Митрополитом Кир Андреєм та ієрархами з одного боку, духовенством і вірними з другого боку, не поможет їм теж нічого також сама акція тепер у Чехословаччині, зокрема на Пряшівщині, в Польщі, Румунії чи раніше в Югославії і Мадярщині. Потерпівши спершу повну програну із своєю протирелігійною акцією, ширенням безбожництва та переслідуванням духовенства на південно-західних українських землях, Москва вернулась до давно випробованої акції, себто до “патронування” московському православ'ю. Так само розвивається акція і в Чехословаччині. І тут останні події проти Католицької Церкви мають на меті довести як найшвидше до

повної її ліквідації, щоб опісля “всі слов’яни були з’єднані в одній святій Православній Церкві під проводом московського патріярха” згідно з заявою —як пише український тижневик “Християнський Голос” з 15 травня 1949 р. ч. 19. Р. I.— православного архієпископа Елевферія у Празі, складеною на початку 1947 р. по його приїзді з Москви. Зновуж весною того самого року<sup>(8)</sup> деякі руські православні священики в листах до своїх знайомих греко-католиків завзвивали їх перейти заздалегідь на православ’я, яке вже незадовго буде одинокою признакою вірою всіх слов’ян і “незадовіг побачите, яке сильне православ’я від Хебу аж по Михайлівці, а від Ашу аж до Сніну” (себто від західних аж до східних границь Чехословаччини). Отже ясно й отверто. Навіть чехи і словаки мають,—при допомозі московського православ’я,—розплистись у московському морю ставши складовою частиною “сов’єтської нації.”

### *Знаменна поява і заява.*

І як події проти Католицької Церкви в Чехословаччині попередила знаменна поява у Празі висланника Москви архієпископа Елевферія та ще знаменніша його заява, таксамо Москва зааранжуvalа передісторію з ліквідацією Української Католицької Церкви в Україні. Отже вже при кінці 1940 р. вислала Москва на Волинь архієпископа Николая (Ярушевича) з титулом екзарха Західної України і Зах. Білоруси з метою підпорядкувати собі тих православних ієрархів, які до того часу залежали від митроп. Діонізія у Варшаві. І дійсно йому підпорядкувались православні ієрархи за винятком Владики Олександра з Пінська. Опісля відбувся в Москві собор архієреїв з участю православних єпископів з Волині (не всіх) і між іншими і Владики Олексія з Кременяця. Західно-українські і білоруські землі поділено на 8 окремих єпархій, обсадивши північні москалями (екзарх Николай, архієпископи: Теофан і Симон, єпископ Венямин (білорус), а на Волині залишено дубенсько-горохівську єпархію українцеві Владиці Полікарпові, кременецько-рівенську теж українцеві архієпископові Олексієві; за те для львівсько-станиславівської єпархії висвячено Пантелеймона (Рудика), відомого москофіла з Брідщини, який раніше був православним священиком у Львові. Буковину й Басарабію “ущасливлено” єпископом Дамаскином, який раніше був архимандритом на Волині. В Пінську й далі залишився Владика Олександер (москаль), але його катедру передано єпископові Веняминові за відмову Владики Олександра підпорядкуватись московському патріярхові. *Мету нової політики Москви на західно-українських землях з’ясував як неможна краще й авторитетніше сам екзарх Николай своєю великою знаменною заявою, складеною у православній цркві*

---

(8) Гл. Християнський Голос, український католицький тижневик, Мюнхен, 15 травня 1949 р., ч. 19, Р. I., стаття п. з. “Наступ на Українську Церкву на Пряшівщині.”

у Львові (при вул. Францішканській) під час свята Богоявлення (Водохресті) 19 січня 1941 р. Отже екзарх, подякувавши Богові за довершене совєтською владою “возсоединения западних земель з Росією,” візвав несподівано своїх слухачів до молитов і до праці над “возсоединением греко-католиків з Русскою Православною Церквою.”

Нема двох думок, що якби не прийшло в половині 1941 р. до німецько-большевицької війни, ми були б свідками цього “добровільного з’єднення” з Русскою Православною Церквою далеко раніше ніж це перевели згодом большевики на т. зв. “соборі” у Львові у днях 8, 9 і 10 березня 1946 р. Як відомо—це “добровільне з’єднення” довершено без ієрархії Української Католицької Церкви, яку большевики виарештували з Митрополитом Кир Йосифом (Сліпим) ще в 1945 р. саме за їхню рішучу й однодушну віброву погодитись на “возсоединение” на вимогу й під диктат Москви. Митрополит з Владиками вибрали радше переслідування і шлях мучеників, а не покорились безбожній Москві, яка виключно з політичних мотивів стала патронувати православ’ю на західно-українських землях, і то якраз у тому часі, коли—як це пише Церква і Нарід у числі 3-4, за червень і липень 1949 р.—московська Патріярхія мала тоді ледви 4-ох єпископів, уже разом з митроп. Сергієм, замісником патріярха.

#### “Місія” ректора Биченка.

Приблизно в тому самому часі, коли екзарх Николай заповів “возсоединение,” большевицький уряд доручив другому з черги ректорові українського університету ім. І. Франка у Львові Биченкові (першим ректором по приході большевиків до Львова був призначений Марченко, але його незадовго розстріляли большевики за “тісні взаємини” з українськими націоналістами), приготувати для нього основний реферат про шкідливу діяльність Української Католицької Церкви для українського народу. І дійсно ректор Биченко зладив таку записку для уряду, але як щирій український патріот з’ясував все те Митрополитові Кир Андрееві так, що Владика знав з першої руки про всі заходи большевиків щодо невідхильної і недалекої, повної ліквідації Української Католицької Церкви. При тій нагоді слід згадати, що під час втечі большевиків зі Львова ректорові Биченкові пощастило залишитись перед його вивозом большевиками. По приході німців наш учений швидко зорієнтувався у правдивій політиці німців супроти України і перебрався до Києва, де його згодом німці розстріляли під час винищування української інтелігенції.

#### Історичний документ.

Ще характеристичніше світло на мотиви повної ліквідації Української Католицької Церкви большевиками кидас лист архієпископа Олексія з 1

серпня 1941 р. до одного з православних Владик у Генеральній Губернії<sup>(9)</sup> в якому писав між іншим осьщо:

“...мене спершу залишили тільки при Крем'янецьчині, з титулом Галицького і Тернопільського (очевидно єпископа—прим. автора) з наказом навертати уніятів на православ'є. Але тоді я написав митроп. Сергієві, що однорічне володіння большевиків викликало таку ненависть до Москви, що над православною місією в Галичині треба надовго поставити хрест. Тому то висвячено на львівського єпископа архим. Пантелеймона, а мене залишено рівенсько-крем'янецьким єпископом...”

Отже лист архієпископа Олексія має історичний характер. Він же по приході німців в Україну очолив Автономну Православну Церкву в Україні, що признавала й далі свою залежність від московської Патріярхії, хоча ще в 1929 р. написав працю п. з. “Непрошені радетели іли около Автокефалії Православної Церкви въ Польще” ось що:

“Російська Церква від двох десятиліть перебуває в неволі безбожної влади большевиків.” Далі подає таку вдачу характеристику замісника патріяршого престола: “Митроп. Сергій відпав від спасенної церковної єдності і зв'язався з ворогами Христа і св. Церкви—“гнусними” богохульниками комуністами, котрі проповідують непримирну ненависть до Христової віри й Церкви, нищать Божі храми, кидають в темницю й на заслання Божих архієреїв.”

Чиж не треба бути вдячним Владиці Олексієві й за його листа й за книжку з такою вірною характеристикою й большевицької політики й митроп. Сергія, якому 10 років пізніше не тільки що підпорядкувався, але й ще тримався Москви тоді, коли вже не мусів цього робити “страха ради”?!

#### *Доля народів у Божих руках.*

Чи зрозуміють нарешті народи світа правдиву загрозу, яка їх жде від Москви? Важко сказати. Покищо Москва “ликує.” Не стало в живих Кир Андрея, вдалось їм “зломати” кард. Міндсенті. Та проте правдиві Князі Церкви, як ось архієпископ Йосиф Беран, йдуть радше слідами нових мучеників, правдивих ісповідників за віру Христову: Митрополитів Української Католицької Церкви—Кир Андрея, Кир Йосифа та інших Князів нашої Церкви і сотень розстріляних або замучених українських священиків, незгадуючи вже про сотні тисяч замучених вірних, по насильному накиненні їм “православ'я,” в березні 1946 р. Та заки Москва довершила “насильного” воз’єднання” Української Католицької Церкви з Русською Православною Церквою в 1946 р., большевики втікаючи поспішно перед німцями в 1941 р. вимордували серед страшних знущань у трьох західно-українських єпархіях понад 40 священиків українців разом із сотнями тисяч безборонних в’язнів, яких НКВД. помасакрувало в усіх в’язницях на цілому просторі безсталаної України. Деякі в’язниці, переповнені пома-

(9) Так називали німці окуповану, обкроєну Польщу разом з частиною західно-українських земель (Холмщина з Підляшам, Лемківщина з Післянням і Галичиною).

сакрованими трупами українського населення, більшевики облили нафтою і підпалювали, як напр. Бригідки у Львові, в інших містах, як ось у Харкові підпалювали в'язниці з живими в'язнями. Тоді теж згинули мученичою смертю і два професори Богословської Академії у Львові, а саме: о. др. А. Іщак і о. др. М. Конрад; останій згинув на дорозі до хворого із Найсвятішими Таїнами в селі Страдче к. Янова, недалеко Львова.

Тоді теж ледви чудом урятувався Митрополит із своїм окруженнем.

“Кілька днів після вибуху німецько-більшевицької війни НКВД,—як пише сам Митрополит Кир Андрей,—перевело основну ревізію в Капітулі (на горі св. Юра), опісля вивело всіх мешканців капітульних будинків, уставило їх на подвір'ю між архікатедральною церквою (св. Юра) і палацовою під стінами, щоб відвести всіх до в'язниці при вул. Лонцького (де між іншим відбулась одна з найжахливіших масакр у Львові), але з невідомої причини цього наказу не виконано.”

А багатьом українським священикам пощастило оминути мук “за Христа” тільки тому, що їх НКВД вивезло до різних концентраційних таборів примусової праці раніше ніж почалась німецько-більшевицька війна 22 червня 1941 р.

Чотири роки пізніше, 1 листопада 1944 р. Митрополит Кир Андрея не стало в живих. Однаке добре поінформовані особи впевняють, що смерть Митрополита “приспішила” теж саме більшевицька медсестра, яка в 1947 р. з’явилася нагаю і несподівано біля важко пораненого більшевиками Владики Карпатської України Ромжі в мукачівській лікарні, і день пізніше не стало в живих і цього мужнього єпископа, мученика за Христа. Всі ці неповинні жертви релігійного переслідування Української Католицької Церкви під проводом її незломної ієрархії, замкненої із сотнями вірних священиків та сотнями тисяч вірних у різних концентраційних таборах СССР, є ще одним пророчистим доказом незмінної політики Москви супроти України. Москва, без огляду на свій політичний устрій, змагала ввесь час у ході століть і змагає нині до повної асиміляції української нації з москалями. Тому первім ділом підкорила собі Українську Православну Церкву, опісля зліквідувала Українську Католицьку Церкву на Правобережжі в XVIII в., згодом на Холмщині в XIX в. з тим, що в 1946 р. повторила з такою самою послідовністю й ліквідацію тієї Церкви на південно-західних українських землях.

І нині Москва радіє з довершеної ліквідації Української Католицької Церкви, але забуває, що:

“Доля народів у Божих руках. Бог зможе з терпінням бідного народу випровадити тривале добро для нього, славу та перемогу для Святої Вселенської Церкви”...

—писав Митрополит у своєму посланні з 2 серпня 1938 р. з голосним протестом проти нищення польською владою православних храмів на Холмщині з Підляшшям і проти релігійного переслідування українців на північно-західних землях. І як національно-релігійне переслідування укра-

їнського народу Польщею приспішило її кінець в 1939 р., так само і нечуване національно-релігійне переслідування московськими большевиками України, а тепер уже й інших націй: чехів і словаків та українців у Пряшівщині приспішить і їхній упадок. Кров міліонів неповинно розстріляних, закатованих, заморених голодом чи непосильною працею по всіх концентраційних таборах на просторах цілого СССР як і нових мучеників за віру Христову під проводом невгнутих Князів Церкви приспішить упадок московсько-большевицької імперії, як також і жорстоке переслідування християн припечатало своєчасно упадок римської імперії.



## ВИБРАНІ ПИТАННЯ

### ANALECTA

о. Роман Хомяк, Ч.Н.І.

## ПРИЧИННИ УНІЇ ТА РОЛЯ ЇЇ ПЕРШИХ ПОДВИЖНИКІВ

(З приводу появи *Великої Історії України*, вид. п. Ів. Тиктора, Львів—1948—Вінніпег, стр. XXIV-968).

(*Romanus Chomiak, C.Ss.R.—De causis Unionis in Berest Lytowskyj conclusæ eiusque primis promotoribus, occasione data secundæ editionis Magnae Historiae Ucrainæ ab Ioanne Tyktor factæ, Winnipeg, Manitoba, 1948*).

(Продовження)

3. Чому українські єпископи старалися злучити нашу нез'єднену Церкву з Католицькою Церквою?

ВІУ вид. п. Тиктора відносно цього питання пише так: “Але тепер, коли православні єрархи почули себе особисто ображені й покривдені царгородським патріярхатом, витворилася атмосфера, пригожа для унії. Очевидно, тільки в верхах духовної єрархії, що рішила ділати потайки знаючи, що громадянство на унію не піде” (<sup>27</sup>).

Заглянемо й тут до історичних джерел, щоб знати як вони відповідають на це питання: є факт, що патріярх Єремія II, дня 16 серпня, 1589 р., на синоді в Бересті назначив луцького єпископа К. Терлецького своїм екзархом, надаючи йому гідність, якої досі не мав жaden український єпископ (<sup>28</sup>). Невже ж за це К. Терлецький чув себе особисто ображеним і покривденим царгородським патріярхатом? За цю гідність він міг бути тільки вдячний патріярхові. Якщо отже К. Терлецький, патріярший екзарх, став одним з найревніших промоторів Унії (<sup>29</sup>), то це не тому, що був ображений па-

(27) ВІУ вид. п. Ів. Тиктора, стр. 446, підчеркнення наше (прим. автора).

(28) HARASIEWICZ, o.c., р. 122.—GUEPIN, o.c., т. 1., р. CXXXI.—A. З. Р. т. IV, ч. 21; A. Ю. З. Р. ч. 1, т. 1, Київъ, 1859, стр. 252-3; Булгаковъ Макарій, *Історія Русской Церкви*, т. I-XII, С-Петербург., 1868-83, т. IX, стр. 488 і наступні, цит. Ліковський, стр. 75.

(29) Булгаковъ, цит. твір, т. X, стр. 411-12, і Віленскій Архивъ Сборний, т. 1, ч. 70, 76, цит. Ліковський, стр. 215.

тріярхом, але тому, що того вимагало добро української Церкви й народу. Є також факт, що київський митрополит М. Рагоза, для якого назначення патріярхом екзарха в київській митрополії було незаслуженим полічником і пониженням<sup>(30)</sup>, писав однак, що не він, а єпископи стараються запровадити Унію в Церкві<sup>(31)</sup>.

Українські єпископи, приступаючи до Унії, з Берестя 12 червня, 1595 р., писали до папи Клиmenta VIII: “Тому, що патріярхи східної Церкви, що їм досі підлягали, не стараються привернути церковної згоди й єдності, о котру кожного дня в Літургіях Г. Бога благають, котрої вимагає добро Церкви, їх власних душ і овець Христового стада, повіреного їм Богом, не хочуть далі обтяжувати своєї совісти та причинятись до загибелі такких душ, за ласкою Божою та згодою свого монарха Жигмонта III, самі приступають до Унії, заключеної на Фльорентійському Соборі, в котрій вже жили їх предки, коли св. Отець і його наслідники задержать і потвердять в цілості уділення св. Тайн, обряди і церемонії східної Церкви так, як у часі приступлення до Унії їх уживали”<sup>(32)</sup>.

Отже українські єпископи злучилися з католицькою Церквою не з особистих спонук, не тому, що “почули себе особисто ображені й покривдені царгородським патріярхатом,” як це твердить ВІУ п. Тиктора, але з високо ідейних спонук, іменно тому, як вони самі кажуть, що того вимагало “добро Церкви, їх власних душ і овець Христового стада, повіреного їм Богом”; тому, що не хотіли “далі обтяжувати своєї совісти та причинятись до загибелі такких душ”!

Через визнання правд віри, що їх подає Католицька Церква, та через збереження східного обряду хотіли українські єпископи зблизити Україну до Риму, осередку християнської культури й помогти їй в цей спосіб стати самостійною й незалежною від Москви та від Варшави. Так поступаючи, українські єпископи були добрими пастирями, великими добродіями, та дійсними патріотами України, а не “зрадниками віри й народу” як це подає ВІУ вид. п. Тиктора; вони тільки повернули до тієї єдності віри й Церкви, “в якій вже жили їх предки” в часі фльорентійської унії, та від початку прийняття християнства в Україні<sup>(33)</sup>.

Ради цих високоідейних причин Унії помер мученичою смертю св. Йосафат Кунцевич, полоцький архієпископ, якого почитає увесь християнський католицький світ, та погинуло тисячі других священиків-монахів, і вірних

(30) Булгаковъ, цит. твір, т. IX, стр. 490, цит. Ліковський, стр. 75-6.

(31) А. З. Р., т. IV, ч. 57, 69, цит. Ліковський, стр. 100, 107-8.

(32) HARASIEWICZ, o.c., pp. 193-5.—GUEPIN, o.c., t. 1, p. CXXXIX.—А. З. Р., т. IV, ч. 68, цит. Ліковський, стр. 103-4, підчеркнення наше (прим. автора).

(33) HARASIEWICZ, o.c., pp. 5-6.—GUEPIN, o.c., t. 1, pp. XLIII-V.—Проф. д-р М. ЧУВАТИЙ, Українська Католицька Церква (Відбитка з Загальної Української Енциклопедії—з найконечнішими доповненнями) Регенсбург, 1946, стр. 5.

в часах Хмельниччини, її панування російських царів: Алексія Михайловича<sup>(34)</sup>, Петра Великого, Катерини II, Миколи I, Александра II і III, хоч про них мовчить ВІУ вид. п. Тиктора, а які прославили Україну, бо проліли свою кров, та віддали все, що мали найдорожчого, себто своє життя, за єдність Церкви.

Це потверджує православний історик, проф. д-р Дмитро Дорошенко, коли пише: “З боку уніятів визначився своїми писаннями в обороні унії Іпатій Потій. Взагалі й серед українців, які перейшли на унію, не бракувало людей високо ідейних, які бачили в церковній унії з Римом не тільки спосіб відродити українську Церкву, але й піддержати саму українську народність через тісний зв’язок із культурним Заходом. Знайшлися й мученики за справу унії, як ось полоцький архієпископ Йосафат Кунцевич, забитий 1623 р. православними міщанами в Вітебську”<sup>(35)</sup>.

Той сам історик також пише: “Остаточним результатом Берестейської церковної Унії 1596 року, який виявився аж сто років пізніше, було те, що вона утвердила лиш на західно-українських землях, головно в Галичині. Тут вона протягом XVIII століття зреформувала церковне життя, піднесла освітній рівень духовенства, прийняла консервативний характер і в свою чергу зробилася головним забороном української народності проти полонізації. Це вона властиво й врятувала Галичину від національної смерті. Вона встигла зробитись батьківською вірою, і народ кріпко до неї привязався... З кругів греко-католицького духовенства вийшло національне відродження галицької України, і сама Греко-Католицька (уніята) Церква стала тут за останні часи справжньою національною церковою західно-українського племені”<sup>(36)</sup>. А трохи нижче проф. Д. Дорошенко продовжує: “Однак ті, хто сподівався, що церковна унія улекшить латинізацію й полонізацію українського населення, мусіли завестися в своїх надіях. Посидана з Римом, Українська Греко-Католицька Церква, як уже нами згадано вище, зреорганізувалася, скріпилася, пустила глибокі коріння в народній масі і стала її національною церквою. Позбувшись колишніх “революційних” методів, вона стала чинником консервативним, і з тією хвилиною, як каже Липинський, коли вона стала вірою консервативною, на цій території, де вона утвердилась, вона придбала національну відпорність і виявила національну творчість, більшу, ніж на цій самій території виявляла церква православна”<sup>(37)</sup>.

А як ВІУ вид. п. Тиктора оцінює Унію? Там читаємо: “Бож не сама православна церква була загрожена унією. Загроза поступенної польоні-

(34) PRASZKO J., *De Ecclesia Ruthena Catholica sede metropolitana vacante 1655-1665*, Romæ, 1944, p. 41 sq.

(35) Проф. Дм. ДОРОШЕНКО, *Історія України*, Краків—1942—Львів, стр. 108.

(36) Дмитро ДОРОШЕНКО, *Православна Церква в минулому й сучасному житті українського народу*, Берлін, 1940, стр. 33.

(37) Тамже, стр. 40.

запій нависла рівночасно й над українською нацією. Тому й недиво, що хто ставав до оборони православної церкви, був рівночасно оборонцем української національності перед загладою. Так ставили питання сучасники, так на нього слід дивитися й сьогодні”<sup>(38)</sup>. Тим чином ВІУ вид. п. Тиктора, всупереч історичній дійсності та поважним українським історикам, не признає Унії тих українських спонук і мотивів, з яких вона повстала!

#### 4. Чи український народ хотів злучитися з католицькою Церквою?

На це питання так відповідає ВІУ вид. п. Тиктора: “Але тепер, коли православні єархи почули себе особисто ображені й покривжені царгородським патріярхатом, витворилася атмосфера, пригожа для унії. Очевидно, тільки в верхах духовної єархії, що рішила ділати потайки знаючи, що громадянство на унію не піде”<sup>(39)</sup>.

В історичних джерелах читаемо дешо інакше: Ставропигійське братство у Львові, в 1592 р. пише до патріярха Єремії II так: “...а всі люди одноголосно говорять: наколи не наступить лад в Церкві, розійдемо ся, вкінці піддамо ся під римський покров і будемо жити в незаколоченім супоку!” А в листі з 7. IX. 1592 р. те саме братство знову пише до того самого патріярха: “Наша православна Церков є повна всяких блудів і наприд побоюється, чи не грозить її цілковита загибель. Богато рішило піддати ся римському папі і жити під єго властию, заховуючи без перепони щлий свій обряд грецької віри”<sup>(40)</sup>.

Дня 28 січня, 1595 р. відбувся у Львові синод, скликаний Гедеоном Балабаном. На цьому синоді було світське духовенство, 40 архимандритів й ігуменів з різних воєвідств, земель і повітів України й Білорусі—з Києва, з Волині, зо Слуцька, Супрасля і Ратна, з Берестя, Перемишля і з галицької дієцезії, між ними деякі й визначні фігури, як печерський архимандрит Никифор Тур, далі намісник перемиської капітули й інші—і всі вони заявили в синодальнім акті, що “прикладом верховніших пастирів наших всеї Руси йдути”, признають за єдину Церкву римську й під утратою спасення прирікають не відступати святіших первопрестольників римських, а митрополита й єпископа просять, щоб “тое спасеное діло єдности съ престоломъ римськимъ безъ отвлохи кончили.” На всіх же з-поміж себе, хто б від тої ухвали відступив, кидають соборну клятву”<sup>(41)</sup>.

В 1598 р. понад тридцять визначних панів і шляхтичів, здебільша з Волині, налисали до короля і сенату письмо, в якому висказують “своє велике признання для духовних, що потрудилися для справи церковної Унії, і протестують проти тих, що в союзі з різновірцями виступають проти Унії.” Між підписаними зустрічаємо представників таких старих українських родин, як: Станіслав Радивил, Юрій Чорторийський, Михайло

(38) ВІУ вид. п. Ів. Тиктора, стр. 582.

(39) Тамже, стр. 446, підчеркнення наше (прим. автора).

(40) А. З. Р., т. IV, ч. 33, цит. Ліковський, стр. 82.

(41) А. З. Р., т. IV, ч. 58, цит. Ліковський, стр. 100; Шлях, 5 березня, 1950, ч. 10.

Мишка, волинський каштелян, Авраам Мишка, овруцький староста, Сасин Русинович-Берестецький, Зах. Єловицький, І. Волинець-Чернецький, Хома Жоравицький, І. Гулевич, О. Воронич, І. Горайн, М. Єлович-Букоємський і багато інших<sup>(42)</sup>.

А в р. 1603 таку заяву поновляють “обивателі Волинського воєводства й інших повітів,” числом уже 58. Між ними є представники і таких українських родів, як Теодор Скумин Тишкевич, новгородський воєвода, Фридрих Тишкевич з Логойська, кн. Гр. Четвертинський, Бенед. Гулевич, Ст. і Філ. Русиновичі, кількох Лепесовецьких і інші “гентес мінорес”<sup>(43)</sup>.

Наведені джерела стверджують, що церковної Унії хотіли не тільки єпископи, але й духовенство, князі, шляхта, міщани й нижчі верстви громадянства, або як львівське братство писало: “всі люди одноголосно говорять: . . . піддамося під римський покров . . .”

Що українське громадянство справді хотіло Унії, також стверджує історія унійних змагань в Україні: в XVIII ст. Унія поширилась на Правобережній Україні, Волині, Галичині<sup>(44)</sup> та Закарпатті<sup>(45)</sup> словом всюди на українських землях, де тільки не сягала кривава рука російських царів! Щойно російські царі, почавши від Алексія Михайловича до нинішнього Сталіна в жорстокий спосіб нищили й нищать ту спасенну єдність українського народу з Католицькою Церквою. Тому твердження ВІУ вид. п. Тиктора, що атмосфера, пригожа для унії витворилася “тільки в верствах духовної епархії,” і “що громадянство на унію не піде” є незгідні з історичною правдою!

##### 5. Як довго вдергалася Фльорентійська Унія в Україні?

На це питання так відповідає ВІУ вид. п. Тиктора: “На фльорентійському соборі в 1439 р. зявився київський митрополит Ісидор, що разом з багатьома грецькими владиками прийняв унію, але ця унія не вийшла поза особу самого митрополита. Спроба перенести її на ґрунт православної церкви не вдалася”<sup>(46)</sup>.

Що ж на те відповідає історія? Проф. д-р М. Чубатий, знаний історик, пише:

“Рівнобіжність інтересів обох сусідів українського народу в справі його релігійного обєднання зазначилася яскраво в часі фльорентійської Унії (1439). Притисканий з усіх сторін Турками Царгород уже в передсмертних судорогах став шукати допомоги на заході—у католицької Європи. Універсальна унія обох Церков стала фактом довершеним на зasadі повної рівноправності обох обрядів. Один з найрухливіших творців фльорентій-

(42) Zosnowski СYPRYAN, *Colloquium Lubelskie*, Lwow, 1680, p. 36, цит. Ліковський, стр. 217; Шлях, 5 березня, 1950, ч. 10.

(43) Zosnowski, o. c., p. 38, цит. Ліковський, стр. 217; Шлях, 5 березня, 1950, ч. 10.

(44) HARASIEWICH, o. c., p. 476.

(45) ЧУБАТИЙ, цит. твір, стр. 17-8.

(46) ВІУ вид. Ів. Тиктора, стр. 445, підчеркнення наше (прим. автора)

ського діла, київський митрополит Ізидор, Грек по національноті, їде у свою митрополію та голосить обєднання з Римом. Український князь Київ Олелько відкриває перед ним брами митрополичого города, так само білоруський князь Юрій Лінгвенович. Також український і білоруський єпископат, а навіть Церква Новгородської республіки признає митр. Ізидора своїм зверхником. Смертельний удар фльорентійському ділу завдає щойно московський князь Василь Василевич, що стояв у порозумінні з урядом В. літovського князіства, себто з римокатолицьким віленським єпископом Матвієм та королем Казимиrom Ягайловичем. Московський князь каже Ізидора увязнити, а католицьке правління Литви, у якому першу ролю відгравав саме той римо-католицький єпископ (при чому і польському кардиналові Збігневу Олесніцькому ця справа не була зовсім чужою) каже митрополита Ізидора формально позбавити митрополичого престола і юрисдикцію над київською митрополією віддати в руки московського схизматика Йони. В той спосіб Фльорентійську Унію скасували на українських землях самі католики: "W Polsce chciano unji kościołnej na Rusi", — пише Ан. Левіцькі, польський історик Фльорентійської Унії — "ale nie takiej, jaką we Florencji przyszła do skutku, t. j. z jednoscia wiary, ale roznica obrzadku"; — тому, пише даліше: "Zniosł ja dobrowolnie nie kto inny, tylko sam katolicki król, i jak sie zdaje katolicki biskup wilenski." Для тих кругів потрібна була така унія, при якій українська Церква затрачувала би свою церковно-культурну індивідуальність, себто винадовлювалася би. До того самого прямували й Москва, лиш що замість латинського обряду хотіла накинути та вдергати на Україні московське "благочесті" . . .

Взята під концентричний вогонь обох противників, Фльорентійська Унія впала по 60 роках свого існування. Посторонні чинники заколотили тим разом природну розвязку українського церковного питання на Україні шляхом церковного Обеднання з Римом, саме і лиш тому, бо вона станула на становищі збереження церковно національної культури українського народу.

Хоча Фльорентійська Унія не вдержалася, то для нас вона на майбутнє стала зразком, як повинно бути переводжене обєднання незединеної української Церкви з Апостольським Престолом" (47).

Той сам історик стверджує, що "ні Москва, ні Польща в історії не хотіли Унії. Бо Унія як окремішна форма релігійної культури — окремішна обрядом від Поляків і вірою від Москалів — сприяла духовому усамостійненню українського народу, його внутрі консолідувала, віддавала під охорону Апостольського Престола і католицької Європи і внаслідок цього заміжала дорогу і польській і московській експансії на українські землі" (48).

Тим чином фльорентійська унія не тільки "вийшла" поза особу митрополита Ісидора, але перетривала в Україні до 1501 р. і впала щойно під

(47) Проф. М. ЧУБАТИЙ, Суспільно-Національна Роля Унії в житті українського народу, Львів, 1934, стр. 22-4.

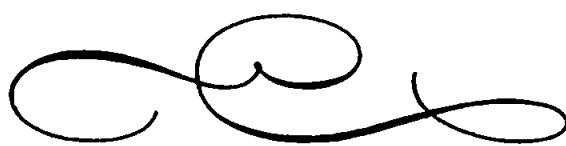
(48) Там же, стр. 22.

напором польським і московським, знаних ворогів українського народу. Вона одначе полишила по собі остаточне відділення московської Церкви від українсько-білоруської митрополії.

#### 6. Чи це справедлива оцінка?

Доки М. Смотрицький поборював Унію, то ВІУ вид. п. Тиктора за Кулішем зве його “одною з найзамітніших постатей нашої історії”<sup>(49)</sup>. Коли ж М. Смотрицький вибрався на Схід, добре пізнав нез’єдинену Церкву в самім джерелі, Єрусалимі, Царгороді й горі Атосі, та повернувшись в Україну, з переконання перейшов до католицької Церкви, хоч нез’єдинені на соборі в Київі 1628 р. дуже просили його, щоб остав при їхній Церкві, і навіть жертвували йому<sup>(50)</sup> “кожного року з багатьох місць, від певних і поважних . . . осіб по три тисячі готового гроша” і обіцяли “удержання для приділених йому духовних і сylvітських осіб в печерській Лаврі,” чого він не прийняв тому, що “не хотів погубити себе проклятою схизмою, поширюючи еретицькі блуди,” то ВІУ вид. п. Тиктора пише про нього, що він “отцувався матері нещасної і став їй за сором і ганьбу”<sup>(51)</sup>.

**Заключення:** Наведені історичні джерела стверджують, що ВІУ вид. п. Тиктора необ’єктивно і незгідно з історичною дійсністю трактує справу Унії та несправедливо випадає проти Української Католицької Церкви, чим ображає найсвятіші почування українців католиків.




---

(49) ВІУ вид. п. Ів. Тиктора, стор. 583.

(50) *Exaetesis abo Expostulatia t. j. Rozprawa miedzy Apologią i Antidotem o ostanek bledow, herezy i klamstw Zyzanijszych, Philaletoowych, Orthologowych y Klerykowych, we Lwowie, 1629*, цит. Ліковський, стр. 306.

(51) ВІУ вид. п. Ів. Тиктора, стр. 583.

## РЕЦЕНЗІЇ

### RECENSIONES

ВОЙНАР МЕЛЕТІЙ ЧСВВ.: *Василіяни в уркайськім народі*.—“Слово Доброго Пастиря,” Видавництво ОО. Василіян, Нью Йорк, Р. І ч. 7-8, Липень-серпень, 1951, ст. 80.

**КНИЖКА** принадна своїм зверхнім виглядом: на обгортці Св. Василій—стилева робота С. Гординського, а поміж текстом, в середині, порозсівані знімки з василіянського альбому. Автор, почавши від поняття про манашій стан, веде нас від колиски василіянства аж до наших днів. Книжечка являється згущенням великої праці про Василіянський Чин і багато нового досі непублікованого матеріалу приносить. Сподіємося, що наш загал з повним вдовіллям прийме цю історичну працю. Тільки тут при нагідно варто звернути увагу на деякі недотягнення: і так, напр., на 71 стр., де говориться про виховників молодих василіян, між магістрами конечно згадати й о. Миколу Лиску, що вчив манашої грамоти не одне покоління манахів: був же провідником новіціяту між 1908-1911 рр., а потім, по першій світовій війні,— від 1920 до 1928 р. А від 1932 до 1937 р. магістрував на новіціяті тодішньої бразилійської Віце-провінції Вас. Чина. На 76 стр., в розділі “За українською душою,” лучиться Бразилію з Аргентиною. Правильно має бути так: Найшвидше прийшли ОО. Василіяни до Бразилії, а потім, 1902 р. до Канади, а 1909 р. допіру (і то щось на вісім місяців тільки!) приїхав з Бразилії о. Климент Бжуховський до Аргентини, а властива праця ОO. Василіян на аргентинськім терені розпочалася аж при кінці 1934 р. Щодо піонерів у Бразилії, то ним був о. С. Кізма й о. Антоній Мартинюк, бо о. Турковид приїхав до Бразилії як тут уже 16 літ існувала місія. Також було б добре зазначити, що хоч піонери (?) пішово взялися до праці, та й хоч спроби створити ювенат були вже в 20-тих роках нашого століття, однак ювенат заложив аж 1935 р. о. Й. Рога. Про це все докладно можна вивідатися з Ювілейного Альманаху виданого 1946 р. в Прудентополі. Наукова праця, хоч і популярно для народу написана, мусить бути точна. Бо найпримітивніший читач напр., читаючи такі неточності щодо Бразилії,—піонерів тут добре знають і спогадують: факти це свіжі й їх легко можна співіднести,—почне сумніватися і про стійність “невідомих в нас досі документів,” що оповідають про давніші і тяжчі тим робом до співіднесення речі в інших розділах книжечки. Популярні книжечки також вимагають дбалості, бо тут не дается субtelні, але короткі й ясні поняття. Сподіємося, що чергові книжечки “Доброго Пастиря” будуть ще цікавіші та важливіші своїм читачам!

Свген Ковалюк, з Бразилії.

**WILHELM ZIEGLER, *Stimmen aus der Völkerwanderung. Eine Auswahl von Texten aus der lateinischen altchristlichen Literatur*, Regensburg, 1950, стр. 154.**

ВТОР цієї гарної збірки, це професор старо-християнської літератури на університеті в Мюнхені. Він поставив собі за ціль дати в руки сьогоднішньої молоді найкращі тексти церковних письменників, що жили в різних частях римського світу від III-VIII ст. Як знаємо, це були страшні часи, прозвані в історії: вандрівкою народів. Тисячі нових, дотепер неизвестних, народів величими громадами насили удиалися до Римського Ціарства, осідали на постійне, або, зрабувавши багатші міста, пускалися в дальшу вандрівку. Перші ватаги почали переходити границі ціарства в 248 р. Опісля рік-річно появлялися нові народи та займали поодинокі провінції. Не було сили, щоб могла опертися цим наїздникам, що з усіх сторін прямували до Риму. Погани, що це все бачили, скидали всю вину на християн, мовляв Рим упадає відколи перестали приносити жертви поганським богам. Нова релігія не потрапить зберегти ціарства від повної загибелі так, що ввесь світ мусить стати варварським. Найбільше боліло всіх те, що сам Рим став декілька разів жертвою варварських грабувань. Людям, що переживали такі страшні часи, треба було додавати охоти до життя, повчати, загрівати їхні серця до витревалості та вказувати на величні заміри Божого Проридіння, що кермує долею всього світу. Це велике завдання сповняли якраз церковні письменники цих переломових часів. Автор вибрав їх з усіх частин Римського Ціарства, щоб нам наглядніше представити їхні думки та почуття серця. Сьогоднішня людина, що переживає подібні хвилини, може багато навчитись з оцих писань перших віків християнських. І так, напр., автор на першому місці ставить св. Кипріяна (200-258), епископа-мученика Картагіни, що на закиди поган, нібито християнська релігія є причиною упадку Римського Ціарства, відповідав, що всі речі на світі мають початок і мають теж свій кінець. Цього ж вимагає сама природа сотворених речей, щоб старілись та робили місце новим. Не тяжко було св. епископові доказати, що все старілося тому, що римська суспільність в Африці поправді в розкладовій стадії. Старинний світ дійсно старівся, могло його відновити лише християнство. Св. Еронім (347-419) проживаючи в Палестині жалувався, що кожного дня римська кров спливає великими струями між Константинополем і Альпами, що церкви, монастири понищені, що його вітчина зовсім зруйнована. Боронити її нема вже сил, тому, що розпуста, ненависть та інші пороки розкладають римську суспільність. Не вороги, каже він, бють непобідиму римську армію, але домашні пороки. Подібні гадки можемо вичитати в іншого Отця Церкви св. Амвросія (339-397), що проживав у Медіоляні. Він сам каже, що добре знає, що значить вандрівка народів та бачив на власні очі як страшно знищена земля, куди перейшли варвари. Вирятувати від цього може лише чесне та

добре життя. Багато глибше зрозумів проблему цього часу св. Августин (354-430) єпископ Гіппони в Африці. Погани, каже він, нарікають на християн та їхню релігію, немов би вона була одинока причина цих нещасть, що сладають на ціарство. Бажають вони життя свободного від усіх турбот одиноко для того, щоб віддаватися грішним пристрастям. Непокоєть їх війни, напади варвар тому, що не мають такої легкої спроможності, щоб служити своїм пристрастям, як колись. Неправда є рівно ж і те, що Рим мав вічно тривати, каже св. Августин, бо ж самі поети навіть в це не вірили. Одиноке спасіння для Риму, це християнство. Лише правдива віра може обновити поганський світ та скріпити його до того ступня, що він потрапить перенести всі удари недолі та вказати дорогу народам, що поселились на римській території. Рим стане вічним тоді, коли перейметься вповні духом Христа. На руїнах старого поганського Риму Провидіння хоче здвигнути новий, християнський Рим, що має показати дорогу народам, які з такою жадoboю прямують до нього. Подібні гадки помічаємо в ученика св. Августина, Оросія. Він проживав в Еспанії, в IV ст., та написав: "Історія Проти Поган." Бог позволив поганам вдертися до римського ціарства, каже Оросій, тому, що хотів, щоб вони пізнали науку Христа. Читаючи його Історію, бачимо, що він гарно знав свій рідний край Еспанію, як теж добре ставився до варвар, що мешкали там же від якогось часу. Автор "Галлійської Хроніки" трагічними красками змальовує положення Франції в часі вандрівки народів. Поступаючи з року на рік, змальовує ті спустошення, що їх заподівали варвари. Багато ліпше змальовує положення у Франції в тому часі Сальвіян з Марсилії (400-480) прозваний Єремією пятої століття. Написав він велику історію вандрівки народів під назвою: "Про Правління Боже." Сальвіян не боявся сказати правди в очі так римлянам як і варварам. Римляни, що гордяться своєю високою культурою гірші від диких варвар, каже Сальвіян, тому, що добре знали закон Божий та не боялися його переступати. Вони можуть неоднієї речі навчитися від варвар, що вчинили багато добрих речей в Еспанії та Франції, тому що прийшли морально здорові зо своєї батьківщини. "Нечувана річ, каже Сальвіян, варвари зребили чистими навіть римлян (7, 107)." Замітна риса писань Сальвіяна, це його добре відношення до народів, що недавно осіли в Римському Ціарстві. Картагінський єпископ Кводвульдеус ( $\dagger$ 453) полишив твір "Про Варварські Часи", де описує період вандальського панування в Африці. Не може він простити своїм вірним, що так легкодушно поводяться, стягаючи тим на себе гнів Божий. Однаке докладніше описав період вандальського панування в Африці, а особливо час дикого гонення католиків за короля Гейзериха (428-477) і Гунериха (477-484), єпископ африканського міста Віти на ім'я Віктор. Написав він окото 488 р. "Історію Переслідування Африканської Провінції." Замітною річчю тієї історії є факт, що вона докладно описує відношення германських завойовників до підбитого римського населення у справах віри. Вандальські королі, що були Аріянами примірювали до рим-

ського населення закони римських цісарів відносно єретиків. Переслідування католиків прибрало великі розміри, бо в 483 р. прогнали на пустиню 5 тисяч католицьких священиків, де їх вимордували дики племена. Коли Сальвіян з Марислії добре ставиться зглядом варвар, то противно Віктор з Віти бачить величезну різницю між римлянами та варварами. Щоб дати нам краще пізнання розвиток історичних подій в тому часі над Дунаєм, автор подає виїмки з життя св. Северина, що жив у тодішній римській провінції Норікум, у 7 ст., у маленькому містечку Астуріс, сьогодні Кльостернейбург. Це життя написав його учень Евгіп около 511 р. Св. Северин це світла постать цих темних та страшних часів. До нього приходили за порадами так римлями як і германі, напр. король Ругів, його жена Гізо, та Одоакер король Герулів. Одною з найкращих сцен, що знаходимо в житті св. Северина, це опис його смерти, що можна одиноко порівнати зо смертю патріярха Якова.

Історію Готів описав Йорданіс, походження Гот, що помер около 560 р. З його творів на особливішу увагу заслугує промова Аттилі, короля Гунів, перед борбою на каталонських полях в 451 р. що є психологічним архітворм. Латинська мова в писаннях Йорданіса носить сліди тієї епохи, у якій він жив.

Папа св. Григорій Великий (540-604) що був наочним свідком тих спустошень, що заподіяли в Італії Лонгобарди, порівнює часи вандрівки народів до того, що має настati перед кінцем світу.. Автор подав нам винятки з творів св. Григорія В., де описується стріча Тетилі, короля Гунів зо св. Венедиктом, а також лист св. Григорія В. до єпископа Сальони в Далматії, написаний в липні 660 р., де св. Григорій згадує про напади Слав'ян на Балканський півостров, що перший раз відбулися за панування цісаря Юстина (518-527), а отісля повторялися дуже часто, доки Слав'яни не опанували цілого Балканського півострова. Свою збірку автор закінчує винятками з творів Блаженого Беди (673-735).

Бл. Беда, це історик англійської Церкви. Автор вибрав якраз це місце, де описується конференція св. Августина, Апостола Англії, з Бритонськими єпископами, якими св. Августин радить зрівняти календар та святкувати Великодні з усіми іншими Церквами, а також ревніше працювати над наверненням поганських Англів та Саксів.

Автор вибрав найкращі місця старинних церковних письменників, що відносяться до вандрівки народів, не лише на одній території, в одному краю, але в усіх частинах широкого римського світу, щоб показати нинішній людині, як ці старинні реагували на нещастя, що на них спадали. Тексти вибрані з найкращих критичних видань, а саме Віденського Видання Церковних Письменників та Міня. Поодинокі автори заохоченні відповідним вступом та поясненнями. При кінці книжки належить слівник. Книжку варто поручити до читання усім тим, що інтересуються церковною історією та старо-християнською літературою.

VICTOR POSPIŠIL, *Die Rechtsstellung des Patriarchen der Serbischen Kirche in der Kirchenverfassung von 1931-1947. Dissertatio ad Lauream in Facultate Juris Canonici Pontificiae Universitatis Gregorianae.* Brixen, 1950. Fb. Hofbuchdruckerei A. Weger, стр. 48.

**ПОМІЖ** православними церквами, сербська Церква займає одне з найважніших місць задля своєї внутрішньої організації, вміlosti пристосовуватися до потреб часу, та задержати свій стан посідання продовж століть, помимо дуже несприятливих обставин. Як знаємо, вона потрапила протягом довгих століть нести турецьке ярмо, стративши при цьому менше вірних за другі православні церкви, що знаходилися в подібному положенні. Що більше, вона з'уміла навіть в тому часі притягнути до себе велике число вірних других віроісповідань. Цікавим являється теж факт, що серби, одинокі поміж православними народами, не мають поміж собою католиків, хоч географічно вони біжчі до Риму за других південних Слав'ян. Коли над тим застосовляється, спонтанно виринає питання: звідки ця Церква черпала й черпає свою силу, що дозволила їй не лише пережити турецьку неволю, але навіть виявити велику діяльність в новійших часах. Джерело тієї сили, це в першу чергу її внутрішня організація.

Організацією сербської Церкви цікавилося багато вчених по першій світовій війні. Недавно студіював її легальне становище Прінетто, що звернув особливішу увагу на Устав з 1931 р. Праця о. В. Поспішіля має на меті розглянути ролю та становище сербського Патріярха на основі двох документів, а саме Уставу з 1931 та 1947 р. Як знаємо по першій світовій війні, сербська Церква одержала своєго власного Патріярха з осідком в Београді. Першим Сербським Патріярхом став загально люблений та шанований єпископ Димитрій, що мав відновити традицію давніх Сербських Патріархів з Печ. Це було вже третє відновлення Сербського Патріярхату. Сербія поширила тепер свої граници, в житті краю зайшли різні зміни, тому й треба було рівно ж добре определити становище нового Патріярха, що мав нав'язувати до традиції Патріархів в Печ, хоч юридично його становище стало відмінне в новій державі. Це становище патріярха в новій державі определено Уставами з 1931 і 1947, коли загальне положення на Балканському півострові ще більше погіршилися. Опираючись на цих двох Уставах, автор доходить до заключення, що новий сербський патріярх є дійсно головою церкви, яку представляє. Деято, напр. Прінетто, був тієї думки, що новий сербський патріярх є чимсь трохи більшим за Београдського Митрополита, та автор відвідає цей погляд як фальшивий, тому, що він противиться новому Уставові, а також незгідний з тим фактом, що історично сербський патріярхат більше нав'язує до традиції Митрополії в Карловцях як у Београді. З точки погляду церковного права, зовсім не можна утотожнювати нового патріярха з Београдським Митрополитом, тому, що Митрополія Београдська мала зовсім інші основи легальні, як ті, що їх

знаходим в Уставах 1931 та 1947 р. Зрештою, церква давнього сербського королівства не відограла найважнішої ролі в житті сербів. Релігійне та національне життя багато більше з'осереджувалося наоколо митрополії у Сремських Карловцях, де клер мав високе образування, а народ сербський був найбільше свідомий. Коли отже відновлено Патріярхат у Сербії 1920 р., то надано йому таку легальну основу, що патріярх поправді став головою сербської церкви не лише у королівстві сербськім, але на цілому світі. Права патріярха можна порівнати до прав конституційного монарха. Означити їх докладно дуже тяжко, каже автор (стр. 29). Тому, що практично беручи, тяжко означити права патріярха як голови якоїсь церкви. Ізза тої причини, кожна автокефальна церква, що має своєго патріярха, точно опреділює осібними законами права свого найвищого пастыря.

Кожний однаке патріярх має право святити св. Миро для своєї Церкви. Це право тепер зарезервоване патріярхам, за виїмком Київської Митрополії, де від XIV ст. кожночасний митрополит мав право святити св. Миро для своїх єпархій. Давнійше, що правда, святили св. Миро самі єпископи, одна почавши від XIII ст. це право зарезервоване одиноко патріярхам у поодиноких церквах візантійського Сходу. Це можна ствердити що до Царгородського Патріярхату, Болгарської Церкви та Церкви на острові Кипрі. Цей резерват сягає IX ст. для Грузинської Церкви, що одержала це право від Антіохійського Патріярха, від якого залежала. У Маронітів міг святити св. Миро лиш Патріярх, почавши від XI ст., у Сирійців від XII ст. Сьогоднішня практика така, що св. Миро може святити тільки патріярх у всіх православних Церквах, за виїмком Київського Митрополита. Автокефальні Церкви, що не мають патріярхів, як напр. автокефальна Церква грецького королівства, Церква на острові Кипрі та інші, мусять брати св. Миро з Царгороду. Це зрештою загальна практика у православних Церквах сьогодні. З того ясно виходить, що сама автокефалія не дає ще права святити Мира. Також коли якась Церква бере св. Миро від другої Церкви, це не вказує ще на її залежність від тієї Церкви, але радше вказує на гідність Патріярха, що вділяє св. Миро. Відколи Сербська Церква може сама для себе святити Миро через своєго патріярха, вона являється одною з важливих Церков.

В послідному розділі своєї розправи автор застновляється над титулом сербського патріярха. Спочатку цей титул не був устійнений. Щойно Устав з 1931 р. подає його в сьогоднішній формі. Почавши від того часу, цей титул лишається ненарушеній до сьогоднішнього дня. Ось він: "Архієпископ Печу, Митрополит Београдсько-Карловацький і Патріярх Сербський."

У Печ колись перебували сербські патріархи, а сьогодні там нема навіть єпархії, тому що відновлену 1912 р. єпархію остаточно знесено 1931 р., задля браку вірних, що продовж довгої турецької неволі опустили цю частину краю. Саму територію поділено на три часті і прилучено з рештками вірних до єпархії в Цетінє, Сараево і Прізрен. Однаке годилося, щоб пат-

ріярх носив титул Архиєпископа Печу, цього старинного осідку сербських патріярхів. Патріярх є рівно ж Митрополитом Београдсько-Карловацьким. Београв став столицею митрополита сербського королівства, коли знесено другий сербський патріярхат. Другою митрополією для сербів стало місто Сремські Карловці, що відіграво найважнішу роль в духовнім та культурному житті сербського народу. Годилося отже надати патріярхові теж титул митрополита цих двох міст. Вкінці, патріярх є патріярхом сербським, а не патріярхом якогось міста чи краю, як цього вимагала східня традиція. Це одинокий приклад у всіх східних православних Церквах. Пояснюється він тим, що колись давно сербські патріярхи не мали сталого місця свого перебування і носили різні титули, напр. "Патріярх Сербського Трону," "Патріярх Сербів і Болгарів," "Патріярх Країв Сербських та Надморських," а також для того, що відновлений в 1920 р. патріярхат зробити релігійним осередком для всіх сербів на цілому світі. І в дійсності сербський патріярх є найвищий релігійний провідник всіх сербів на цілому світі, навіть в Канаді та Америці, каже нам автор (стр. 48).

Коли отже застановиться над тим, звідки сербська Церква черпала продовж століть свою силу та черпає її сьогодні, то стане ясним, що її сила залежить в першій мірі від її доброї внутрішньої організації. Нею кермує патріярх, що є найвищим пасторем Церкви. Щоб пізнати отже силу цілої організації, треба пізнати ролю, що займає патріярх в устрою сербської Церкви. Це власне старався зробити автор у своїй студії. Католицькі круги починають чимраз більше інтересуватися справами Східних Церков і тому праця о. Поспішіля напевно причиниться до того, щоб краще пізнати сербську православну Церкву. Шкода тільки, що автор, будучи далеко від рідного краю, не мав змоги видрукувати своєї цінної праці в цілості. Так, як вона тепер видрукувана, це лише десята частина цілої праці.

о. С. С. Шавель ЧНІ.

*О. НИКОЛА ВОЯКОВСКИЙ, Проповіди на неділі і подвижні свята цілого року. Том перший. Філадельфія, 1949. Стр. 304.*

**В** ЦЬОМУ первому томі автор подає велике число проповідей, бо всіх їх начисляється тут аж шістдесят і одна. Свої проповіді починає автор святом Христового Воскресення, а кінчає проповіддю на Велику П'ятницю. В так великому числі проповідей, тема зовсім природно, дуже різноманітна. Деякі проповіді розвинені ширше, інші знова менше опрацьовані, всі однак подають досить матеріялу, щоб проповідник міг сам його свободно розвинути та використати після своєї вподоби. До перших належать проповіді про віру (стр. 53), безсмертність душі (стр. 83), покликання до духовного стану (стр. 95), смертний гріх (стр. 155), нечистоту (стр. 205) та молитву (стр. 245). Проповіді ці написані так, що проповідник може вибрати в них те, що найкраще підходить до моменту часу, залишаючи інші

елементи на боці. Коли ж знова треба йому довше говорити, тоді проповідник може знайти там обширніший матеріал. Прочі проповіді написані так, що зовсім добре надаються до того, щоб їх можна було використати в неділі та свята продовж цілого року.

Автор намагався, щоб теми проповідей були якнайбільше різноманітні. Це авторові вдалося, і тут стрічається такі теми, про які звичайно напівпроповідники мало згадували, як напр. проповідь про: важність християнської літератури (стр. 11), три замітні годині в житті людини (стр. 78), по-кликання до духовного стану (стр. 95), про працю (стр. 123), понижування священиків (стр. 164). Це проповіді, що свіжими гадками та величавими образами віддадуть велику прислугу молодим проповідникам. Інші проповіді порушують теми, що їх автор уважав за найбільше відповідні до кожної неділі та свята. Проповіді ці ясні й логічні, прикрашені гарними прикладами. Логічність і ясність, це дуже важні прикмети доброї проповіді. Назагал, вони находяться у проповідях нашого автора. Є там ясний поділ, послідовне розвинення гадок, так, що проповідникові легко користати з такого збірника. Нема там теж накопичення текстів зо св. Письма, короткі цитати, що їх легко запам'ятати та використати в тягу проповіді.

Часом однак, потрібна була б більша докладність, та ясність думки, як напр. на стр. 84, де автор, говорячи про безсмертність душі, ось як висловлюється: "Душа не є також діянням розуму, як це можна часто чути від безбожних людей. Правда, розум є органом виконавчим людської душі, але між розумом і душою нема ніякої конечної залежності, як це є між причиною і наслідками." Автор хоче сказати, що душа не є діянням мозку, як це видно з того, що кажеться даліше: "Лікарський дослід учить, що мозок деяких тупоумних людей є куди більше і краще розвинений, як мозок деяких людей вчених. Лікарські досвіди вчать, що частина мозку може бути навіть нарушена, знищена а проте людина не тратить свідомості." А ще даліше, автор зовсім виразно каже: "Тіло, а передовсім мозок, як орган душі, має великий вплив на її діяння." Це помішання понять мозку й розуму робить згадане місце проповіді неясним і неточним.

Через недогляд мабуть теж автор написав на 102 стр.: "На Україні оживилося перенесене з Греції чернецтво. Що правда в тодішніх часах на Україні умертвлення тіла було річчю зовсім чужою, а всежтаки знайшлися люди охочі, показати найбільшу щирість до християнства. Це були ті, що віддавши в повні ідеї переведення в життя християнських ідеалів, вступали до манатсиря." Тут одне речення перечить те, що каже наступне речення. Автор хотів мабуть сказати, що до приходу християнства умертвлення тіла було на Україні річчю незнаною, але з його приходом найшлися люди, що зрозуміли християнський ідеал — та значення умертвлення свого тіла й віддалися манашому житті.

Проповіді повстали на еміграції і тому на них відбилися тяжкі часи емігрантського життя. Одначе автор з'умів використати емігрантські об-

ставини. Він глибоко відчув душу людини на еміграції, і тому ті місця, де згадується про рідний край та тугу за ним, належать до найкращих (стр. 4-5). Автор відчув глибоко трагедію еміграційного життя, і як правдивий пастир повіреного йому стада, болів не раз над недолею народу, що його мав провадити довгі роки. Коли треба було його упімнути, тоді він підносив свій голос, щоб скартати тих, які сходили на злу дорогу (стр. 209-211).

Таким чином збірка проповідей, що їх дав нам автор, представляє поважний вклад у нашу вбогу церковну літературу. Кожний священик-проповідник скористає з них багато, тому, що написав їх проповідник з довгим життєвим досвідом так у Галичині, як і на еміграції у Німеччині. Отож бажаємо авторові витревалости розпочатому ділі, певні, що його проповіді зділають багато добра для загалу вірних, а для священиків стануть великою поміччю так у Канаді, як і в Америці.

о. С. С. Шавель, ЧНІ.

•

