

ЛОГОС

Богословський Квартальник
Periodicum Theologiae Trimestre

Т. II., кн. 3. Липень—Вересень 1951 July-September, Vol. II., No. 3.

✠ *Андрей, Митрополит*

ЗА ЄДНІСТЬ СВ. ВІРИ, ЦЕРКВИ І НАЦІЇ

(✠ *A. Andreas, Metropolita*—PRO UNIONE S. FIDEI,
ECCLESIAE ET NATIONIS)
III

(Продовження)

ЩО Церква чи Церкви відграватимуть важну роль в будівництві Батьківщини, в цьому не можна сумніватись. У християнських народах нема більш виховної сили, над силу Церкви. Вона то виховує народи, вона вщиплює вже в душу дитини ті християнські чесноти, які зроблять з неї доброго патріота і мудрого громадянина. Очевидно, робить це передовсім родина. Але й батьки християни, виховуючи дітей, роблять це під проводом і за вказівками Церкви. Вона то, проповідуючи Євангеліє, безнастанно пригадує батькам їх обов'язки і різні сторінки їх праці супроти дітей. Та праця батьків і Церкви безконечно важка, вона вимагає довгих змагань, безлічі жертв, прикладу цілого життя, безнастанної дбайливості і чуйної уваги на всякі прояви життя дитини. Заки дитина виросте на громадянина, свідомого всіх своїх обов'язків супроти Бога, родини, ближніх і батьківщини, заки з дитини зробиться повнолітній, повноправний і повноумний громадянин, треба безмірної праці. Скільки ж її треба до того, щоб виховати цілу суспільність, увесь нарід? Заки увесь нарід перейметься наукою Євангелія і кожна одиниця в народі буде таким повноправним і повноумним громадянином, треба праці Церкви і родини впродовж довгі століття. Культура, плекання тих овочів, якими є людські одиниці, є такі, що тільки у виїняткових і рідких випадках удається виплекати яблуко цілком здорове і шляхетне. Навіть при старанній культурі, при оброблюванні землі за всіма приписами огородничого мистецтва, кожне яблуко є трохи зігниле і треба без кінця зусиль на те, щоб дійти до малого числа здорових і гарних овочів. І це цілком природне, бо в кожній деревині і в кожному овочі є щось із тієї їди, що в народах складається на елементи розкладу, щось із того, що веде народи й держави в руїну.

А все таки, праця Церкви, хоч трудна, та не безуспішна. Коли Христова Церква і проповідь Євангелія поведнює навіть найзавзятіших ворогів та спричинює, що людей, які живуть у різних, від себе далеко віддалених країнах, у найбільше противних собі підсоннях, і ще—додам—віддалених від себе на довгі століття, еднає так, що робить їх братами, ближчими, щирішими, щиро себе взаємно люблячими, то чого ж не зможе доконати супроти людей, що належать до одного народу і хочуть бути одним? Кожної днини у християнстві досвідчуємо ту силу Євангелія. Вона спричинює, що, читаючи напр. писання людей з V-VI. ст., що жили в Єгипті, в глибокій, недоступній пустині, відразу, від першого речення пізнаємо в них рідних і близьких нам братів. Церква найбільшого багача і найбільшого жебрака, могутнього царя і малого вояка лучить так в одно, що на них здійснюється та воля Христа Спасителя, що прийшов зібрати в одно Божих дітей, роз'єднаних і розкинутих. (Йо. XI, 52). Того єднального впливу Євангелія повинен досвідчити і український нарід у такій важній добі своєї історії, в якій треба йому єдності, як ще ніколи передиме.

Які сили переможуть. Доосередні, єднальні сили, чи відосередні, сили роздору і роз'єднання.

Український нарід належав довгі століття до різних держав, був розділений різними культурами. Бог дав йому землю, що лежить на пограниччі двох культур, взаємно собі противних, майже собі ворожих: східньої і західньої. А що належить і до різних віроісповідань, можна б поважно побоюватися, що й Церква не зможе супроти тих роздорів виявити в українському народі своєї єднальної і примирної сили, виконати свого післанництва.

Треба нам також признати, що деякі симптоми роз'єднання які спостерігаємо в усіх віроісповіданнях і Церквах, до яких українці належать, кажуть боятися, що відосередні сили, сили роздору і роз'єднання, можуть показатися і в релігійному житті більшими та сильнішими, ніж доосередні, єднальні сили. Зрештою не що інше розірвало і розділило на частини Христову Церкву, як та перевага відосередніх сил, яких так багато в людстві.

Більшість українського народу належить до Православної Церкви, що більше ніж 200 літ була до краю підчинена проводові неканонічної і нецерковної, а царської інституції, петербурзького т. зв. Святішого Синоду. Друга частина українського народу зірвала звязки з Православною Церквою та утворила Автокефальну Українську Церкву, яка духом ще має вірних собі, може, більшість українців у Великій Україні. Третім віроісповіданням українців є т. зв. Греко-Католицька Церква. До неї належать ті з українців, які, зберігаючи всі передання і звичаї в обрядах, в літургійній мові і церковній дисципліні, визнають вселенську віру і піддаються верховному проводові Римського Престола. Є в Україні і поважне число українців-католиків латинського обряду, себто зукраїнізованих колись поляків, або потягнених до віри і західнього обряду українців. Вкінці є і поважне число різних

сект, які всі вийшли з т. зв. протестантизму і між собою різняться більше, або менше.

Мало який нарід є так поділений у релігійному житті, як наш нарід, при чому в тих поділах живуть і діють глибокі антагонізми, що роз'єднують ціле людство на табори, які ведуть вічно між собою нераз завзяту боротьбу і себе взаємно вважають майже за крайніх ворогів. Такі антагонізми, як ті, що ділили Візантію і Рим, Москву і Європу, Схід і Захід, католиків і протестантів, зібралися на українських землях, щоб братів, дітей одного народу й одної землі, роз'єднати і впровадити між ними роздори, вороженечі та взаємні, виглядає, безконечні непорозуміння. Усі ті антагонізми заціплені на різності держав, до яких належали українці, та на різних, може, етнографічних типах чи расах, з яких змішання перед віками повстав український нарід, і лучаться з тими відосередніми силами, що, може, ще дримають на дні української психіки. З цього виходить, що кожен, кому тільки добро України лежить на серці, мусить уважати за свій обов'язок цілою працею життя причинятися до множення елементів єдності, та до усуваня елементів роздору. Виглядає, що в цьому твердженні нема ніякого перебільшення.

Ясно, як на долоні, що Рідна Хата не повстане, що не буде українського моноліту, коли українці-самостійники не зможуть, всупереч усім різницям, які їх ділять, завести поміж собою якнайбільшу єдність. Тієї єдності Україні треба, і ця потреба накладає на нас усіх обов'язки і від виконання яких залежить ціла будучність Батьківщини. Якщо хочемо всенаріональної Хати хотінням глибоким і щирим, якщо та воля не є тільки фразою, ілюзією, то вона мусить проявлятися діянням і те діяння мусить вести до єдності. До єдності в усіх напрямках, тому й до єдності релігійної.

Та релігійна єдність, може, дасться досягнути легше, як могло б видаватися, бо нас усіх, себто всі різні віроісповідання ділять не питання особисті, не взаємні кривди, не різні поняття про патріотизм чи державу, не суспільні різниці кляс чи маєткового стану, не різні програми—все те поміж нами або одно й те саме, або в усіх цих речах різнимосся хіба тільки в дрібницях. Різні українські політичні партії роз'єднані важкими питаннями про державний устрій, роз'єднані бажанням впливу на маси, волею переперти якісь свої, а глибоко і всесторонньо обдумані політичні й суспільні переконання. Ніщо подібне не роз'єднює віроісповідань і Церков України. Нас не роз'єднують питання, що були актуальні 1000 або 500 літ тому між Візантією і Римом, між Римом і Германією чи Англією, між Москвою і Польщею, може між російськими слов'янофілами і западниками. В цілісній нашій літературі майже сліду нема дискусії про ці проблеми. Ми прийняли на слово і дорогою спадку від зовсім чужих нам світів роздори, зроджені з тих проблем. Чи ж любов Батьківщини, спільне добро і спільний інтерес цілого нашого такого бідного й поневоленого від кількох століть народу не будуть у нас сильніші від усіх тих спорів? Чи ж теорії росій-

ського слав'янофільства, або зв'язаних з ним істинно-руських, будуть у нас довше тривати і мати актуальніше значіння, ніж у Москві?

Простягаємо руку до згоди. Програма релігійного помиріння.

Супроти цього ми, католики чи православні з уваги на добро наших вірних, повинні простягнути руку до згоди і всім українцям запропонувати програму релігійного помиріння. Але під такими умовами: Кожний з нас прийме і зробить усі можливі тільки поступки. За можливі тільки поступки вважатимемо ті, на які совість нам дозволяє. Дальше не годиться іти, бо релігія, хоч яка вона важна в народному і в державному житті, це справа з Всевишнім Богом. Тут іде про наші обов'язки супроти Бога, про послух Його св. Законів, про службу, що Йому належиться,—Всевишньому і Всемогучому, в котрого руках доля народів. Поступати все за веліннями совісти, це обов'язок, до якого ми всі мусимо признаватися, який мусимо сповняти. Віру в Його святе Об'явлення, в небесне походження Євангелія зробити залежну від якихнебудь людських міркувань було б провинюватися проти Всевишнього Бога, було б негідне й недоцільне поступовання.

Поза тим, що є велінням совісти, широкіше ще поле лишається до взаємних поступок. У розв'язці питань, що є велінням совісти провчає нас передусім історія змагань релігійного перемиря.

Єпископи Київської Провінції, що обіймала всі українські землі, з Холмщиною, Підляшсям і Поліссям та з Білоруссю, піддані до того часу царгородському патріархові, опинилися в другій половині 16 ст. в такому положенні, що зрозуміли конечність зірвати з царгородським престолом.

Упадок і глибокі потрясення царгородського патріархату.

Від сотки літ єрархи того престолу стали покірними слугами турецької влади. Київську Митрополію занедбували вони, а являлись на Русі їхні делегати тільки на те, щоб збирати данину і церковні податки. Хаос у нашій церковній Провінції був дійшов до крайности, а наші єпископи не мали надії, щоб могли дістати з Царгороду якусь поміч до віднови й реорганізації. Сам царгородський патріарх переходив від близька півтора століття дуже глибокі й тяжкі потрясення. На патріаршому престолі що кілька літ заходила зміна. Від здобуття Царгороду турками (29. V., 1453) до кінця XVI. ст. патріархат 30 разів переходив із рук до рук. Турецькі султани, ставши спадкоємцями візантійських імператорів, хоч патріархам залишали досить свободи в завідуванні Церкви і навіть у цивільних справах, то безоглядно, з якоїнебудь причини, скидали патріархів із престолу. В тих 150-ох літах на двадцять чотирьох патріархів чотирьох за трьома наворотами засідало на патріаршому престолі, трьох за двома наворотами, десять разів патріархат скинено, багатьом самі греки закидали симонію. Такса за потвердження вибору, якої вимагали султани, кількакратно побіль-

шувалась із 500 золотих монет на 1000, а відтак на 3000. Кандидати на престіл взаємно випереджувалися в обітницях додавати до тієї суми добровільні жертви, щоб приднати собі султана.

Все те сильно підкопало авторитет царгородських патріархів на Русі, бо коли зубожілій грецькій Церкві трудно ставало оплачувати належності й дари за потвердження вибору, патріярхи безнастанно висилали своїх делегатів збирати датки і різні такси від наших єпископів і народу. Сильно підкопало авторитет Царгороду і те, що коли Іван Грізний звернувся до візантійської Церкви про потвердження титулу царя, патріярх з одним митрополитом сфальшували декрет собору візантійської Церкви, отримавши від царя за грамоту відповідну суму грошей. Коли цей обман вийшов на денне світло, патріярха вправді скинув з престолу Собор, в якому брало участь 60 єпископів (15. 1. 1565), але ціла подія не могла не понизити авторитету “єкуменічного” патріярха.

Ще більше до упадку авторитету Царгороду причинилося утворення московського патріярхату.

Та може ще більше, ніж усі ті промахи, до упадку авторитету Царгороду причинилось утворення російського патріярхату. Це було з боку Царгороду майже зречення своєї влади в користь Москви. Вже від хвилини, коли не стало в Царгороді “васілевса,” забракло влади, що мала в візантійській Церкві незвичайно важне значення, важніше від самого патріярха. Цар назначав і скидав патріярхів, зберігаючи щодо назначення тільки формальний вибір синоду. Від якогонебудь рішення патріярха сторони могли завсіди відкликуватися до вищого трибуналу царя, що й у теорії багато признавало за канонічну інституцію (пор. Валсамон, Р. G. 137, 1311). Коли московський великий князь Іван III. оженився з наслідницею Палеологів Зоєю (1472), почала московська Церква вважати себе наслідницею царгородської. А коли Іван IV. Грізний коронувався на царя (16. I. 1547), то достоїнство царя вимагало неначе достоїнства патріярха в Москві. Борис Годунов старався добути це достоїнство від Антіохійського патріярха Йоакима, що збирав на Русі і Московщині милостині (1556), а коли ця перша спроба не вдалася, дістав згоду царгородського патріярха Єремії, присутнього тоді з таких самих причин, що і Йоаким у Москві.

Утворення патріярхату в Москві було другим важним кроком в обнятті Москвою спадщини по Царгороді. Від тієї хвилини всі прихильники московської Церкви почали говорити про Москву як про “третій Рим” і всувати московського патріярха в відому і часто візантійськими богословами та каноністами повторювану теорію т. зв. пентархії, яка представляла Церкву як тіло з п'ятьма головами, в яких зосереджувалась верховна влада над цілим християнством. У тій пентархії заступала Москва неначе місце Риму, а безпосередньо і місце Царгороду. Вимагаючи від Царгороду признання й одобрення московського патріярхату, не могли тієї претенсії ясно

висловлювати, тому й не могли досягнути признання московському патріархові першого місця поміж східними патріярхами і мусіли вдоволитися п'ятим місцем після єрусалимського, признаного Москві на двох царгородських Соборах (1590 і 1593).

Коли так справи стояли, себто коли ціла російська Церква довершила своє незалежнення від Царгороду, чи ж з боку нашої київської єрархії не була оправдана воля піти частинно за прикладом Москви, себто усунутися від влади Царгороду,—та зробити це не так, як Москва,—в дусі самолюбства й імперіялізму, але в дусі християнської покори й авторитету, себто усунути з під влади Царгороду та піддатися власті Риму? Наші владики були тим більше оправдані так зробити, що найкращий каноніст і правник Східної Церкви, антиохійський патріярх Теодор Валсамон (XII. ст.), зрештою противник Риму, як антиохійський патріярх гарячий прихильник пентархії в значенні цілковитої рівноти всіх п'ятьох патріярхів, мусів усе таки між ними признавати ту різницю, що тільки від вироків Царгороду і Риму не признавав відклику до ніякої іншої вищої інстанції (пор. P. G. 137, 1307).

Усі православні ієрархи Київської Митрополії ставали перед питанням, чи можна і як зірвати канонічний зв'язок, який єпископа чи митрополита в'яже з своїм церковним зверхником. Досліджуючи положення Української Церкви, візантійської Церкви і Римського престолу, ієрархи Київської Митрополії пригадали собі, що приблизно сто літ раніше, за митрополита Ісидора, ціла візантійська Церква з царем Палеологом, царгородським патріярхом і всіми представниками візантійської Церкви проголосили як правду Богом об'явлену, що Римський Архієрей має над цілою Церквою правдивий примат судовластя. Той Вселенський Собор, який за вселенський усі Греки тоді признали, відбувся у Фльоренції в літах 1438-39. Декрети того Вселенського Собору підписав митрополит Ісидор і рішенням того Собору Українська Церква залишилась вірною так, як це в тих обставинах було можливе. Москва з в. князем Василем зірвала тоді канонічний зв'язок, що лучив її і піддавав під судовласть київських митрополитів.

Українські ієрархи Київської Митрополії прийшли до переконання, що мають не тільки право, але й обов'язок відірватися від царгородського престолу, що таким своїм поступованням роблять тільки те, що сам царгородський престол зробив за патріярха Керуларія. Хибний крок патріярха вони тільки направляють, бо, рішаючи зірвати канонічний зв'язок із Царгородом, вони піддержують чи наново нав'язують зв'язок із Вселенською Церквою і її зверхником Римським Архієреєм. Зриваючи зв'язок із Царгородом, зробили це не в імені цілковитої незалежності кожного митрополита від вищої влади (такої засади християнська Церква ніколи не признавала за правильну), зривали її не в імені самолюбства, не в дусі бунту, а в імені послуху і повори.

Якби не насильне знищення нашої Церкви...

В подібному положенні опинилися сьогодні єрархи на українських землях. Не без причини можуть думати, що не дасться погодити залежності від московського патріархату з їх обов'язками супроти свого народу. Залежність Церкви від Москви мусіла б навіть при найбільшій прихильності патріархату зробити Церкву, а через те й проповідь Євангелія підозрілою українським патріотам. Але єпископові зірвати зв'язок зі своїм зверхником, це річ, котру ціле церковне передання осуджує, коли воно зроблене в імені самолюбства і в імені невідомої Церкви засади незалежності кожного єпископа. Таке положення буде для єрархів на українських землях нагодою розглянути положення Церков і цілої церковної історії. Вони може дійдуть до того самого переконання, до якого прийшли їх попередники у XVI. столітті. Українські-католицькі єпископи, себто українські єпископи, що тримаються вселенської віри, є наслідниками тієї єрархії XVI. століття. Якби не насильне знищення нашої Церкви царицею Катериною, Миколою I, і Олександром II., себто якби не одинокий у своїм роді, тільки царатом практикований спосіб навертання народу нагайкою і кнутом, населення українських земель було б досі тим, чим хотіли його мати єрархи в XVI. ст., себто було б вірне переданням митрополита Ісидора, царгородського патріярха Йосифа і цілої візантійської Церкви, що прийняла за догму віри примат судовластя Римського Архієрея. Воно було б зберегло обряди, звичаї, національне передання, так як ми його зберегли, було б тільки науку віри доповнило наукою Вселенських Соборів, що після семи перших проголошували, боронили, стерегли і розвивали науку Божого Обоявлення. Ми, що зберегли передання української єрархії XVI. ст., стверджуємо, що її рішення принесло нашому Народові і Церкві необмежені добра. Злукою із Вселенською Церквою і західньою культурою ми придбали силу зберегти наш нарід і наші традиції від противників, що нам їх відбирали. Історія нашої Церкви від кінця XVI. ст. є доказом цього, є нашим оправданням перед усіма закидами, які нам роблять. Бо вороги нашої Церкви, яві під кінець XVIII. і продовж XIX. ст. уживали нагайки і кнута до відірвання нашого народу від єдності з Вселенською Церквою вживали і наклепів, щоб нашим вірним представити працю наших попередників і нашу як шкідливу і противну національним потребам українців.

(Продовження слідує)



ДОГМАТИКА ВСЕЛЕНСЬКОЇ ЦЕРКВИ

ТОМ. ТРЕТІЙ. ЧАСТИНА ПЕРША

Archiepp. Josephus Slipyj

THEOLOGIA DOGMATICA

ECCLESIAE CATHOLICAE

VOL. III. PARS PRIMA

(Продовження)

1. Пояснення. В тезі розрізняється *спосібність* від *приготування*. *Спосібність* відноситься до прийняття титулу ласки, який дають тайни. Тільки живуча людина може стати підметом права на ласку, що його уділяє тайна. Ангели і душі є неспосібні прийняти тайну, бо не можна їм уділяти зміслових знаків. Не до всіх тайн вимагається ця сама *спосібність*. Тільки охрещений може приймати інші тайни. До важности *конечний* є у дорослого бодай габітуальний *намір*. Натомість не вимагається віри і стану ласки, ось як у служителя. Навпаки, до одержання ласки вимагається віра і при деяких тайнах стан ласки, це є усунення *перепони*. Полишаємо на боці те, що відноситься до приготування при поодиноких тайнах, бо це є предмет моральної теології. Теза обмежується тільки до того, що спільно вимагається від дорослого *приемника* при всіх тайнах. Немовля і стало безумні не можуть прийняти *покаяння*, *оливопомазання* і *подружжя*. Оливопомазання не може прийняти *здоровий*, тайни священства—*жінка*, а звязаний розривними *перепонами*—тайни *подружжя*. Дорослим вважається того, хто прийшов до уживання розуму, або його *передше* уживав. Безумних, які ніколи не були при розумі, вважається за *немовлят*.—Нез'єднені признають теж *конечність* *наміру* (Скопос, Протезіс, Гноме, Намєр'ніє).

II. Доказ. 1. Тільки живучий може прийняти *важно* тайни, бо тільки до живучих *післав* Христос *апостолів*. Тридентійський собор (Sess. 7. proem.) каже, що тайни або уділяють *оправдання* (iustitia) або її *побільшують*. А що тільки жива людина може *оправдатись* і *рости* в ласці, отже тільки жива людина може приймати тайни.

Св. Павло згадує про "хрещення за померших" (1 Кор. 15, 29). Саме деякі вірні хрестилися за померлих, щоб їм *помогли*, але сам св. Павло цього звичаю не *одобрює*. Хрещення померших практикували Коринтіяни (пор. Епіфаній—Єрес. 28, 6, MSG 41, 38415), Маркіоніти (пор. Хри-

состом Гом. 40, до 1 Кор. гл. 1. MSG 61, 347) і деякі монтаністи.

Синод у Гіппо (393 р.) заборонив давати помершим хрещення й Євхаристію. В апокрифах говориться про хрещення льва, але це тільки казка (пор. Єронім, De vir. ill. 7 MSG 23, 651).

2. Коли людина прийшла до уживання розуму, до важного прийняття тайни не вимагається віри і стану ласки, але наміру.

Що невіруючі, еретики і грішники можуть важно прийняти тайни, слідує з доказу про важність тайн, уділених служителям в стані гріху і ереси. Йде там не тільки про служителів, але і приемників тайни. Виїмок становить т. покаяння, бо визнання гріхів з жалем, яке належить до тайни покаяння, є неможливе в еретика, якщо він цього свідомий. Жаль супонує віру. Св. Августин учить, що важність тайни не залежить від того, в що приемник вірить. Він може приймати важно тайну й мати водночас хибну віру: “Nec interest cum de sacramenti integritate et sanctitate tractatur, quid credat et quali fide imbutus sit ille qui accipit sacramentum. Interest quidem plurimum ad salutis viam, sed ad sacramenti quæstionem nihil interest. Fieri enim potest ut homo integrum habeat sacramentum et perversam fidem.” (De bapt. Contra Don. III, 14, 19. MSL 43, 146).

Коли хто прийняв хрещення у злій вірі, питає св. Августин: “denuo baptizandum esse censebitis? Nequaquam hoc dicturus, nequaquam facturus es.” (Contra litt. Petil. II, 35. n. 82, MSL 43, 288). Рація лежить в тому, що тайна діє ex opere operato і не довершується праведним станом служителя і приемника. (S. th. 3. q. 68. a. 8). Інокентій III. в листі до архієп. Імберта (Ymbertus) в Арльс відповідає на запит про важність тайн, що потрібний є намір і що вистачає постійний: “Ille, qui nunquam consentit sed penitus contradicit, nec rem nec characterem suscipit sacramenti (baptismi). Dormientes autem et amentes, si priusquam amentiam incurrerent aut dormirent, in contradictione persisterent, quia in iis intelligitur contradictionis propositum perdurare, etsi fuerint sic immersi, characterem non suscipiunt sacramenti; secus autem, si prius catechumeni extitissent et habuisent propositum baptizandi.” (Denz. 411). Рація є та, як каже Тридентійський Собор, (sess. 6. с. 7), що оправдання в дорослих довершується через намір, per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum” (Denz. 798).

Немовлята, як вчить практика Церкви, можуть прийняти тайну хрещення, миропомазання і євхаристії. Намір доповнює Церква. Правдоподібно, що також і т. священства. (Пор. Бенедикт XIV, булля “Eo quamvis”). Бог не хоче спасати людину без її згоди. а що тайни спасають людину, отже до їх прийняття мусить вона дати згоду, це є мати намір. Вистачить постійний намір (i. habitualis), отже менший, як у служителя. Бо в приемника намір є умовиною, не бути противним, і він не впливає на саме уділення тайни. В т. подружжя вимагається бодай учинкового наміру

(i. virtualis), бо женихи взаємно уділюють собі тайну. В тайні покаяння мусить рівнож грішник визнання гріхів учинково (віртуально, virtualiter) злучити з розрешенням, бо воно становить немов матерію (quasi materia) т. покаяння, і грішник співдіє з священником до уділення т. покаяння.

В інших тайнах вистачає постійний намір, який міститься в інших постановках, передше невіделиканих (i. habitualis implicita). Практика Церкви є, щоб уділяти тайни тим, що стратили притомність, якщо вони провадили християнське життя, або давали інші позначки, в яких міститься бажання тайн.

3. До успішного і гідного прийняття тайн потрібне також і приготування. Тридентійський Собор здефініював, що тайни уділюють ласку тим, що не ставлять перепони (non poenitentibus obicem). А що усунення перепон є якраз приготуванням душі, отже тайни уділюють ласку приготованим до прийняття. Перепона (obex) це брак морального приготування душі (стан гріху в прийняттю тайн живих, брак жалю при тайнах мертвих, легковаження церковних приписів щодо тайн), і хто в такому стані приймає тайну, поповнює святотацтво. Ніхто не одержує освячуючої ласки, якщо сам не приготується при помочі діючих ласк актами віри, надії і жалю.

Св. Письмо вимагає не тільки прийняття тайни, але й віри і покаяння: "Хто увірить і охреститься, спасений буде." (Мк. 16, 16). "Покайтеся і нехай охреститься кожний з вас." (Дія. 2, 38). Тайни уділюють ласку-праведність, а св. Павло питає: "Яка спільність праведности з беззаконністю." (2 Кор. 6, 14). Св. Августин розрізняє між "habere (baptismum)" і "utiliter habere." (De bapt. contr. Donat. IV, 17, 24 MSL 13, 170). Між успішним прийняттям і тільки важним: "Quamvis apud hæreticos vel schismaticos idem sit baptismus Christi, non tamen ibi operatur remissionem peccatorum propter eandem discordiæ fœditatem et dissensionis iniquitatem." (тже III, 13, 18, MSL 43, 146). На іншому місці питає: "Quid cuiquam prodest, quod baptizatur, si non iustificatur? Nonne qui dixit: nisi quis renatus fuerit ex aqua etc., ipse etiam dicit: nisi abundaverit iustitia vestra super scribarum et pharisæorum, non intrabitis in regnum cœlorum? (Mt. 5, 20). (De civ. Dei XXI, 27, 3. MSL 41, 748).

IV. РОЗДІЛ

ЦЕРКОВНІ БЛАГОСЛОВЕННЯ І ОСВЯЧЕННЯ.

11. Церква має право установити благословення і освячення, щоби при їх помочі уділити вірним плодів своєї молитви. Загальна богословська думка.

1. *Поняття і суть.* Не лише при уділюванні тайн, але також і поза ними уживає Церква благословень і освячень, себто обрядів і річей, установлених на зразок тайн, щоби уділити вірним надприродні добра. В латин-

ській Церкві називаються вони *sacramentalia* малі тайни. Етимологічно означає це слово обряди (церемонії), які супроводжують уділенню тайн і загалом те, що з ними зв'язане. Перший раз приходиться воно в Петра Ломбарда (Sent. 4. d. 6, 8). Св. Тома називає благословення і освячення "sacra". (S. th. 1, 2. q. 108, v. 2).

Церковні благословення і освячення є подібні до тайн тим, що є зовнішнім знаком і що уділяють надприродні (менші від освячуючої ласки) добра. Різняться знову тим, що їх не установив Христос, але Церква. Вони діють не самі собою, ex opere operato, як думали Dom. Soto, Bellarmin і ін., але ex opere operantis Ecclesiae,—завдяки молитвам Церкви. Цей погляд заступали Суарез, де Люго і ін. Так теж учать нез'єдинені Андрутос, Діовуніотіс, Маліновський, Катонській і т. Ї це отже святі знаки, яких уживає Церква, щоб ними на зразок тайн, уділяти вірним плодів своєї молитви.

Святі знаки означають: а) обряди при уділенні тайн, б) релігійні діяння (ексorcизм), в) благословення річей (води, риз, свічок, овочів, звірят) і осіб (архимандрита, нижчі чини священства, вивід жінки), г) уживання благословлених і освячених річей (води, просфори, риз, хрестиків), д) самі благословлені і освячені речі. Це останнє значення є рідше і менше власне. Одні благословення освячують особу або річ, усувають її від звичайного вжитку і віддають на богослужбу або роблять їх оруддям благословень (освячення чаші, церкви, нижчі чини і т.д.). Інші вимолюють у Бога якийсь дар (благословення шіль, пір року, охорону перед злом і т.д.). Загалом Церква благословить усе, що має значення для життя людини, що стоїть в зв'язку з Христом і провадить до Нього. Освячення різняться від благословень тим, що при їх уділенні вживається помазання оливою. Навіть при освяченні води приписує Євхологіон полиття оливою. (Пор. о. Яр. Левицький, Благословення чи освячення дзвонів. Богословія II (1924) 339-341).

II. Противники. Є протестанти, які заперечували і висмівали церковні освячення і благословлення. Проти них поставив Тридентійський собор дві дефініції. З нез'єдинених треба назвати монаха Тарасія і митр. Антонія Храповицького, що перечать різницю між тайнами і церковними благословеннями.

III. Рішення Церкви. Перша дефініція тридентійського собору стверджує, що Церква має власть установляти обряди себто sacramentalia при уділюванні тайн і що їх легковаження є гріхом: Si quis dixerit receptos et approbatos Ecclesiae catholicae ritus in solemnibus sacramentorum administratione adhiberi consuetos aut contemni, aut sine peccato a ministris prohibito omitti, aut in novos alios per quemcunque ecclesiarum pastorem mutari posse: A. S. (Denz. 856).

Друга дефініція опреділює, що обряди при справуванні Служби Божої

відповідають нашій природі, бо унагляднюють гідність і силу тайни та спонукують до достойного її справування: "Si quis dixerit caeremonias, vestes et externa signa, quibus in missarum celebratione Ecclesia catholica utitur, irritabula impietatis esse magis quam officia pietatis: A. S. (Denz. 854. пор. 943).

IV. Доказ. 1. Св. Письмо. Христос сам благословив людей, хліб, вино, риби (Мт. 10, 8. 14, 19. 19, 15. Мк. 9, 37. 16, 17. Лук. 10, 17.) і виганяв нечистих духів. Те саме робили і апостоли (I Тим. 4, 4-5). А що такий спосіб є вказівкою для Церкви, отже вона може установляти благословення і освячення. Св. Павло, подаючи науку Христа про Пресв. Євхаристію і подаючи деякі вказівки при її справуванні, закінчує ось так: "А проче, як прийду, заряджу." (I Кор. 11, 34).

А що св. Павло має тут на увазі церковні обряди, отже Церква має владу їх установляти. Це потверджує він другим текстом I Кор., 4, 1: "Так нехай уважає нас чоловік слугами Христовими і завідателями тайн Божих." Отже Церква завідує всіма тайнами і тим, що до них належить.

2. Передання. Що звичай благословити і посвячувати особи і речі був від найдавніших часів у Церкві, потверджують Отці і церковні письменники. Св. Юстин говорить про обряд уділювання хрещення і справування Пресв. Євхаристії. (Apol. I. 61, 65. MSG 6, 420, 1. 428). Тертуліян описує обряд хрещення і миропомазання (De bapt. c. 7. MSL 1, 1315. De corona ss. 3. 4. MSL 2, 98/9.). (Пор. вище ст. 103/4.) Про пісню перед св. Причастієм, установлений Церквою, згадує св. Августин (Єр. 54, 6, 8 MSL 33, 203). Св. Василій виразно вчить, що в Церкві є старий звичай освячувати воду і оливу. (De Sp. So 27, 66. MSG 32, 186. сл.) Євхологіони, починаючи від Серапіона з Тмуіс... і пізніші містять молитви благословлень і освячень. (Пор. ст. 103 сл.).

3. Розумові рації. а) Церква має право зарядити і установити те, що причинюється до розвинення духового життя і почитання Бога. А що такими є благословення і освячення, отже має право установити благословення і освячення. Вони унагляднюють тайни, розвивають думки, які містяться в тайнах. Уживання благословень і освячень причинюється в великій мірі до оживлення і піднесення надприродного життя, з другого боку їх діяння супонує праведне життя і змагання волі до святости. Тому вони не мають нічого спільного з амулетами поган, що мали їх захищати перед нещастями без огляду на їх нечесне і грішне життя.

б) Крім заклинання нечистих духів, що є установлене Христом, всі прочі благословення і освячення походять від Церкви. Вона, йдучи за прикладом Христа іа постолів, установила їх і має над ними повну владу. Церква може усунути старі благословення і впровадити нові, тому їх число є необмежене. Благословення дітей родичами не є в догматичнім значенні благословенням, хоч не є без діянь і успіху... Уживання благословень і освячень Церкви є полишене вірним довільно, але їх зневага є гріхом.

в) Діяння є слідуєчі: 1) Уповажнення до богослужби і божого ужитку, 2) заклинання і вигнання злих духів, 3) дочасні добра, 4) уділення діючих ласк і при їх помочі відпущення легких гріхів, 5) відпущення дочасної кари. Благословення і освячення не спричинюють *збірно* всіх вичислених діянь, але поодинокі, відповідно до призначення і молитви. Вони не зміняють природи річей, але осяють їх надприродним життям Пресвятої Тройці. В молитві на освячення оливи до тайни оливопомазаня говорить-ся виразно, щоб Господь освятити оливу на вилікування недуги, щоб через те були прославлені Отець і Син і Св. Дух. Загалом при всіх освяченнях згадується Пр. Тройцю.

Спосіб діяння є різний... Віддання речі до божого вжитку і особи на богослужбу, слідує непомильно і певно (по думці деяких богословів—*ex opere operato*). Інші добра і наслідки благословень не є певні, навіть коли людина приймає їх побожно і гідно. Рація в тому, що їх спричинює молитва Церкви, яка без сумніву значить багато в Бога, і діє незалежно від заслуг служителя і приемника, однак не має абсолютного певного і непомильного успіху. Бо може заходити якась загальна або одинична перепона і нема ніде заповнення від Бога, що навіть найусильніша молитва буде вислухана зараз і якраз у такій формі. Може людина одержати замість бажаного добра якесь інше. Хто уживає благословень, визнає в наглядний спосіб свою віру в Бога і покладає надію на Його поміч. Загалом надприродне життя вірних стає через те конкретніше і реальніше, а не лише абстрактною думкою. Благословені предмети наче виривається з рук диявола і прокляття через гріх, та піддається освяченню Христа, щоб ті, що їх уживають, відвернулися від гріху і одержали спасення.

Легкі гріхи і дочасні кари відпускаються *ex opere operantis* приймаючого. Благословення помагають йому діючими ласками до збудження актів віри, богопочитання, жалю і т.д. і в цей спосіб він доступав частинного або повного відпущення легких гріхів і дочасних кар. Ці акти містять у собі відвернення від гріху і охоче зближення до Бога. (S. th. 3. q. 87. a.3) До благословень звичайно додає Церква і відпусти, про які буде мова пізніше.

(Продовження слідує).



ПОДРУЖНЕ ПРАВО СХІДНЬОЇ ЦЕРКВИ

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

(Продовження)

7.

Подружні перепони.

В ТРАКТАТІ про подружні перепони затримаємось у дальшому над тими квестіями, які на основі нового подружнього законодавства Східної Церкви заслуговують на підкреслення чи то ізза своєї новости, чи то ізза певних різниць, що заходять між цією новою кодифікацією а нашим дотеперішнім партикулярним правом з одного і Кодексом Канонічного Права Західної Церкви з другого боку. Це вихідне становище зумовлює й дальше тільки фрагментарне трактування нового подружнього права для Східної Церкви.

I. *Забороняючі подружні перепони* маємо три; а це: а) малі або звичайні обіти (кан. 48); б) опікунство і законне споріднення (кан. 49); в) мішане віровизнання (кан. 50-54). Ті самі перепони має й Кодекс Канонічного Права Західної Церкви (СІС кан. 1058—1064). Заборони Церкви, освяченого часу, заручин і браку голошення заповідей, які ще до недавна наше партикулярне право зачисляло до забороняючих подружніх перепон, нове законодавство Східної Церкви вже не згадує між подружніми перепонами. (Диви *Логос*, т. I, кн. 1, стр. 40 і сл.).

Канон 48, який нормує перепону малих або звичайних обітів, різниться від паралельного кан. 1058 СІС своєю кращою і точнішою стилізацією. Наш текст робить тут розрізнення між публічними й приватними обітами, і прив'язує перепону до публічного обіту звершеної чистоти, зложеного в звичайній або малій схимі, приватного обіту дівства, приватного обіту звершеної чистоти, обіту безженности, обіту вступлення до монастиря й обіту прийняття піддияконату або вищого чину в тих обрядах, в яких з піддияконатом чи з іншим вищим чином, до якого обітуючий себе зобов'язує, є злучений обов'язок заховання целібату.

Складання публічних обітів у монастирях Східної Церкви має загально прийнятну назву схим. Схима це особливий рід чернечої одежі в східних монастирях, яку передається кандидатові чернечого стану при зложенні обітів. Розрізняється малу схиму, то є зложення звичайних обітів, і велику схиму, то є зложення торжественних обітів.

Подібно й наш канон 49 в порівнянні з паралельним кан. 1059 СІС виказує більшу точність у виміренні перепони опікунства й законного споріднення. СІС в названому каноні про опікунство (*tutela*) не згадує.

Більші і то істотні різниці заходять при розриваючих подружніх перепонах, а саме при перепоні: подружньої недолітності, нерівного богопочитання, кровного споріднення, посвоячення, публічної приличності й духовного споріднення.

2. В визначенні розриваючої перепони *подружньої недолітності* кодифікація східного права приноровилась стисло до СІС. Для важности подружнього акту нове право вимагає скінченого 16-го року життя в чоловіків і 14-го року життя в жінок. В порівнянні з дотеперішнім загальним чи партикулярним правом Східної Церкви ця постанова нова.

В давньому праві, що обов'язувало й нашу Церкву майже до останніх часів, перепона подружньої недолітності сягала тільки: в хлопців до 14-го, а дівчат до 12-го року життя. Ця границя законного віку для подружжя походить ще з давнього римського права, яке приймало духову й тілесну зрілість у хлопців з 14-им, у дівчат з 12-им роком життя та з цією зрілістю злучувало рівночасно й подружню зрілість. Деякі римські юристи домогались фактичного ствердження зрілості через тілесні оглядини, головню в хлопців, однак цісар Юстиніян це відкинув і в своєму кодексі з 529 р. прийняв, що хлопці зі скінченим 14-им і дівчата зі скінченим 12-им роком життя осягають абсолютну подружню зрілість (кан. 3, *Cod. Just.* 5, 60). Це правне припущення було отже *præsumptio iuris et de iure* і тим самим не допускало ніякого противного доказу.

Церква, що перейняла до свого законодавства засади римського права, перейняла рівночасно й ті самі межі для назначення віку подружньої зрілості з тою тільки різницею, що правне припущення *iuris et de iure* злагіднила лише до *præsumptio iuris* та тим уможливила противний доказ на випадок, коли б правне припущення не відповідало дійсності, Бо, як виказує життєвий досвід, подружня зрілість у хлопців і дівчат не все відповідає точно цій назначеній на основі правного припущення межі; у південних краях ця подружня зрілість настає скорше, у північних пізніше, також скорше в містах, ніж у селах. Тому за засадою *præsumptio iuris cedit veritati* границю правом прийнятої зрілості треба було зрівняти з природною зрілістю, цебто з фактичним станом у конкретному випадку.

До цієї невловимості і хиткості границі природної зрілості мусіло приноруватись передусім подружнє церковне право. Тому давнє церковне право, приймаючи границю зрілості зі скінченням 14 (хлопці) і 12 (дівчата) літ, мусіло узгляднити й можливі виїмки, що їх приносили конкретні випадки. Ці виїмкові випадки давнє право вирішувало так: Коли природня духова й фізична зрілість наступила *перед* цим законним віком, то заключене подружжя являлось важним. Право формувало цю засаду негативно в той спосіб: подружжя, заключене перед законним віком являється неважним, "*nisi malitia supplet ætatem.*" Лікарських оглядин канонічне право

не приписувало, але вимагало в такому випадку авторитетного пояснення церковних властей (ієрарха Апост. Столиці), що в данім випадку вже зрілість наступила, чи пак “*malitia supplevit ætatem.*” (Венедикт XIV, Енци. “*Magnæ nobis*” з 29 червня 1748. 9) Коли ж знову природня зрілість наступила *по* тім законнім віці, то заключене подружжя було важним лиш тоді, коли при акті заключення подружжя існувала духова зрілість, цебто подружжя згода була оперта на правильнім пізнанні суті подружжя. Недостаюча хвилева тілесна зрілість на важність подружжя не впливала, хіба що була рівнозначна з половою неспроможністю.

З уваги на цю несталість віку дозрівання, яке залежне все від географічного положення краю і від різних культурних, гігієнічних, соціальних і моральних обставин, як рівнож з огляду на від’ємні сторони правного припущення в цій суттєвій квестії подружжя, нове канонічне право (цебто СІС і кодифікація східнього права), задержуючи й далше *канонічну зрілість* у давних межах (СІС кан. 88, § 2), пересунуло вік *подружньої зрілости* на *два* повні роки вище. В той спосіб нове канонічне право при ствердженні подружньої зрілости відкидає *præsumptio iuris*, узгляднює всі диференції в фізичнім і духовім розвою людини та суттєву вимогу законного віку для заключення важного подружнього акту будує на абсолютній об’єктивній дійсності. Звідсіля нове право стверджує: хлопець, що закінчив 16-ий рік і дівчина, що закінчила 14-ий рік життя є під оглядом віку абсолютно зрілими до заключення важного подружжя; коли б однак по осягненні цього законного віку дана особа була духово чи фізично до подружжя нездатною, то тоді в даної особи не заходить перепона подружньої недолітності, але якась інша перепона (умова нерозвиненість, полова неспроможність, тощо).

При винесенні цієї нової абсолютної границі подружньої зрілости Церква кермувалась не тільки правними раціями, але й добром самого подружнього інституту. Бо щоби подружжя сповняло своє природне призначення й щоби вповні приносило свої благодатні користі для дітей, Церкви й держави, то не вистарчить, щоб заледви що була осягнена духова й тілесна зрілість, значить, що заледви що були сповнені мінімальні вимоги природного права (не вистарчить сама канонічна зрілість), але конечним є, щоб муж і жінка під тілесним оглядом були в повному розцвіті життя, бо тільки такі можуть видати здорових і сильних дітей, а під духовим оглядом приступали до подружнього стану з належною свідомістю, підготованням та готовістю до несення важких подружніх обов’язків. Тому в § 2 нашого канону накладається на парохів і душпастирів обов’язок, щоб вони здержували молодих від подружжя, якщо вони не осягнули ще того законного віку, що його вимагає для подружжя в данім краю звичаєве або державне право. Законний вік подружньої зрілости церковного права є найнижчою границею, якої не можна переступити під загрозою неважності подружжя.

Львівській Синод 1891 р., опираючись на австрійській інструкції *pro iudiciis ecclesiasticis quoad causas matrimoniales* з 1856 прийняв перепону подружньої не-долітності для хлопців скінчений 14-ий, для дівчат скінчений 12-ий рік життя. Ця границя була рівночасно згідна з загальним правом Східньої Церкви. Однак з огляду на пізний рік дозрівання в наших краях, ще перед Львівським Синодом деякі єпископи приписували в рямцях єпархіяльних розпорядків вищий вік. І так: перемиський єпископ Яхимович приписав у посланні з 20 січня 1857, що треба уважати за недозрілих хлопців, що не мають скінчених 18 літ, і дівчат, що не мають скінчених 15 літ; львівський археп. Левицький в посланні з 10 марта 1857 подав до відома, щоб парохі не допускали до вінчання без церковної диспензи хлопців і дівчат, що не мають скінчених 14 літ життя; митроп. Шептицький, ще як станиславівський єпископ, розпорядком з 7 лютого 1900 усталив єпархіяльну перепону не-долітності в хлопців на 18, в дівчат на 16 літ. (Пор. Масцюх, стр. 181 і сл.).

Така практика з незначними змінами була в нашій Церкві до останнього часу. І хоч теперішня право цю границю знижує на 16 і 14 літ, то однак у кан. 24 на-поми-нає, щоб парохі старалися відвернути від подружжя і без згоди місц. ієрарха не благословляли подруж малолітних (цебто до 21 року життя), якщо вони не мають на це згоди своїх батьків, а в кан. 57, § 2 на-поми-нає перестерігати завсігди регіональних звичаїв і законів держави.

Нез'єдинена Церква тримається теоретично й даліше давного римського права.

3. На дальшу увагу заслугує кан. 60, який нормує перепону *нерівного богопочитання*. Офіційний текст кан. 60, § 1 звучить: "*Ніяким є подружжя заключене між особою неохрещеною й охрещеною.*"

Рішальною передумовою перепони *нерівного богопочитання* за цим тек-стом є *факт* хрещення в одній сторони і *брак* такого в другій сторони. І так, як при кожній перепоні, так і тут, рішальним про заіснування пере-пони є не суб'єктивне переконання, а фактична *об'єктивна дійсність*. Коли отже хтось думає, що він є охрещений або загально між людьми за охрещеного уходить, в дійсності однак ним не є, то він затыгає перепону, коли заключає подружжя з другою охрещеною особою.

Поза фактом хрещення подружне право Східньої Церкви від охрещеної сторони нічого не вимагає. Отже охрещена сторона не мусить належати до Католицької Церкви, не мусить навіть належати офіційально до якоїнебудь християнської спільноти, чи бути вихованою в християнській вірі. Противно, вона може офіційально належати навіть і до нехристиянської релігійної секти ("*falsa religio*", нпр. до юдаїзму, магометанізму), бути в ній вихованою й там сповняти свої релігійні обов'язки. Оскільки вона є важно охрещеною і титулом цього хрещення зазначила свою приналежність до котрогонебудь із східніх обрядів, коли заключає подружжя з неохрещеною особою, затыгає перепону *нерівного богопочитання*, яка робить його по-дружжя неважним (*m. nullum*).

Східня Церква розтыгає цю перепону на всіх важно охрещених, які на-лежать до котрогонебудь східнього обряду без огляду на їх дальшу віро-ісповідну приналежність. Цей досить широкий об'єм перепони, який має Східня Церква і який мала до появи СІС і Західня Церква, може бути при-чиною, що багато подруж може бути неважних чи то ізза несповідності ба-гатьох християн не-католиків, що така перепона існує, чи то ізза їх легко-душности й байдужности до церковних норм і традицій. Щоб заключу-

вання неважних подруж по причині цієї перепони обмежити, СІС в кан. 1070, § 1 звузив відносно вірних Західньої Церкви об'єм цієї перепони тільки до католиків, отже до тих, що прийняли хрещення в Католицькій Церкві, або до неї навернулись з ересі чи схизми, якщо заключають подружжя з неохрещеними. Ця постанова СІС є новістю в канонічному законодавстві, бо, як сказано, ані Східня, ані Західня Церква її передтим не знали.

Тут треба б пригадати, що згідно з кан. 90, § 1 тільки християни католики є обов'язані до заховання католицької шлюбної форми по отриманні розрешення від перепони нерівного богочитання. Східні християни не-католики згідно з постановою цього канона § 2 не є обов'язані зберігати при заключуванні своїх подруж приписаної там шлюбної форми, однак, якщо вони заключають своє подружжя з неохрещеною особою без церковної диспензи, їх подружжя в обличчі Католицької Церкви являються неважними (ніякими).

Заходить тут тому питання, чи східні християни-некатолики, що хочуть заключити важне подружжя, мають звертатись за потрібною диспензою до католицької ієрархії, чи можуть таку отримати і в звершників свого (не-католицького) віровизнання. Це питання вже засадничо вияснено при інтерпретації кан. 32 (див. *Логос*, т. I, кн. 3, стр. 189 і сл.), де сказано, що диспензація від подружніх перепон належить до вселенського права, якого підметом у Христовій Церкві є Римський Архиєрей і Вселенський Собор. Наш канон стверджує тільки негативно, що подружжя охрещеної особи з неохрещеною є ніяким. Позитивне становище Церкви в цій справі ясне: тільки до найвищої церковної влади належить устанавлювання подружніх перепон для охрещених (кан. 28, § 2,—отже і для некатоліків) і тільки до цієї найвищої влади належить диспензація від цих перепон чи пак уваження подружжя. В практиці тому східні християни-некатолики можуть дістати диспензу від перепони нерівного богочитання тільки з рівночасною конверзією до Католицької Церкви, як також тільки з цієї нагоди можна їх подружжя конвалідувати.

Коли охрещена особа заключає подружжя з неохрещеною особою за правним розрешенням Церкви, то таке подружжя не є св. Тайною і то навіть тоді, коли охрещена особа є католиком і шлюб відбувається після встановленої кан. 90 форми. Одинокє очеркнення, яке підходить для такого подружжя, це законне подружжя (*m. legitimum*). Тайнственным стало б таке подружжя тоді, коли б неохрещена сторона прийняла хрещення.

З різниць, що заходять у понятті перепони нерівного богочитання в праві Східньої й Західньої Церкви (СІС), можна винести такі заключення:

а) подружжя католиків з неохрещеними за церковним розрешенням від перепони нерівного богочитання є так у Східній, як і в Західній Церкві важними і законними;

б) подружжя східніх християн-некатоликів з неохрещеними за правним церковним розрешенням були б важними,—в практиці однак розрешення

від перепони нерівного богопочитання чи пак конвалідація подружжя (нпр. для узаконення потомства) є можлива тільки при нагоді конверсії охрещеної сторони до Католицької Церкви;

в) подружжя християн-некатоликів з неохрещеними без церковного розрішення є в Східній Церкві неважними й ніякими, в Західній Церкві є важними й законними, оскільки заключені в повній згоді з природним і цивільним правом;

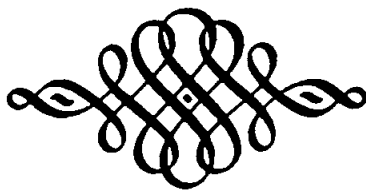
г) важні й законні подружжя християн-некатоликів з неохрещеними, заключені в Західній Церкві без церковної диспензи, можна розв'язати в користь привілею віри (згідно з кан. 1125-1127); в Східній Церкві примінення привілею віри до таких подруж вже зайве, бо вони й так неважні.

З різниці в понятті перепони нерівного богопочитання Східньої й Західньої Церкви виникає даліше konieczність точного розрізнення охрещених некатоликів під оглядом їх первісної *обрядової приналежності*, точніше: треба все розрізнити, чи охрещені некатолики походять з латинського обряду і матірно є зв'язані з Західньою Церквою (нпр. протестанти), чи приналежні до котрогось зі східніх обрядів і тим самим приналежні до Східньої Церкви. Це розрізнення, як ми навели вище, рішає про важність (у західніх) або неважність (у східніх) заключеного подружжя.

Ствердження обрядової приналежності охрещених некатоликів може видаватись дещо труднішим у випадках, коли такий некатолик власновільно перейшов до секти, що має інший обряд, нпр. східній некатолик перейшов на протестантизм. Такий перехід є завжди неправий і остає без правного значення. Зміна обряду є завжди формальним актом, на який мусить погодитись найвища церковна влада, а власновільний перехід до іншої обрядової групи, не є таким формальним актом. Тому охрещений некатолик належатиме завжди до того обряду, в якому прийняв важно хрещення.

Трудніша справа є вже з дітьми такого некатолика, що власновільно змінив обряд, і охрестив своїх дітей вже в тому прибраному обряді. Проф. А. Кусса уважає, що й такі діти є приналежні до первісного обряду батька помимо факту хрещення в іншому обряді. (А. Coussa, *Epitome prælectionum de iure eccl. orientali*, vol. III. *De matrimonio*, стр. 16 і сл.). Тут бракує певних вирішальних канонічних норм і вирішувати ці справи аналогічно після тих норм, якими нормується міжобрядові справи католиків, було б вправді логічним, однак не все доцільним і вторинним.

(Продовження слідує).



СВ. ЛЕВ ВЕЛИКИЙ І ПРИМАТ РИМСЬКОГО ПАПИ В ОЧАХ НЕЗ'ЄДИНЕНИХ

A. Mychalskyj—ST-US LEO M. ET PRIMATUS
R. PONTIFICIS SECUNDUM ORTHODOXOS)

(Думки з нагоди 1500-ліття Халкедонського Собору (451)).

ПАПА Лев I (440-461), названий в історії “Великий”, заслужено вважається Вселенською Церквою як Доктор Церкви і святий. Це належиться йому за його апостольську ревність у Христовому Винограднику.

Все, що зробив він для добра Церкви, чи то що відноситься до оборони правдивої віри, чи теоретичного виложення і практичної аплікації науки про примат римського Єпископа, має велике значення; і то не тільки задля глибокого знання справи, але особливо задля його способу діяння. У своїй діяльності Лев В. вважає своїм дороговказом об’явлену правду Божу. “Opus ministerii nostri—каже св. Лев—in omnibus quæ recte agimus, Christus exequitur; et non in nobis, qui sine illo nihil possumus, sed in ipso, qui possibilitas nostra est, gloria mur.”⁽¹⁾

Не амбіція, отже, ані жодна пуста слава чи бажання осягнути владу, але шляхетне і святе бажання спасти душі, та оборона непорочної і традиційної хр. віри були рушіями до грандіозного апостоляту цього святого Папи⁽²⁾.

Так про св. Льва говорить історія, основана на правдивих фактах і документах, так про нього висловлюються всі католики.

Для нас однак цікавим є бачити цього світоча Вселенської Церкви в світлі писань російських нез’єдинених вчених.

В загальному церковні російські письменники не мають особних трактатів про св. Льва В.⁽³⁾, лише тут-і-там знаходимо згадки про нього, передовсім у працях історично-правничого характеру, особливо коли розглядається питання про примат та непомильність римського Папи⁽⁴⁾.

(1) Sermo 5, 4, PL, 54, 610.

(2) cfr. P. SANTINI, Il primato e l’infallibilità del Romano Pontifice in S. Leone Magno e gli scrittori greco-russi, Grottaferata, 1936, p. 3.

(3) За виїмком І. Н. Дроздова, що написав твір—“Св. Левъ В., его жизнь и творенія,” Харьков, 1898.

(4) Гл. БОЛОТОВЪ В. В., Лекції по історії древней Церкви, III, Петроградъ, 1913, ст. 280 і слід.; Е. Т-р., Значеніє папи Льва Великого въ развитій идеи папства (в Богословській Вѣстник, 1912, II, ст. 477-510; ЛЕБЕДЕВЪ Н.П., Духовенство древней вселенской Церкви, Москва 1905, ст. 241-2.

Ніхто з нез'єдинених російських вчених не заперечує святости і апостольської ревности Льва В., навпаки величають його святість життя та подивляють силу його інтелекту.

Коли ходить про характеристику самої особи Льва В., найбільше яскравості набирає вона у згаданому творі Дроздова. Що нас найбільше цікавить,—це безсумніву висновки, що їх автор виводить при кінці твору. Найперше Дроздов зазначає, що не хоче він Льва В. ані оправдувати, ані обороняти, лише тільки представити “как онъ является въ своихъ твореніяхъ”(5). “Ми всегда видели во св. Льве—каже він—человека, правда великого человека, но все таки человека”(6). Згідний з історичною правдою висновок,—це факти, що Лев В. працював для добра Церкви з мотиву надприродного, а не з якоїсь пустої амбіції(7).

“Св. Левъ всегда действовалъ с полнымъ сознаниемъ своей правоты, с полной уверенностию, что делать нужно именно так, а не иначе”(8). Щодо науки Льва В. про примат Дроздов так висловлює свою думку:

“Учение о приматстве не пренадлежитъ только св. Льву. Это было преданіемъ римской Церкви и св. Левъ считалъ себя обязаннымъ соблюдать его”(9). Питомим однак для Льва В. є оригінальність цієї ідеї примату, бо говорить Дроздов: “дійствительно учение св. Льва о приматстве римской катедры нельзя не назвать очень оригинальнымъ. Св. Левъ былъ на столько высокого мнѣнія о катедри св. апостола Петра, что считалъ себя призваннымъ руководить всею Церковью (Ср. XII, I.). Но это конечно не было тимъ папствомъ о которомъ мечтають современные римскіє первосвященники”(10). Наприкінці своїх обсервацій автор зазначає що нез'єдинена Церква визнає в Папі Льві В. святого і непоборимого “атлету” в боротьбі проти еutihianізму, за що заслужив собі на назву “Великий,” але ніколи ця Церква не приписує йому крім примату чести, іншого примату, тобто голови Вселенської Церкви(11).

Що відноситься в партикулярному до вчення Льва В. про примат найбільше таки знаходимо в писаннях історика Болотова і правника Суворова. Тому і буде корисним розглянути їхні опінії зокрема, навівши найперше кілька слів про примат в призмі нез'єдинених взагалі.

Ідея примату римського Папи за всіма нез'єдиненими церковними письменниками має генезу історичну, а не догматичну, значить, людську а не божу, і як така підлягає законові еволюції(12). Не заперечують опі вчені,

(5) ДРОЗДОВЪ, цит. тв. ст. 182.

(6) *ibidem* 183.

(7) *ibidem*

(8) *ibidem*

(9) *ibidem* 185

(10) *ibidem*

(11) *ibidem*

(12) *cfr.* JUGIE M., *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium*, IV, Parisiis 1931, p. 348.

що вже від початків християнства ця ідея мала місце у лоні Церкви, правда ще не зовсім ясна і абсолютна, а в залежності від політичних умовин, в яких знаходився Рим (13). Високе, отже, політичне становище Риму було основою цієї ідеї. Ніколи однак в старині примат не вважався як правдива юрисдикція, а заключався в словах “*primus inter pares.*” Кульмінаційна точка розвитку цієї ідеї є “*Constitutio dogmatica de Ecclesia Christi*” (Ватик. Собор) (14).

В. В. Болотов (15) свою думку про науку Льва В., про примат вяснює в творі: “Лекції по історії древней Церкви, III, Петербург 1913, в главі—“Притязанія Римскаго епископа на главенство в церкви вселенской: Римський епископ как Папа” (16).

Уже на початку цієї глави автор старається збити католицьку догму про примат, що його вважає, як і всі нез'єдинені, твором римських єпископів. Не хочемо тут розглядати вподрібному його аргументи проти догми, бо це виходить поза стислі межі нашої розвідки, що має обмежитись тільки до науки про примат у Льва В. Згадаємо однак про це бодай в найзагальнішому:

1. Текст Матея XVI, 18 сл.—“Ти Петро і на цім камені збудую мою Церкву...”, не всі Отці інтерпретують у користь примату (напр. Ориген).

2. Не приймають примату в універсальному змислі: св. Кипріян, св. Амвроз, св. Єронім і св. Августин.

3. Умовний примат Риму заключається навіть із “тактики,” що її вживав св. Апостол Павло в проповіданні Євангелія. Апостол Народів ніколи не вмішувався в поле праці інших Апостолів. Але коли маємо на увазі римську церковну громаду, то тут, як знаємо з його листів, він немало докладав своєї праці. Не знати при тому, хто вперше проповідував римлянам і хто оснував їхню Церкву—Петро чи Павло.

Не дивлячись на ці протиаргументи римські єпископи по думці Болотова, при кожній можливій нагоді виносили і виносять своє першенство, “Они постоянно доказуютъ, что политический моментъ въ церковныхъ делахъ имеетъ второстепенное значение.”

Примат римського Папи досі не добре здефініований і вяснений набирає свої досконалости в повній, докладній і ясній системі “первого doctor Ecclesiae на римской катедрі, Льва В.” (17). Свою науку про примат Папи

(13) Богословський Вѣстник, Сергієв Посад 1912, ст. 477-478.

(14) *ibidem* 480; БУЛГАКОВЪ С., Очерки ученія о Церкви.—Ватиканський догматъ (в Путь) 1929, ч. 15 і 16.

(15) В. В. Болотовъ народився 1853 в селі Кравотиня, тверзької губерні. Студіював в містечку Осташкове, а згодом у тверзькій Семінарії, а вкінці в петроградській богословській Академії, де і по зробленому докторату одержав катедру історії Церкви. Помер 1900.

(16) Уже до смерти автора видав цей твір професор А. Бриллиантов в Петрограді 1913.

(17) БОЛОТОВЪ, цит. твір ст. 280.

викладає в “мовах” виголошених “die natali ipsius” перед італійськими єпископами. Ось її головні пункти як їх Болотов розглядає в своїм творі (18):

а) “Princeps ordinis apostolici” (Христос “speciali cura” молився за нього).

б) Основа всієї Церкви (Христос є основа “propria auctoritate,”—Петро— “participatione.” Христос прийняв Петра “in consortium individuae unitatis.” Полнота благодати и власти избыточно сообщается... прежде всего Петру и уже через него как главу, органически переливается и на все тѣло Церкви”).

в) Таким чином є totius Ecclesiae princeps, primas всіх єпископів.”

В IV “мові” Папа говорить про генезу примату. Із цілого світу над всіми апостолами і Отцями Церкви вибивається один Петро, бо ж він визнав свою віру в Божество Христа (“Ти Христос, Син Бога живого”—Мт., 16, 16). За це Христос наділив його першенством апостольської достойності і на ньому оснував свою Церкву (... “і на цім камені збудую мою Церкву”—Мт. XVI, 18).

2. Всі інші Апостоли, пастирі і священники одержують рівнож владу від Христа, але у них помічається однак деяка залежність від Петра, хоча по правді вони не є делегатами верховного Апостола тільки:

а) Всі дари і прерогативи апостольства, священства і пастирського уряду дані повнотою і передовсім Петрові і вже через нього, а не інакше, даються Христом усім іншим Апостолам і пастирям і священникам.

б) Вселенською Церквою “principaliter” рядить Христос, але “proprie” Петро.

Як бачимо з цих двох пунктів (а, б) “jus delegatum” (однак не в принципі, а “de facto”).

3) Примат по своїй природі є установа стала—не часова, тому що вічна є істина його існування, себто вічна є правда визнання Петра— (“Ти Христос Син Бога живого”). Як Христос є Син Божий на віки, так і Петро, взявши “бразды правления Церквою, не оставляет ихъ.” Невидимо Петро і сьогодні сам особисто (“лично”) “пасеть” стадо Христове в Христі і з самим Христом. Видимо управляє він Церквою через своїх наслідників на римському Престолі.

4) Відношення єпископів Риму до Петра є дуже близьке, як по глибині так і по результатам, відтворюючи “consortium” Петра із Христом,—

а) по глибині,—бо ж Петро говорить устами своїх наслідників;

б) по результатам,—тому що має місце “трансфузія” влади, “gratis datae” Петрові в його наслідників через “consortium” з Христом.

5) Вкінці Болотов згадує висновки що їх Лев В. виводить із своєї “теорії”:

а) Основою Церкви є Петро, так, що як хто віддаляється від нього, цей знаходиться поза Містичним Тілом Христа.

б) Не є підпорядкований Петрові цей, хто “посягаєть” на авторитет римського єпископа.

в) Якщо хтось відкидає примат Петра, тим самим не зменшує достоїнства Петра, але коли це робить з гордості, відкидає самого себе в “преїсподнюю.”

Ось так виглядає примат у Льва В., в очах Болотова.

Приступимо тепер до іншого вченого, а саме правника Суворова.

Н. Суворов⁽¹⁹⁾ визначний російський каноніст, порушує питання про примат римського Папи в творі— “Учебникъ Церковного Права” (Москва 1912), в главі—“Церковное устройство (ст. 18 і слідуєчі). Тут же і має він декілька згадок про науку в цьому ж напрямі Папи Льва В.

Як і Болотов, чи краще як усі нез'єдинені, вважає він, що основи і походження примату треба дошукуватись в історії і Церковнім Праві, а не в догматиці, бо ж це є витвір людський а не Божий. Ідея примату дістала свій зародок, ріст і своє остаточне завершення на почві римської і папської держави. Політичний фактор а не інші елементи були основною причиною цього, що римські єпископи вважали себе вищими за всіх.

Суворов у відмінності до Болотова не має так багато подробиць що до науки про примат у Льва В., а це що знаходиться в його творі тут-і-там, більш зібрано, міститься в параграфі “Єпископъ Риму”⁽²⁰⁾. Ось найголовніше.—

В час першого Вселенського Собору (325) римському єпископові були підпорядковані всі провінції Італії. Поволі однак його влада поширювалась над усіма Західними єпископами, хоч де-не-де зустрічалися опозиції (нпр. в Галії—против Іларія Арелатенського (V. ст.) що хотів “*ex proprio jure*” не “*ex jure delegato*” мати під юрисдикцією цілу Галію).

Лев В., що всіма силами хотів мати підпорядковану собі цілу Західну Церкву, вплинув на імператора Валентина (445), і цей видав декрет, за яким всі єпископи Західної Церкви підпорядковуються єпископам Риму, як найвищому Пастиреві всіх церков.

Дальше автор зазначає, що влада над усіма Церквами була дана вже Римові на другому Всел. Соборі (каноні 3), але аж в V. ст. ця влада ясно оформилась за Льва В., базуючись на догмах катол. Церкви, це є:

1) Примату Апостола Петра над усіма Апостолами і 2) примату Єпископа Риму над усіма іншими єпископами. Приймаючи правдивість цих догм, ясно є, що цілком логічно Лев В. розтягав владу Намісника Петра

(19) Н. Суворовъ нар. 1848 р. Студіював на правничім факультеті петроградського університету. Якийсь час був він професором канонічного права в Ярославському Ліцею, а опісля проф. ординарій на московськ. університеті.

(20) СУВОРОВЪ, цит. ст. ст. 44.

не тільки над Західною, але і над Східною Церквою. З цього ж видно, що Суворов інакше, як деякі інші нез'єдинені вчені⁽²¹⁾ розважає вчення про примат у Льва В. В очах Суворова Лев В. приймає привілеї римської Церкви як похідні від самого Христа через Петра.

Закінчення.

З усього досі наведеного можна вивести безпосередно чи посередно такі висновки.—Постать Льва В., коли йдеться про його святість і ревність, блистить у цілій повноті чеснот і шляхетних прикмет не тільки в очах католиків, але і в очах нез'єдинених. За те коли береться під увагу його вчення про примат, справа мається інакше. Тут уже показується неконсеквенція російських учених. Вони приймають однозгідно, що дійсно Пала Лев В. ясно і недвозначно оформив вчення про примат, який вважав об'явленою божою правдою, а самі однак заперечують боже походження цього примату, значить противорічать собі самим: Бо ж годі інакше це назвати, коли вони з однієї сторони величають його святість, його безінтересовність щодо своєї слави, його глибоке знання, а з другої сторони відкидають його вчення про примат. Так російські вчені. Дехто може оправдує їх, що мовляв, були вони під примусом царського режиму, і мусли нераз проти свого переконання фальшувати історію і догму.

А коли ми згадаємо про наших нез'єдинених братів українців чи можемо їх оправдати тим, що мовляв і вони є під примусом і мусять заперечувати об'явлену правду про примат Апостола Петра і його наслідників?—Здається, що ні. Хто в доброї волі й шукає без застереження правду, той знайде її в словах самого Божественного Спасителя Ісуса Христа, який ясно і урочисто сказав—“Ти Петро і на цім камені збудую мою Церкву...”



(21) Гл. МІЛЯШ Н. в творі “Правила православної Церкви...” І Петроград 1911, ст. 410, висловлюється, що Лев В. виказує торжественно не-мовби першенство римської Столиці установлено канонами Отців і тим узнає, що оця преєміненція знаходить свої початки в церковному, а не в божому праві.

КОРИФЕЇ КАТОЛИЦЬКОЇ ПЕДАГОГІКИ

(P. Dr. I. Nazarko, OSBM.—CORYPHAEI
PAEDAGOGIAE CATHOLICAE)

У ДРУГІЙ половині ХІХ століття виступав в Бельгії другий кардинал-філософ, Десідерій Mercier. Він родився 1851 р., був основником і довголітнім директором “Вищого Філософічного Інституту” в Лювені та професором університету, а 1906 р. став мехлінським архієпископом і кардиналом-примасом Бельгії. Mercier—це передусім філософ між філософами—як називає його один життєписець—і творець філософії католицької педагогіки в Бельгії. Його найбільша заслуга—це рехристиянізація філософії. Щоб реалізувати великі цінності томістичної філософії, сконфронтував її з парадоксами новітнього життя й таким чином відмолодив томістичну філософію, навітлюючи та пояснюючи модерне життя давніми правдами. Є це т. зв. *неосхолястика*. В педагогіці має Mercier велике значення передусім, як творець т. зв. “*педагогіки любови*.” Любов уважає він першою передумовою успішності в виховній праці, однак не обмежує любови до самих тільки почувань, чи “поблажливости,” але називає її силою, що добуває справжнє добро для вихованка. Сучасна педагогіка стоїть під знаком психології. Mercier своїми творами: “Психологія,” і “Початки сучасної психології” поклав, щоправда, психологію в основу педагогіки, однак виказав, що сама психологія не вистачає для педагогіки. До неї треба додати логіку, щоб навчити вихованків правильного думання, та етику, щоб подати їм норми поведіння, засади обов’язків і закони совісти. Відбудовуючи ці науки на томістичних основах, Mercier поклав томістичні підвалини педагогіки. Його конструктивний ум прямував завжди до злуки традиції в науці з новими домаганнями життя, до рехристиянізації науки та модерної філософії через її стрічу зі схолястичною філософією. Учні Mercier’а старалися пристосувати цю методи також до інших ділянок життя як: соціологія, політика, а навіть література.

Незрівняним педагогом усього бельгійського народу показався кард. Mercier у часі 15-місячної німецької окупації Бельгії. Тоді накликавав він нарід витривало та гідно перетерпіти великий історичний іспит, неначе Божу кару, та взивав до непохитної віри в Боже Провидіння, що премудро кермує долею всіх народів. Перейнятий глибокою вірою та любов’ю свого народу, висвітлив у своїх проповідях і пастирських листах цілу низку сучасних дразливих проблем: війни та мира, патріотизму та релігії, Церкви та нації, розв’язуючи їх яскравим і відважним розчином своєї блискучої думки. І коли після страшних іспитів долі бельгійський нарід вийшов мо-

рально не тільки не зломаний, але й ще скріплений у почутті гордості за себе, як за націю, то велика заслуга в цьому припадає великому пастиреві, педагогові та патріотові Mercier'ові. (Важніші твори Mercier'a: Cours de philosophie; Psychologie, Criteriologie, Modernisme; Les origines de la psychologie contemporaine; Retraites pastorales, A mes Séminaristes).

Німеччина мала в XIX в. багато католицьких педагогів. Вистачить згадати таких, як: Schlegel, Müller, Möhler, Deutinger, Ketteler, Kleutgen, Stolz. Одначе до тих, що найбільше причинилися до піднесення католицької педагогіки належить Оттон Willmann. Родився 1839 р., був довголітнім професором педагогіки та філософії в німецькому університеті в Празі. Помер 1920 р. Глибокий філософ, невтомний піонер неосхоластики, дуже шляхетна душа, глибоко практикуючий католик, а навіть аскет. Як філософ критикує він сучасну собі німецьку філософію, що лявірує між абстрактним ідеалізмом і скрайнім реалізмом. Це роздвоєння, що тягнеться від часів Лютера, відділює людину від Бога, богословів від філософії, релігію від життя. Вільман вибирає середню дорогу, стаючи в обороні справжньої філософії та бажаючи, щоб філософія була синонімом мудрости, а філософ людиною, що її життя буде згармонізоване з концепцією життя. Вище згаданий дуалізм німецької філософії пірвав зв'язки між поодинокими ділянками науки, як також між наукою та філософією. Схаотизованій німецькій філософії Вільман протиставить ідеалізм класичної філософії та лучить в одне дійсність із правдою, світ матеріальний із моральним, філософію із богословією, теоретичну мудрість із практичною. Три основні проблеми філософії: метафізика, критеріологія й етика, що виявляють силу синтези й організації ідеалізму, це неначе три католицькі відповідники: Тео,—Христо,—Екклесію—центризму. В усіх своїх творах Вільман іде за релігійною та філософічною трійкою в її різних психологічних формах: змисли, розум, воля; могти, пізнати, хотіти; рука, розум, серце; наставлення, пізнання, звичай; штука, наука, життя; краса, правда, добро. Філософія мусить бути в тісному звязку з цілістю культурного життя, а не тільки дискусійним предметом. Суспільність без філософії це потвора без розуму, а культура без філософії—святиня без свята святих. Ті самі закиди ставляє Вільман і педагогіці. І тут панує дуалізм. Між концепціями, а практикою німецьких педагогів є пропасть. Є диссонанси між педагогікою загальною, а спеціальною, між засадами й методами, між освітою і вихованням, між школою й життям, між вихованням індивідуальним і суспільним, а вкінці між педагогікою німецькою та католицькою. Тому Вільман також радить вернутися до педагогіки класичної та при тім сильно підкреслює, що цей поворот до традиції не сміє переривати зв'язків із сучасністю. Вільман твердить, що хоч виховання це процес, що в ньому бере участь виховник і вихованок, то всетаки виховання сповняє важну суспільну функцію, бо доконується не в порожнечі, але в означеній атмосфері та в суспільних обставинах, тобто в дусі й наставленні якихсь ідеалів і життєвих концепцій, яких скарбником є радше суспільність, ніж одиниця. Вкінці Вільман

виказує католикам велику розбіжність між їхніми словами, а вчинками й твердить, що в католицькій педагогіці рішальне значення має не система, але приклади життя. Тому супроти зросту соціалізму та комунізму навликує до організування кращої суспільної опіки та харитативної акції й зокрема до опіки над недужою, ненормальною й осиротілою молоддю. Вільман це найбільший філософ між католицькими педагогами та водночас найбільший педагог між католицькими філософами.

Майже в тому самому часі в Італії одну з вказівок Вільмана почав реалізувати о. Іван Bosco, хоч мабуть не знав філософії Вільмана. Син убогих рільників із околиць Турину, уроджений 1815 р. Спершу вбогий пастушок і веселий штукар (що показував акробатичні штуки, але під умовою, що видці найперше вислухають проповіді, або спільно відмовлять вервицю). Потім термінував у коваля, столяра та кухаря, стараючися усюди уморальнювати своїх приятелів. 1841 р. став священником і невтомним апостолом опущеної ремісничої молоді. Оснував Згромадження Салезіян, що їх головною ціллю є: виховувати цю молодь. Сьогодні згромадження має майже 1,500 домів із 20,000 монахами, що виховують сотки тисяч робітничої молоді. О. Боско помер 1888 р., Папа Пій XI проголосив його 1933 р. святим. Виховна метода св. Івана Боско спиралася на надприродній любові молоді, обіймала всього чоловіка, була превенційна (що старалася заздалегідь залобігти злу), а вкінці витворювала в заведенні веселу, родинну атмосферу.

Майже тими самими методами виховував молодь американську творець т. зв. Boys Town о. Фленеген, що помер 1950 року.

II

В рр. 1918-1928 настав іще більший хаос у некатолицькій педагогіці. До зросту цього хаосу крім більшевизму причинився *фашизм*, що передусім творами свого ідеолога Gentile висунув державу, як головну ціль виховання, як також гітлеризм, що в ньому головним виховним ідеалом признано расу, як це й стверджує сам Гітлер у своїм творі: "Gedanken über Erziehung." Та найгірше проявилися фатальні наслідки некатолицького виховання в Америці, де ідеали техніки та культ машини довели до небувалого змеханізування та плиткості життя, як також у Франції, де "педагогіка вживання" скотила молодь у моральне багно. Таким чином рік-річно десятки тисяч молоді паде жертвою того хаосу, а педагогіка глядить безрадно на цю традицію. Замість шукати помилок у заложеннях своїх виховних систем, ця педагогіка тільки продумує над новою наркозою, що могла б на хвилю злагіднити біль терплячої молоді та заляканих батьків.

І саме на цьому понурому тлі жахливої дійсності ще яркіше променює католицька виховна ідея, що творами своїх сучасних представників сповняє не тільки ролю ментора, чи лікаря, але стає певним дороговказом на розпутті.

Найвизначніший між сьогоднішніми католицькими педагогами—це о. Франц de Novre, професор педагогіки в лювенському університеті. Він є автором таких знаменитих творів, як: *Le Catholicisme; Les Pédagogues, La Pédagogie* (1930), *Les maîtres de la Pédagogie* (1938). На польській мові появилася—не дуже то вдатний—переклад о. Тоховіча: “*Podstawy współczesnej pedagogiki.*”

De Novre: 1) бореться за ясні філософічні основи для сучасної педагогіки взагалі й за чистий католицький світогляд для католицької педагогіки зокрема; він твердить, що повна педагогіка мусить спиратися на повній філософії; 2) він закидає сучасній педагогіці, що вона витворила собі безліч півцілей, або т. зв. педагогічних божків і твердить, що сьогодні шаліє боротьба не за те, чи виховання має бути католицьке чи нейтральне, але за те, кого маємо обожати: Бога чи тих божків, що їх створили філософи. І так: Spencer обожає природу, Dewey і Dürkheim—суспільність, Nietzsche—надчоловіка, Kant—моральну автодетермінацію і т.д. А це все веде до справжньої вавилонської вежі в педагогіці. Тому Novre домагається загального устійнення найвищого виховного ідеалу, устійнення єрархії вартостей, доповнення неповних прав і устійнення авторитетів.

У Німеччині один із найвизначніших теперішніх виховників—це Єзуїт о. Йосиф Schröteler. Його найважливіший твір це: “*Pädagogik der Gegenwart in grossen Kulturländern*” (München 1933). Schröteler замітний передовсім своєю відважною критикою національно-соціалістичного виховання в Німеччині. Він каже, що національно-соціалістичні тенденції в педагогіці—це реакція на мильні напрямки минувшини. Націонал-соціалізм протиставить лібералістичному індивідуалізму примат суспільности, пересадній особистій свободі—авторитет провідника—Führer’a, а ліберальному інтернаціоналізмові—німецький націоналізм. Він признає все що добре має націоналізм-соціалізм. Це правда, що людина—істота суспільна та що в житті й вихованні авторитет конечний. Одначе хоч людина належить до суспільности, то всетаки її перші та найважливіші обов’язки є супроти Бога, бо й суспільність залежна від Бога. Шретелер каже: “Релігія не може бути тільки слугою народу, чи держави. Релігія видвигає свої абсолютні постулати, що від них ніяк не може відступити, бо це позбавило б її змісту та спараліжувало б її суттєву силу, що діє для добра народу.” Він признає що сьогодні авторитет провідника потрібний, одначе це не сміє бути абсолютний, авторитет найвищого Суверена, бо й провідник мусить підчинятись авторитетові Бога. До найцікавіших праць Шретелера належить його монографія п. н. “*Leibeskultur im Lichte des Christentums*”. Він признає, що сьогодні з огляду на слабе здоровля молоді та з огляду на оборону держави—фізичне виховання потрібне, одначе притім не треба відривати тіла від душі й культивувати тіло так, щоб вбити духа.

Другий Єзуїт-педагог, Станіслав Dunin-Borkowsky—це передовсім педагог руху католицької молоді. Найважливіші його твори: *Führende Jugend; Aufgaben und Gestalten junger Führer; Reizendes Leben, Schöpferische*

Liebe і т.д. Дунін-Борковскі твердить, що старший провідник—Führer може багато добра вчинити, коли опреться на молодших провідниках. Вичисляє прикмети молодого провідника, радить як його виховувати та як через нього впливати на інших. У творі: “Reizendes Leben” повчає, як перетворювати хиби молоді в чесноти (нпр. зухвалість у геройство, простакуватість у покору).

Великі заслуги для сучасної католицької педагогіки поклав Єзуїт Іван Lindworsky. Написав він такі монументальні твори, як: Willensschule, Der Wille, seine Erscheinung und seine Beherrschung; Das Seelenleben des Menschen; і багато інших.

Lindworsky—це творець т. зв. “педагогіки волі.” Він твердить, що сьогоднішня молодь не є гірша від колишньої молоді, лишень вона виставлена на більші небезпеки, бо має перед очима гірші приклади. Тому вона мусять виробити в собі силу волі, щоб опертися тим злим прикладам. Виховання волі має спиратися на силі мотивів. Мотив у Ліндворського це світ цінностей молоді. Мотиви мусять виступати ясно в молодій душі, а в моментах рішення мають бути прикликані до свідомості, щоб перевести успішно боротьбу в душі. Тому треба мотиви розподілити й згрупувати, щоб додати сили до побіди (Zentrierung der Motive). Католицизм диспонує широкою скалею мотивів, бо крім природних і загально-релігійних, має він іще мотиви надприродні. Педагогіка волі Ліндворського з огляду на субтельну аналізу ролі мотивів дуже цінна. Її вже оцінила сучасна наука (нпр. Павло Berlage: “Die Willenspädagogik Lindworkskys... (Münster 1931). До вироблення волі Ліндворскі дуже поручає реколекції св. Ігнатію.

До плекання геройства, як конечної прикмети молодого католика, погликує інший католицький педагог, Jacques Arnoux у творі: “Sept colonnes de l'héroïsme.” Йому йде не про будь яке геройство, але про героя католика, що крім відваги, повинен відзначатися надприродними чеснотами. Автор уважно переглядає героїв: Плотарха, Carlyle'a, Emerson'a, James'a, Nietzsche й бачить, що ті автори не знали таких героїв. Аж читаючи житєписи святих, він зрозумів, хто є справжнім героєм. А шукаючи джерел геройства в святих, дійшов він до переконання, що їхнє геройство спирається на оцих сімох колюмнах: на інтелігенції, ентузіязмі, пам'яті, вірі, посвяті, самопоконанні та ласці. На ті самі теми пише Erich Przywara (його книжка п. н. “Heroisch” на правду гідна, щоб її поручити), як також Йосиф Pieper (“Vom Sinn der Tapferkeit”). Католицькі виховники розуміють, що найбільше прозять молоді небезпеки в ділянці полового життя. Тому дають католицьке насвітлення половій педагогіці. Творцем католицької половой педагогіки є лікар Др. Рудольф Allers. Його найважливіший твір це “Sexualpädagogik” (1934). На його думку лихі приклади, що їх так багато бачить наша молодь, впливають на неї так, що вона стає перевражлива й тому в неї найперше будиться sexus, а щойно потім eros. Він радить якнайдовше утримувати молодь у несвідомості. Коли ж прийде пригожа пора, то молодь повинна освідомити католицька книжка на ці теми,

мати, або священник. Allers виступає дуже гостро проти коедукції.

В Мадярщині на ці теми пише дуже гарно для хлопців еп. Toth (в польському перекладі появились його твори: *Życie piękne i czyste; Młodzieniec z charakterem; Chrystus i młodzieniec*), а для дівчат п. Jelan Gérely (в польському перекладі: *Dziewczę nowoczesne*), в Німеччині (для дівчат) Ilse Maister (*Was du bisher nicht wissen dürftest?*) і Chaba (*“Was ein heranwachsendes Mädchen wissen muss?”*).

З українських католицьких педагогів слід згадати: о. Івана Бартошевського, Степана Дубравського, Софрона Недільського, о. Т. Лежогубського, Дра О. Макарушку, о. Дра Фіголя, Дра М. Сабата й інших. Обреме місце займає Митрополит А. Шептицький. Його листи до молоді—це справжні перлини української католицької педагогіки. Митрополита Андрея можна назвати головним представником *містичної педагогіки*. Заслуженим педагогом із багатим літературним дорібком є о. Ю. Дзерович—автор “Педагогіки,” як також Др. І. Кухта, що вміло протиставить педагогіку ідеалу педагогіці інстинктів, Др. І. Копач—педагог із широким знанням і великою практикою, о. В. Лициняк, о. Др. Й. Маркевич ЧСВВ, о. Августин Волошин—президент Закарп. України, що був проф. педагогіки в Празі, проф. Г. Ващенко, проф. А. Кульчицький і б. ін. З молодих гарні надії віщують: Др. О. Кульчицький (“Педагогіка вільного часу”, “Учень-брехун”), С. Малиновська (“Спів-праця школи й дому”), В. Барагура (“Виховання в інтернаті”), проф. Чума—в вих. заведеннях, і багато інших.

Недавно Stanley Hall писав таке: “Живемо в часах педагогічного сумерку; навіть не маємо поняття про нашу декаденцію. Коли католицька Церква мабуть спізналася у справах гігієни, то майже у всіх інших ділянках вона може більше повчити, ніж навчитися від тих, що є поза нею.” І вона справді вчить через своїх найкращих представників. А вчить того, чого навчав Христос, кажучи: “Я прийшов, щоб ви мали життя й у повноті мали його” (Йо. 10, 10).

Ідеал католицької педагогіки—це повнота життя. А католицькі педагоги це борці за здійснення цього ідеалу!



БУДОВА ТРИВКОГО МИРА НА ЗЕМЛІ

(P. V. Malanchuk, C.Ss.R.—DE RESTAURANDA VERA
PACE HIS IN TERRIS)

(Продовження)

IV. Що розуміємо під словом “Мир.”

Відносно поняття мира існує вавилонське помішання мов. В 1948 р. Комінформ організує Світовий Конгрес Мирів. В місяці квітні того ж року згуртувалося в Нью-Йорку кілька сот науковців та мистців, симпатиків комунізму, щоби заявити світові, що вони домагаються мира; а їх народи не хочуть вже війни. При кінці того ж місяця влаштовують ті самі люди Міжнародний Конгрес Мирів в Парижі. На міжнародньому конгресі мира, влаштованому 1950 року в маю, в Штокгольмі перед розпочаттям акції на Кореї домагаються учасники заборонити вжиття атомної бомби. І того хто вжив би в часі війни атомну бомбу напаятнувати воєнним злочинцем. Та “мирова” пропаганда була так спритно проведена комінформом, що не один християнин-католик, навіть священик, дався простодушно зловити в сіть та й підписав заяву—домагання до УНО в тому сенсі.

Слово “мир” також часто приходить на денний порядок нарад “Ради Безпеки,” що її завданням є працювати над збереженням мира, та на засіданнях Європейської Ради. На жаль, якраз ті установи, які мають забезпечити мир, найбільше загрожують мирові. Як слушно заявив один з учасників дебат на засіданнях Ради Безпеки в місяці серпні, під головуванням П. Маліка, представника большевицького блоку. Комуністичний імперіалізм, який скрито та послідовно приготував рішальну розправу з “гнилим” мовляв капіталістичним заходом, змагає при допомозі ширення фальшивого розуміння мира,—що мав би в починах вже виключати всяку війну—пропагувати трусливий пацифізм, що пятаю кожною, мав би паралізувати відпорність заходу проти інфільтрації большевицького руху та в недалекому майбутньому приготувати терен до завойовання світу війною чи революцією. Якраз Папа Пій XII в тій самій різдв'яній промові прояснює правдиве поняття мира. “Погляди (на мир), каже Св. Отець, порушуються між двома протилежними бігунами. Одні перейняли стару пословицю, яка не є вповні фальшива, але може бути зле зрозуміла та часто зловжита: *si vis pacem, para bellum*: цебто, якщо хочеш мира—то приготуй війну. Інші знову добачують спасення в гаслі: мир за всяку ціну.” Одні й другі хочуть мира, але одні й другі наражують правдивий мир на ту небезпеку, що одна група спричинює недовіря,

а друга потурає безпеці того, який приготував напад. Одні й другі загрожують ділу правдивого мира. В чому ж, на думку Пали, полягає правдивий мир? Правдивий мир полягає передусім на щирій, християнській волі мира. “А правдива християнська воля мира походить від Бога, бо Бог є Богом мира, який сотворив світ, щоби світ став пристановищем мира.” Господь, як каже Августин, назначив мир: спокоем, що випливає з ладу: *tranquillitas ordinis*.⁽⁸⁾

Коли ми християни-католики маємо працювати над кріпленням правдивого мира, то воно означає, що ми маємо помагати:

1) Закріплювати лад, усталений Творцем на різних областях людського життя, та

2) відсувати від кожної області людського життя те все, що спричинює нелад.

Але христ. воля мира не є гнилим пацифізмом, який подається, капітулює перед всякою загрозою, перед всяким насиллям, що його усунення вимагає зусилля спротиву, навіть, як треба оружного. Хр. воля мира посідає також зброю. Але це передусім зброя іншого рода. Це, як каже Пала Пій XII передусім: зброя *молитви і любови*. Справжні миротворці відзначаються передусім ревною молитвою до небесного Отця і братньою любов'ю для всіх людей й всіх народів, дітей Бога Отця, який є на небі. Якраз любов посідає дар терпеливості: порозумітися й примиритися з усіма. Ті обидва оружжя: молитва і братня любов походять від Бога і там де їх немає, там де отже знають лише *матеріальну зброю*, там немає волі мира, бо саме матеріальне оружжя конечно викликає недовіря та спричинює атмосферу війни. До молитви й любови треба ще додати живу, *непохитну віру* в можливість правдивого мира; а також *примиримість*. Тому в наших часах справа престоїжу, національної чести не може (бути претекстом до війни або до погрози війною. Якраз сучасним бракує тої примиримости. “Мир є справді зазначений на офіціальних документах,” завважає Пала Пій XI в “*Ubi arcano*,”⁽⁹⁾ але мир не є вписаний в серця людей. В серцях ще завше жевріє дух воєнний, який виявляє свій вплив щоденно все сильніше на суспільне життя. Але право насилля вже за довго торжествує свій тріумф.” Це притупило в людей природні почуття лагідности, співчуття, які стали завершені христ. законом любови. Ненависть вкрадається на місце любови. Далі ще панує сліпий закон, що противиться закону духа. Один бачить в другому не брата, так, як Христос хоче, але чужого, ворога. Не гідність і особистість людини, але сила й кількість мають вартість.

Отож та примиримість, як охочість прощати, провадить до *терпимости*, яка також виростає із щирої любови ближнього. Христос перший сказав

(8) *Acta Ap. Sedis*, 1949, n. 1.

(9) *Ubi Arcano*: 3, 1922 p.

був до людей: “Ви всі є браття”⁽¹⁰⁾. Він також перший проголосив закон взаємної любови й терпимости супроти всіх людей, закон підписаний кров’ю Христа, пролитою на хресті. “Ось моя заповідь: любіть один одного, так як я вас полюбив”⁽¹¹⁾. “Зносіть свої тягарі, і так сповните закон Христовий” додає св. Павло⁽¹²⁾.

Що більше християнська воля мира не повинна бути труслива, але *сильна*, принципіальна. Тут саме можна примінити слова Христа, “Я не прийшов принести мир, але меч.” Працювати для мира: це не легке завдання, бо треба досягнути тривалий мир передусім при допомозі духовних засобів ладу й права. А де духові засоби не вистарчають, там христ. воля мира є *готова сягнути по меч* матеріальний, як скрайний правний засіб відбудови мира. Тому Папа Пій XII заявляє в різдв. промові, 1948 р., “Християнська воля мира є волею мира відвічного, всемогучого Бога. Тому кожна небезпечна війна проти вартостей, які силою Божого закону мира повинні бути безумовно шановані, ручені, зберігані—є злочином, гріхом, атентатом проти маєстату самого Бога, Сотворителя і Впорядкувача світа.” “Деякі, додає Папа, обмежують свою миролюбність до того, що вони лише здалека приглядаються та замикають себе в якогось рода незаколотну невтральність. “Те мене ніщо не обходить,” “Те моя хата з краю” принесло велику шкоду народам, бо зродило серед одних боязнь і непевність, а серед других подвоїло зухвалість до ще більшого зброєння. Християнська миролюбність, сперта на Бозі є сильна, як криця. Вона не є лиш простим собі поняттям “гуманности,” яке вироджується в суб’єктивний сентимент, що відкидає війну лиш ізза її жахливого й жорстокого характеру, та ізза наслідків, але передусім ради своєї об’єктивної несправедливости.” Такому утилітарному й матеріальному підходові до справи бракує здорової підстави стислого зобов’язання. Ціль закону мира, це властиво охоронювати добра людського ладу, о скільки ці добра походять від Творця. Отож, додає Папа, “поміж тими добрами деякі мають так велике значення для людської спільноти, що оружна оборона тих дїбр проти несправедливого нападу є вповні *оправдана*.”⁽¹³⁾ Христ. миролюбність має за завдання вирівнювати напруження та відсувати причини до того. Кожний повинен працювати над реалізуванням мира; кожний повинен прямувати до поменшування неладу в собі, чи довкруги себе: як злагідненням незгоди, спорів посеред родини, стоваришень, усуванням ненависти робітників до працедавців і т.п.

Всі отті ціхи христ. миролюбности, що їх ми начеркнули реалізуються передусім в Христі Ісусі, який є “Нашим миром по словам св. Павла до Єфесеїв, що поєднав в одно дві розбіжні групи... ворожнечі в своєму тілі.

(10) Мат. 23, 8.

(11) Йоан 15, 12.

(12) Галат. 6, 2.

(13) Acta Ap. Sedis, 1949, n. 1.

Він прийшов, щоби вам проповідувати мир, вам, які були віддалені і тим, які були остали близько” (14).

Тому, від Христа треба нам розпочати відбудову тривалого мира, від Христа, який є основою нашого Відкуплення, а тим самим нашого правдивого мира. А тепер вкажемо на деякі важніші площини людського життя, від яких треба нам розпочати відбудову христ. мира.

V. Реалізування правдивого мира

a) В особистому житті:

“Найперше і найбільш потрібне є, каже Папа Пій XI⁽¹⁵⁾ принести мир в людські серця. Але зовнішні вигляди мира, що на спосіб формальної етикетки так часто опановують та управильнюють взаємини між людьми—не принесуть великої користі. Ми мусимо посідати мир, який *глибоко* пронизує людину, допроваджує до спокою та вкладає в серця нахил до почувань братньої жичливости один до одного.” Як сказано повше, головне джерело всякого неладу, а тим самим найглибша причина постійної небезпеки війни лежать в тому факті, що людина позбулася Бога, і себе поставила на місце Бога. Тому буде конечним поперше, щоби кожна людина відбудовувала лад, який полягає в тому, що вона в своїм думанні й діянні признає Бога своїм Паном і Господом. Коли той лад буде відбудований і ми відзискаємо мир у своєму серцю, тоді ми будемо могли промінювати мир на зовні, стати миротворцями в душі євангельських блажентв. І то в мірі, в якій Бог повніше возьме в посідання наші серця—в тій мірі також ми будемо могли працювати з більшим успіхом на користь мира серед людей, з якими ми щоденно зустрічаємося. І коли ми відбудуємо слухну поставу нашу до Бога, коли ми здійснимо особистий наш контакт з Христом, тоді станемо переконані і в ту правду, що наш апостолят на зовні чи то духовних, чи світських осіб буде ефективний лише тоді, коли стане він безкорисний. Хто приходить до того переконання, той не знає зависти, понижування другого, видвигання себе на перший план; той змагає стати добрим орудям в руках Бога. Той більше звертає увагу на свої обов'язки, як на свої права.—Тому важніші точки нашої активної програми в розбудові мира повинні бути передусім такі:

1) *шукати* за конкретними, особистими можливостями, за стислою метою, як нам плекати в щоденному житті постійний контакт з Богом, як нам прикріплювати нашу увагу на Бога в кожному ділі (молитва, Служба Божа, причастя, думки на Божу приявність). В той спосіб людина зрозуміє, що наша коректна постава супроти Бога є конечною умовиною нашої корисної апостольської діяльності.

2) Другою точкою нашої активної програми повинна бути *праця* над

(14) Єфес. 2, 14-15 і 17.

(15) *Ubi Arcano.*

набуванням чистої, безкорисної інтенції в нашому апостоляті. (Іспит сумління над тим предметом).

в) *В суспільному житті.*

Суспільні неспокої, нап'яття між народами вказують на те, що не найдемо ще зрівноваження прав одних з обов'язками других. Так, як *справедливість* є душею суспільного життя, так само мир є ділом справедливості. Темні, зле намірені сили надуживають своєї влади і впливів, щоби ще більше розогнювати напруження. Із пекольною злобою працюють вони над загострюванням невдоволення, над підсилюванням ненависти, бунту, та чигають лише на відповідну хвилю, щоби посеред спричиненого хаосу закріплювати своє царство неправоти, яке не числиться із законами Бога, із правами людини, але змагає вщипити в серця людей ненависть до Творця ладу. Богу-дяка, не в одній країні, де ще шанують Божі закони люде тішаться сяк-таким спокоєм і добробутом. Але й по тих краях завважується недостачі, які би можна виповнити; безправа, які би можна усунути. Ми мусимо приложити більше зусилля, щоби через нашу христ. поставу явно перед усіма доказати, що правдива Служба Христа-Царя потягає з собою дуже спасенні наслідки також для громадського життя. Правдива служба Христа Царя включає в собі обов'язки суспільної справедливості в кожній площині людської діяльності: в родині, в організаціях, в державі, в міжнародному житті, словом в кожній формі суспільного життя. Що правда: виповнювання суспільних зобов'язань не є завше легким тягарем для християнина. Тому суспільна любов повинна оживляти й завершувати суспільну справедливість. Христос каже, "Я даю вам нову заповідь: ви маєте любити один одного, як я вас полюбив. По тому власне пізнають, що ви є мої учні, коли ви будете мати любов один до одного⁽¹⁶⁾. А Св. Петро додає: "Любіть спільноту⁽¹⁷⁾, а Св. Павло: "Зносіть тягарі один одного, в той спосіб виповните закон Христовий"⁽¹⁸⁾. Любов є властиво душею і завершенням христ. веселої новини світові, отже також суспільної справедливості. Не в тому значенні, що любов мала би вповні заступити та на бік відсунути суспільну справедливість, але в тому значенні, що любов має доповнити справедливість додатково-добровільними вчинками. Неправдою є бутьо би Христовій науці бракувало поняття "правного", "справедливого." Коли ближче приглянемося науці Євангелія, то завважимо, що в "серці любови завше криється перла справедливості," як каже Катерина Сиенська. По думці Євангелія як не має людини без душі, так немає також людини без права. Євангеліє, його мораль, філософія, заповіді вистарчали би, по думці божеського Основника, як би їх вповні примінити в життя, щоби оснувати на землі такий суспільний й політичний лад, який би був

(16) Йоан 13, 34-35.

(17) І. Петра 2, 17.

(18) Галат. 6, 12.

в стані увільнити людський рід від зла, що його пригнітає, та забезпечити йому тривкий добробут на землі. І так кожний має право посідати матеріальні добра, потрібні для життя. Але право власності криє в собі також ширше, суспільне значення. Ми маємо стислий обов'язок справедливості ужити наших дїбр,—що їх не потребуємо для гідного власного життя,—на покриття браків потребуючих. Ми християни маємо обов'язок піддержувати харитативно-суспільні підприємства, діла апостоляту і місій. На останньому Суді Христос нам пригадає: “Я був голодний, і ви мене наситили, я був спрагнений і ви мене напоїли; я був бездомний і ви мене прийняли” (19). В очах Спасителя не лиш діла справедливості, але й діла любови ближнього мають обов'язуючий характер. І щоби нас понукати до практикування тих діл, Він нам заявляє, що ми властиво Йому зробили те, що ми зробимо найменшому з наших братів. Але це обов'язуючий характер іншого рода. Любов далі йде, як стисле сповнення обов'язків справедливості. Любов готова жертвувати *себе та зі свого* і робити щасливими, підчас коли справедливість, навіть суспільна віддає другому, що йому приналежить. Любов є завершенням справедливості. Коли пр. справедливість домагається, щоби працедавець давав робітникові чесно заслужену заплату, то любов йде далі й понукує працедавця трактувати робітника, як свого ближнього й співбрата в Христі. Якщо отже мир є з одного боку ділом справедливості, то з другого боку мир є передусім виєвітом любови, бо христ. миролюбність передусім зазначається любов'ю, яка найбільше причинюється до ширення мира посеред людей. Тому христ. миролюбність, навіяна любов'ю не задовольється лише стислою суспільною справедливістю, але виростає в організованій акції до практики братньої любови, до харитасу посеред суспільности.

На цьому місці вкажемо коротко як нам треба розбудовувати правдивий мир в таких суспільних організаціях, як: парохіяльне життя, професійно-станові погруповання та міжнародні відносини.

1) В парохії.

Передусім в парохіяльному житті повинні ми відбудовувати мир при помочі братньої любови, передусім в парохіяльній громаді повинні здійснюватися слова св. Письма: “Глядіть, як вони себе люблять.” Християнська миролюбність повинна змагати до здійснювання правдивого духа харитасу. А під харитасом треба нам розуміти не лиш організування матеріальної допомоги всім потребуючим, але також оживлювання дійсною любовю цілої парохіяльної спільноти. Чинна братня любов повинна стати не пустою демонстрацією, не пропагандою, але істотною виявою христ. любови, але вимовним свідоцтвом нашого християнства. Тому кожна парохіяльна громада, навіяна тим духом миролюбности повинна в себе оснувати суспільно-

(19) Мат. 25, 31-46.

харитативний осередок, в будь якій формі, що давав би громаді можливість нести духову й матеріальну поміч потребуючим, не лиш своєї парохії, але й дальших кругів, так що християнській громаді можна би примінити слова: "І не було між ними нікого потребуючого"⁽²⁰⁾.

2) В професійно-станових організаціях.

Всяку дійсну спільноту можна прирівняти до живого організму, в якому часті себе різно доповняють і завершують. Добро, що його хоче досягнути дана спільнота може бути досягнене лише при помочі тугої співпраці всіх. Коли ми кажемо, що по християнському розумінні: спільнота повинна бути побудована органічно, то це означає, що стани й звання, хоч як по собі різнородні, повинні спрямовувати свої змагання до спільного всім добробуту. Воно означає також, що в мірі їх участі над здійснюванням спільного добробуту буде забезпечене їх властиве становище посеред суспільности. І лише так повстане лад, який полягає в тому, що "рівне й нерівне одержує своє властиве місце"⁽²¹⁾, а лад зродить мир і добробут цілої спільноти. Християнська миролюбність повинна сповувати станові й фахові організації до ще більшої співпраці творячи з них духово споріднені тіла, що визнають ті самі основні засади, та змагають до досягнення тої самої вищої цілі. Але з другого боку христ. миролюбність не затирає слухних різниць між частинами того самого спільного організму. Христ. миролюбність не гамує особистих поглядів, особистої ініціативи. Христ. миролюбність повинна з одного боку сприяти обопільному порозумінню, тісній координації змагань між установами, але з другого боку не хотіти зрівнювати відрубні чинності організацій. Христ. миролюбність домагається справді касування всяких станових необоснованих прав, привілеїв, але вона сприяє рівночасно плеканні слухних властивостей та ініціативи. Хр. миролюбність гамує всякий груповий партикуляризм, який більше глядить на свої права, як на свої зобов'язання, але пам'ятаючи при тому, що мир і лад не є виразом беззмістової однообразности, але одности в многості. Христ. миролюбність змагає дальше до зглагіднювання штучно викликуваних напружень посеред суспільности, які повстають або в наслідок надмірної автономії різних частей організму, або в наслідок надмірної централізації провідних органів.

Є багато інших площин, на яких приходить ся христ. миролюбцям будувати правдивий мир на землі. Згадаймо ще на так важне завдання християн-католиків як ширення правдивого мира⁽²²⁾.

(20) Діяння: 4, 32-34.

(21) Августин: De Civ. Dei: 19, 13.

(22) Різдян. Промова 1949 з. 23/ХІІ.

3) В міжнародних взаємнах:

В різдвян. промові з 1949, висказує Папа Пії XII своє гаряче бажання й очікування, щоби передусім Ювілейний Рік став могучим товчком до розбудови міжнарод. життя народів, по замірам Божого Провидіння, по яким всі народи є призначені жити в мирі а ні у напруженні, в співпраці а ні у відчуженні, у справедливості а ні в національному егоїзмі, щоби в той спосіб творити велику рідню людського роду, на дорозі до суспільного уссовершення, в обопільній помочі та в справедливому розподілі дібр, які є скарбом даним Богом для всіх людей.

Воно потриває довший час, заки будова мира буде здвигнена на правдиво тривких основах: справедливості й любови. Але пора вже, і то цього ювілейного Року розпочати нам ту будову від самої основи.

А тою основою є сам Христос. То Він є нашим примиренням. То в Ньому треба нам відновляти лад між Богом а людиною, та лад між людьми. Як прегарно це висловлює Папа Пії XII у своїй цьогорічній великодній промові перед 100,000 непроглядною товпою вірних на площі Св. Петра: "Відновім у цілому світі знищені взаєдвідносини поміж Богом і людиною, і поміж людиною і людиною, а справжній мир запанує на світі."— Щасливі ті, що причинюються до будови святині мира на цьому світі, бо їм треба примінити обіцянку Спасителя: Блаженні миротворці, бо вони будуть названі Божими дітьми"⁽²³⁾.

(23) Матея 5, 9.



В ПРАЦІ над поєднанням Церков є важною річчу, щоби одна й друга сторона витворювала наставлення й клімат пригожий до поєднання. Лиш той може вичікувати від других "повороту," хто сам змагає неустанно "повернути до Пастиря й Наставника наших душ" (І. Петро, II, 25.) Притча про блудного Сина є в тому дуже повчаюча. При повороті молодшого брата виявляється, що дух старшого брата не завше стоїть на висоті Батьківських вимог, бо він не належав в повні до "дому." Те, що передусім противиться поєднанні, це фарисейська самовистарчальність "блаженних посідаючих." Перед Богом є винні не лише ті, що зо злої віри відлучилися від Церкви, але также ті, що не болять над фактом роз'єднання, що погоджуються з фактом роздвоєння Христового Тіла. А вже найбільша провина спадає на тих, хто у своїм житті не проявляє досить чисто Церкви, щоб вона витворила на других непереможний нахил до себе. (о. Абат М. Гойфельдер).

ГОДИНА ТЬМИ

(*Ch. Dawson—HORA TENEBRARUM*)

СТО ЛІТ—це відносно малий відтинок часу. Він навіть мало що переростає протяг довгого людського життя. А проте останніх сто років змінили людське життя основніше, ніж якийнебудь інший період історії людства. Так, начебто струя часу, яка досі ліниво пливала, сталася нагло грімким водопадом. Перед сто роками людська раса жила переважно так, як жила завжди передтим. Далекий Схід був іще світом самим для себе, таким чужим для європейського думання, наче б лежав на якійсь іншій планеті. Далекий Захід був іще незаселений, а тропічна Африка ще недосліджена. Але продовж трьох поколінь цілий світ розкрився, частина пов'язалася з частиною, а цілість змінилася. Населення зросло нечувано швидко, збільшились добробут і наука. Міста не тільки прибрали числом і величиною, але й об'єднали весь світ в одно-єдине суспільство. Вже недалекий час, коли міста стануть, сказати б, одним містом, Вавилоном, що витисне на кожному своє духове п'ятно і буде надавати тон кожній людській діяльності.

До якої міри цей розвиток сповнив сподівання людей із перед сотні літ, а навіть перевищив їх. Тоді досягнув був свій вершок ліберальний оптимізм, а романтична розпука минулих поколінь зробила місце вірі в необчислимій можливості науки, матеріального поступу й політичних свобод:

. . . у підйомі духа,
Судні паровому й залізниці, в думках,
Що в них у гарячці палало людство.

А проте навіть найбільший оптиміст не міг був передбачити темпа й розмірів швидко вперед ступаючого руху, що здавалось веде до здобуття часу й простору та повного підкорення природи волі людини. Ціле одно покоління, з 1840 до 1870, справи йшли так, як цього сподівалися ліберали. Такий хід розчарував, правда, пророцькі надії ідеалістів типу Маціні, зате ж задоволів поступову публичну гадку XIX століття, гадку, що найшла своїх

(1) Х. Давсон (Dawson) — це один із провідників християнського духового життя сучасної Англії. Нар. 1889 р. Історик культури й філософії релігії, від 1940 р. видавець "Даблін Рівю." Його думання має християнський і західний напрям. Автор книжок про творення правдивого Заходу (як христ. протиставлення Шпенглерові), повстання Європи на основах єдності христ. культури та книжки, "Суд над народами" з якої оце даємо переклад першого її розділу.

представників у таких політиків як Кавур і Гледстон. Та вже в наступних 40 роках нудного миру люди все більш і більш тратили свою віру в довгоочікувані ідеали лібералізму XIX стол., хоч і далі зростали матеріальний добробут та научне пізнання. У цьому часі неспокійної тишини, в якому Захід розсівався в грошоробстві й визиску слабших народів, можна було, правда, почути декілька пророцьких голосів, які заповідали близький кінець того століття; та це були голоси таких біснуватців як Ніцше й Достоевський, для яких рай блазнів, що називає себе світом фактів, не мав просто місця.

А проте ця штучна дійсність запалася в собі за останніх 30 літ мов домик із карт. Демони, що зачарували мізок виключених, вдерлися до світу людей і сталися їхнім паном. Старі межі поміж добром і злом, правдивим і фальшивим,—зметені, і цивілізація жене перед бурею заглади як корабель без щогли і вітрил. Нещастя, про які XIX століття думало, що воно їх уже прогнало навек—виняття з-під права й переслідування, тортури й невільництво, жах перед нагальною смертю—повернулися назад і привели з собою нові жахіття, жахіття, які минуле ледве чи знало. Ми мусіли відкрити, що і зло є поступаючою силою і що модерний світ дає саме розвиткові зла необмежені можливості.

Отже воно не припадок, що той самий протяг часу, який бачив вершок розвитку в научній і господарській потузі, він же і привів західню цивілізацію на край безодні. Бо потуга наша це рівночасно і заглада наша: світ сл'янів і затроївся силою, як примітивні народи трояться горілкою, недугами й стрільним порохом нашої цивілізації.

Насправді прірва між сучасними життєвими умовами і тими наших предків із перед сотні літ роззявлена тепер ширше, як колись між цивілізацією еспанських конкістаторів а тубільцями Нового Світу. Авто й літак переміняють далеко більше світовідносини людини, аніж прибуття озброєних їздців, що знищило культури Мехіка й Перу. І зміна прийшла занадто нагло, щоб люди могли приноровитися до нових життєвих умовин. Люди, що перемогли час і простір та здобули майже необмежену силу, так же само не сталися надлюдьми, як не були ними і їх пращурі. А проте захтів їх хтось зробити, їм самим усуперіч, надлюдьми; знято їх від плуга і станка та наділено такою повнотою влади, якої не мали навіть обожені єдиновладці античних імперій.

Оце передпосилки, які довели до повстання тоталітарної держави. Це спроба розв'язати проблему влади над масою через насилля і для того ця спроба спричинює ряд напружень і конфліктів, які тільки загострюють нищівне ділання кризи. Проблема влади не може бути розв'язана виключно самою силою, ні теж самою наукою, коли й вона сталася слугою сили. Свобода й розум будуть знищені тими ж силами, що їх вони ж розбудили; а людство простує сліпо й безрадно в безодню. Бо людство не може себе спасти виключно власним зусиллям. Коли людство залишене тільки собі

самому, то занепадає і, що більша його сила та її матеріальні допоміжні засоби, тим певніша і погуба його.

Цю істину признавали колись усі цивілізації цього світу; щопиш модерна людина в оп'янінні новоздобутої потуги позабула цю правду. Але і так ця правда не залишилася без свідків. Через останніх сто літ Церква заховала ненарушно принцип, що людське суспільство й права людини ґрунтуються на ладі, який вищий за політику й господарство. І Церква не перестала перестерігати людство перед неминучою катастрофою, якій мусить підпасти спроба опанувати цивілізацію виключно на основах людських потреб і честилюбних інтересів. У першій із трьох періодів, про які я вище говорив, відкинено з ганьбою оті перестороги як назадняцькі й ворожі культурі. Коли Пій XI осудив лібералізм, то зробив це не тому, що лібералізм освободжував народи від насилю владу та обмежував силу держави, а для того, що пізнав у лібералізмі заперечення Божого закону про підпорядкування людської суспільності цьому ж законіві та визнання нової необмеженої засади сили, яка посягає дальше ніж усякі королівські привілеї.

Висновки з цієї засади сили сталися ще ясніші в другій періоді, коли в пізнім ХІХ столітті ліберальний ідеалізм Маціні й Лямартіна мусів уступити місця тріумфуючому ляїцизмові держави. Тоді Лев ХІІІ обняв соціалні засади у великому ряді енциклік, які християнський гуманізм і християнський лібералізм, оті творчі духові сили західної культури, виразили просто в клясичний спосіб. Але і ці клячі-перестороги залишилися неузгляднені. Коли папа 1878 року заявив, що людство женеться на край заглади і наминав суспільність приготувитися до наступаючої кризи, доки ще не запізно, то слова його не здобули ніякого впливу на ту цивілізацію, що пишалася матеріальним добробутом і, здавалося, була ще в рівновазі. Щопиш в останніх 30-ти роках прийшов світ до пізнання небезпек, про які папство так недавно ще говорило. Продовж останніх трьох понтифікатів вияснилися з жахливою ясністю дійсні джерела небезпеки—і Церква сьогодні вже не є отой погорджуваній свідок позабутої правди, а стоїть у вогнищі боротьби, в яку залутана кожна людська істота. Сьогодні ворогом є вже не гуманітарний лібералізм, який хоч у ляїцистичний спосіб, та все-таки відміняв ідеали християнської моралі, але той ворог це вже нова сила, яка бере під ноги кожне людське право, всякий людський ідеал. Перед загрозою тієї небезпеки боротьба партій, яка поділила західню культуру на різні ворожі табори, не має вже більш значення такого, як колись, і справа Бога та справа людства сталися одною справою. Закон любови ближнього не чужий людській природі і не противиться ідеалам свободи та суспільного поступу, під яких впливами стояла західня культура нових часів. Навпаки: це одинокий закон, який може врятувати людство від залізного закону насилю, що винищує слабих через примус, а сильних через зраду. Бо новопоганство не має нічого спільного з мистецьким облажінням геленського міту, як це його божим зробили гуманісти і клясики минулих століть. Ні, новопоганство є визволом пекельних сил, сил темряви, які

християнська цивілізація тримала 1000 літ в оковах, а які, випущені тепер, щоб опанувати світ. Бо воля до влади є теж і волею до заглади, та врешті-решт стається волею до самозаглади.

У цих темних часах є певно деякі-близькі розпуки, коли бачать, як надії пробуджені ліберальним ідеалізмом минулого століття, надії на поступ і мир, сходять у нівеч; коли бачать, як великі діла людської науки й людської потуги обертаються на противне, щоб служити диявольським силам знищення. Мабуть ніколи цивілізація не зазнавала такого повного перевернення власних мір і оцінок у той же час, коли рівночасно залишилися майже незмінені її матеріальні сили й багатство, ба навіть сталися в деякій мірі більші як колинебудь.

Ці перевороти і це протверезіння легше знести християнинові як тим, які своє довір'я поклали на біблію ХІХ століття: на світовий поступ. Бо християнська віра не поменшувала реальности сил злого ні в історії, ні в суспільності, ні теж у житті одиниці. Ця віра приготувала людський дух на останні наслідки зовнішнього тріумфу зла та на сповидну поразку добра. А проте ця віра аж ніяк не є філософією поразки, а навпаки тріумфуючим потвердженням життя: вічного, перемагаючого смерть життя, Царства Божого, яке переможе земних володарів тьми.

Перед 15-ти століттями античний світ стояв віч-на-віч крізи, що загрожувала загладою цивілізації в тім самім моменті, коли Церква віднесла перемогу над поганством. Тисячу літ жив світ Середземномор'я безжурно в світлі геленської культури. А тоді зайшло її сонце і темрява й холод Півночі лягли на землю. Войовничі східно-германські племена, прогнані монгольською ордою з-під Волги, південної України та Дунайських країн, проломили вал Римської Імперії й розбили в прах гордий будинок римського ладу. Але св. Августин мав відповідь на те. Міг він теж, як вірний римський громадянин і вчений, що знав поважати вартості грецької думки, стати понад боротьбою, бо вважав ті речі за зв'язані з часом і випадкові. Він не жив світлом, що падало з Атен і Олександрії, а жив світлом новим, яке непередбачено, ледве перед кількома століттями, зійшло на цей світ зі Сходу. Рим кесарів був у всьому донькою Вавилону, цього втілення людської гордості й матеріальних багатств, цієї гонительки святих і гнобительки вбогих. Правда доля людства сповнилася була тоді деінде: в Єрусалимі, місті Божім, яке поставлене непереможною силою Божого рішення всуперіч усьому знищенню й зруйнуванню людських царств і імперій.

Але для нас, сучасних, відповідь далеко трудніша. Бо підкопаною й загроженою розвалом цивілізацією є тепер християнська вже цивілізація, побудована на духових вартощах і релігійних ідеалах св. Августина й подібних йому. Її ж противниками не є простацькі варвари чужих племен низького культурного розвитку—а це сили нові, виладувані всіми допоміжними засобами модерного поступу. Жене їх жорстока воля панування, яка не признає ніякого іншого права, як право власної сили. Це майже відвернене положення того, що в ньому бачив себе св. Августин. У його

часи валився світ, але ворота Церкви стояли відкриті як захорона для переможеного людства. Сьогодні ж світ немилосердно сильний і висміває слабкість і страждання. Він хоче жити без християнства, яким погорджує як найбільш небезпечною формою впокорення й застою. Світ має свою власну релігію, яка обертає навиворіт християнську науку обичаїв, бо каже: "Блаженні сильні, бо вони наслідять царство землі." Але, як і християнство, релігія сучасного світу жадає від цілої людини безмежної жертви й незламної вірності. Тому положення, в якому живе сьогодні християнство, має більше спільного з тим, що його описував автор Апокаліпси, аніж із віком Августина. Світ сьогодні є сильний і має злих учителів. А ці вчителі це не розпусні самовладці, як колись Нерон чи Доміціян; ні, вони інженери механізму всесвітнього панування, механізму страшнішого понад усе, що бачив античний світ; страшнішого, бо не обмежується він як колишній деспотизм зовнішніми засобами насилля, але ще й уживає всіх допоміжних засобів модерної психології, щоб зробити людську душу мотором своїх динамічних цілей.

Отже коли августинські основоначала про обидві любови й обидва міста затримали свою важність, то сьогодні прийняли вони нову форму, яка різна від усього того, чого досі зазнавала Церква. Бо сьогодні підіймається добре продуману спробу, щоб людську суспільність із самих низів зрівняти й сповнити енергією: Єрусалим—духа людини як посуд Божого духа—взяти в неволю Вавилону, іншими словами: знизити людського духа до сліпого знаряддя демонічної волі панувати. Тут не місце говорити про початок і розвиток цього лиха. Та треба бодай сказати, що переверотні змагання сучасної цивілізації, які первісно жилися позитивно гуманітарним оптимізмом, перемінилися в революцію заглади. Головною причиною того є, як указав Ніцше, втрати християнських моральних вартостей, які досі не дозволяли людині собою як людиною погорджувати, проти власного життя звертатися та з допомогою науки гнатись у відчай.

Коли раз мораль ограблено з її релігійних та метафізичних основ, то підпорядковується вона тоді нижчим цілям, а коли ті цілі лежать у запереченні, на перевероті й війні, то відвертається вся скаля моральних оцінок. Можна зрозуміти, як моральний нігілізм у підпольному революційному дусі може з'єднатися зі свого роду фанатичним ідеалізмом; та стається він далеко гіршим лихом, коли його влада згори, як визнання віри приймає та панівна сила вживає, щоб боронити насилля й несправедливості, коли революційний терор тайних стоваришень зливається з гнобительським терором тайної поліції, щоб насилля й жахом витворити нову тоталітарну техніку правління, техніку, яка підкопує психічні основи моральної свободи.

Із християнського становища найважливіша прикмета сучасного положення є та, що зло є відперсоніфіковане, відв'язане від пристрастей і похотей одиниці та підняте понад людство до такого засягу, в яким усі моральні вартості перевертається й перемінюється. Терористи від Робесп'єра й С. Жюста до Дзержинського не були неморальні, а навпаки строгі пуританці,

вони творили зло безпристрасно, холодно, з переконання і без особистої користи; міжтим коли диктатори нової маси найвищі й найнижчі прикмети людської природи—саможертву й безмежне віддання таксамо як і безмежне насилля та жажду пімсти—зв'язують разом як основу своєї волі панувати.

Це є нове лихо, яке з Росії розтягнулося на Захід, аж до серця Європи. І не конечно вже його аж із комунізмом пов'язувати. Навпаки: воно поширюється через спротив навіть скорше, аніж через наслідування. Якщо тільки люди прийдуть десь до рішення, що всякі засоби дозволені для поборювання зла, тоді стається неможливим розрізнити добро від зла, для поборення якого повстали ті засоби. Підкорення моралі політиці, панування терору, техніка пропаганди й психологічного заскочення можуть бути застосовані кожною силою чи партією, яка тільки має досить сміливости, щоб відсунути набік моральні застереження та відважитись на свок у провалля.

Це і найбільша трудність, яку ми тепер проти себе бачимо. Це лихо, яке дозріває через війну. Навіть конечність стати збройно проти духа безмежної агресивности, створює атмосферу пригожу ростові того лиха. Відси то маємо трудне завдання вести війну рівночасно на два фронти. Мусимо наступові зовнішнього ворога збройно протиставитися і рівночасно мусимо протиставитися внутрішньому ворогові—бо сила зла, яку поборюємо, росте і в наших власних рядах. І ця друга війна більш небезпечна, бо можна її програти через власну перемогу так же само, як і через поразку. Простий факт, що ми більше схильні бачити зло тільки там, де воно загрожує нашому національному існуванню, робить нас сліпими на підлазку злої струї в нашому власному соціальному ладі. Розклад західньої культури від моральних і господарських зусиль війни—це небезпека, понад яку нелегко нам перейти. То й не менше сміють її християни приймати в такім дусі, як колись приймали розвал Римської Імперії. Бо той розвал був тоді тільки зовнішнім нещастям, яке залишало непослабними духові джерела сили життя; підчас коли духовий розвал нашого часу безпосередно заторкує моральні основи нашої суспільности. Він не розбиває зовнішньої форми цивілізації, а розбиває саму основу людини, тої людини, яка чейже сама є початком і кінцем кожної людської культури.

Переклав О. М.



УПАДОК ЧИ ЗРІСТ КАТОЛИЦИЗМУ?

(*Dr. Theodorus Mackiw*—DEFECTIO AUT
AUGMENTUM CATHOLICISMI)

(Продовження)

4) Злий приклад католиків

Всякі секти, а передовсім реформація були реакцією на зле, нехристиянське життя деяких католиків. Мало є некатоликів, які уміють зробити різницю поміж справою і людиною, та не утотожнювати одне з другим. Тому багато некатоликів, бачучи, що деякі католики живуть зле, міркують, що весь католицизм є такий. А одначе так не є. Багато є людей, які мають відвагу називати себе католиками, але, на жаль, не мають відваги такими бути і приносять для католицизму радше шкоду як користь. Чи не мало людей, які з браку сильної волі чи сильного характеру, з родинних, чи з товариських зглядів, живуть не по-християнськи. Слушно пише про них Ібсен в "Пожарі": "Зі всього ніщо, а всеж таки дещо, трошки поважні на свята, а трохи побожні по звичаю батьків."

5) Незнання науки Католицької Церкви та ненависть до неї

Справді це сумний, але правдивий факт, що не один європеець більше знає про конфуціянiзм чи буддизм, як про католицизм. Англійський історіограф Томас Бебінгтон Маколей пише у своїй "Історії Англії": "Коли б не було в ранньому середньовіччі монастирів, то сьогоднішнє європейське суспільство складалося б по правді з тяглових та диких звірів." Католицька Церква була саме тим джерелом та головним фактором в творенні європейської культури. До цього долучується загально прийняте, хоча само в собі абсурдне твердження, що мовляв, всі релігії є добрі; отже, пощо займатися наукою Католицької Церкви? Це твердження є негідною і дешевенькою вимівкою, та нечесною дорогою в пошукуванні за правдою. Тому слушно пише Честертон у своїм творі, "Що властиво могло мене стримати"?: "Всі релігії мають дещо доброго в собі. Але добро по своїй суті як таке, де є покора, любов, вдячність супроти Творця, такого добра в них не можна знайти. Чим глибше ми їх пізнаємо і їх проаналізуємо, тим наглядніше ми про це переконуємося. В їх глибині лежить радше щось іншого, як правдиве добро, це є скорше метафізичний сумнів щодо матерії, або сильний голос природи, або в найліпшому випадкові страх перед законом Творця."

Коротка, але влучна синтеза Честертона вповні вистарчає, але розберім цю справу подрібніше. Твердження, що кожна віра є добра і правдива, це не тільки дешевенька, вигідна і нечесна вимівка, це передовсім противорічча собі самому. Бо як же ж можна уважати рівночасно різні церкви за правдиві, коли є тільки одна правда. А коли є одна правда, то є і один Бог, одна Церква—це вже виходить не тільки з науки Ісуса Христа, але це є також вислідом логічного думання здорового розуму. Католицька Церква є напевно мало подібна до інших церков, як Богочоловік Ісус Христос, є мало подібний до інших творців різних релігійних системів. Бути християнином а не признавати Католицьку Церкву—це є з одного боку недостаток цивільної відваги признатися до безвірства, згл. неопоганства, а з другого боку страх і утеча перед обов'язком, що впливає із наших переконань. Влучно і слушно пише визначна норвежанка, відзначена нагородою Нобеля, поетка, Зігфрід Ундсет, у своїх “Стрічах і Пращаннях,” що “погана не в старині вірили і приносили жертви богіві, якого не знали, але якого собі уявляли, і який був для них укритим, підчас коли сьогодні модерні, чи пак нові погани, оголосили війну Богіві, який себе об'явив.”

На те, щоби бути католиком, немає поважних труднощів. Коли основно простудіювати різні релігійні системи та їх порівняти з наукою Католицької Церкви, тоді не може бути сумніву відносно Католицької Церкви, як одиноко правдивої Церкви Христа. Не даром пише Честертон, “бути католиком, це питання логічного думання.” А бувший протестантський пастор, а потім католицький священник, секретар єпископа в Ойх, данський висланник для полонених в Сибірі 1917-18 рр., о. Яків Ольбрік пише: “Коли хочеться бути логічним в думанні, то треба або зійти з ума, або стати католиком.” Дуже влучно висловився про Католицьку Церкву китайський конвертит Чань-Пей-Фу, полковник ген. штабу, професор військової академії в Тун-Пей, “Я переконався, що Католицька Церква бореться за правду, за рівноправність, і вчить активної та правдивої любови до ближнього. Щоб закорінити поміж людьми більше характерности, пошанування взаємної людської гідности та моральности, то це є можливе тільки при допомозі релігії. Серед усіх релігій тільки католицька релігія має правдиву основу і ясну мету. Тільки вона одинока стоїть непорушно за всі часи. Тільки вона має ненарушену традицію і завжди відповідає всім вимогам людської природи. Католицька Церква вчить розумно і без зайвих непотрібних наук.” (“Ради ясної цілі,” Лампінг “Люди, що...”, ст. 310-311).

Та не тільки незнання науки Католицької Церкви, але і *ненависть* у некатолицьких кругах до неї є поважним фактором та сильною перешкодою у дальшому розвитку католицької Церкви. Не один іновірець став би був католиком, як би його не виховано у ненависті до Католицької Церкви. Хто хоч трохи ознакомлений з літературою конвертитів, мусить сам признати, що в некатолицьких кругах часто пропагується велику ненависть до всього, що католицьке, пр. порівняй оповідання Захарія Топеліуса: “Оповідання одного Фельчера.” Не менше є звісний Дрепер, у нас

з "Оповідання" переклад М. Павлика, Знаменито ілюструє ці відносини американський бенедиктинець Амброзій *Релер* у своїй книжці "Аліяс овес габео," Нью Йорк—Сінсінатті 1928, де висловлює свої власні переживання про ненависть, нетолеранцію та злосливість на адресу Католицької Церкви. Те, що описує автор в ЗДПА відноситься і до інших країн. Недаром каже конвертит Юлій Лянгбегн, "я глибоко вірю і маю обосноване переконання, що 70 відсотків протестантів та невірних, які є морально вартісні, перейшли б на католицизм, коли б його пізнали." Але очевидна річ, що коли досі в некатолицьких кругах панує неписаний закон, який забороняє читати католицькі книжки, то річ ясна, що навернення на католицизм трудне, не згадуючи вже різні шикани, як виключення з товариських кругів, та навіть з родини, включно з викляттям, що часто трапляється у конвертитів жидівського походження. Званий шведський різьбар Нільс Е. Сантессон, по своїм наверненні на католицьку віру, розповів про те, бувшому своєму протестантському пасторові, з яким жив у добрих відносинах та часто його відвідував. На це протестантський пастор зробив здивовані очі і висновок, що Сантессон мусів вести дуже неморальне життя, коли zdecydовався вступити в ряди Католицької Церкви. Або коли Овен Франціс Дудлей, покинувши англіканську церкву, навернувся на католицизм, йому закидували: "Зраду церкви, в якій його охрещено, душевне самовбійство, римську гарячку, сентиментальні почування, підступи Риму". При чому автор сам стверджує, що перед наверненням ніколи ні з яким католицьким священником не говорив. З католицького боку стверджує це о. др. Е. Шмідт, О.Ф.М., німецький конвертит. Він каже: "Коли в першій стрічі з католицьким священником я заявив охоту перейти на католицизм, католицький священник відповів мені: "Вперше простудіюйте основи Католицької Церкви, а потім приходіть до нас. Ми не спішимся навертати людей на католицизм." Як, пр. католицизм є зненавиджений у німецьких протестантських кругах, про це свідчить нам факт, що в Берліні створилася навіть іронічна приповідка: "Das ist um katholisch zu werden."

6) Людська податливість на приману дочасних справ

Часто децидують про шлях неодної людини. Чи ж мало знаходиться слабих характерів, що "за миску сочевиці продають свою душу, щоб спасти тіло"? Саме у віці матеріалізму, в погоні за багатством, властю, силою, могутістю, уживанням цього світа, релігія зійшла у людини на останній план. І коли ще дехто признається до релігії, то чи це не є радше з традиції як з переконання, Чи вирішним було не для одного твердження, що всі релігії є добрі, а головню та релігія, яка є запорукою скорого збагачення, свобод і вигід. Цей контраст широко використовує антикатолицька пропаганда. Мовляв, хочеш, щоб тебе стрінула доля ірляндця, чи поляка, чи еспанця, чи українського католика, то станься католиком. Хочеш бути

багатий як англієць чи швед, хочеш, щоб тебе поважали як чеха, то зірви з Римом, а тоді навіть, коли б ти зробив щось і поганого, то будеш користати зі слави доброго європейця, яка стала привілеєм тих народів, що зірвали з Апостольським Престолом. Як довго будеш католиком, каже ця пропаганда далше, так довго будеш позаді других, так довго не будеш належати до поступових людей, так довго ніхто не схоче числитися з тобою, як рівнорядним партнером. Хочеш мати розвід, не хочеш сповідатися, хочеш позбутися святих тайн, які так важко збагнути та в них вірити,— зірви з Католицькою Церквою, а решта прийде само від себе. Так, це все правда. Святі тайни й принциповість є підставою Католицької Церкви. А протестантизм завдячує свій успіх підхлібляванню людської природи, податливої на примани дочасних справ. Це стверджують навіть самі протестантські теологи. І так один з найбільших німецьких протестантських теологів свого часу Адольф фон Гарнак потверджує це, пишучи: “Нехай буде мені вільно висказати, що по моїй думці серйозний католик відчуває благословення у християнській збірності живіше, роз’єднання християнства болючіше а завдання, які є наложені усім віруючим—совісніше, чим ми протестанти.” Ба навіть сам Лютер в пізнішому житті висловлюється про святі тайни, зокрема про святу сповідь, як про святую, солодку та потішаючу річ. Рівнож і великий німецький поет Йоган В. Гете, противник Католицької Церкви, з жалем констатує відсутність святих тайн, пишучи, “цього не повиннося було нам забрати.” Визначний протестантський теолог, проф. др. Павль Тіль виразно зазначив у своєму викладі на філософічному конгресі в Майнці (липень 1948), що в новому ренесансі католицизм перейме провід у майбутності. Протестантська церква стала сьогодні скелетом—формою без змісту. Тому не диво отже, що в Німеччині вона так скоро скапітулювала без поважнішого спротиву перед гітлерівським неопоганством, а що більше пішла йому на службу. Зрештою нічого дивного, бо саме німецький протестантизм зродив почву для гітлеризму. Щоправда німецькі протестантські пастори виправдуються тепер, що “мусіли”, а можна спитатися, а чому не мусіли католицькі священники? Цей опортунізм протестантського клеру супроти кожночасної влади був специфічний не тільки в Гітлерівській Німеччині, але й по інших краях.

Я дозволяю собі поспитати: чому ж мали відвагу наші українські католицькі Єпископи відкинути большевицькі компроміси і рішилися радше піти на тортури і певну смерть? В 1939 році німецька армія опинилася під Львовом, але мусіла податися по Сян. Німці мали запропонувати Митроп. Андреєві Шептицькому свою поміч, щоби перевезти його під свою окупацію. Митрополит мав ось що відповісти: коли б Львів опинився під німецькою окупацією, а решта моєї дієцезії перейшла під Совети, я переніс би свій Ординаріят на сов’єтську територію, бо я є Єпископом не лиш Львова, але цілої моєї Архидієцезії. Наш великий Митрополит не боявся большевиків. Большевики відвідуючи Митрополита в палаті, сподівалися застрашити його. Але він свобідно і відважно відповідав їм на їх питання,

так що вони опускали митрополичу палату із подивом до того великого духа. Дійшло було до того, що вище советське командування було змушене заборонити такі відвідини. Наш великий Митрополит виказував відвагу не тільки супроти большевиків, але і супроти нацистів та тоді всевладного Гімлера. Він не вагався ні на момент запротестувати перед Гімлером проти беззаконного насильства над українським народом. Він мав цивільну відвагу публично стати в обороні жидів, а навіть їх переховувати та їм допомагати. Коли большевики в 1945 р. повернули на західньо-українські землі, вони не відважилися закинути великому Митрополитові коляборації, а навіть справили йому великий державний похорон. Ми не входимо в дійсні мотиви того похорону. Чому не побоявся Преосв. Бучко в 1939 р. просити у советського консула в Бразилії поворотної візи до Львова, хоч докладно знав, що Львів знаходиться під окупацією сов'єтських військ. Чому намагався він вже з Риму виїхати до Львова? Чому мав відвагу недавно засуджений кардинал Міндсцентій говорити і писати правду про теперішню угорську "демократію," чому має відвагу католицький єпископат, духовенство та вірні опиратися всім комуністичним затіям у Польщі? Бо вони є католиками. За те не можна виправдувати поведінки таких протестантів як декан катедри у Кантебурі Др. Герлет Джонсон, який в часі війни відправляв богослуження на престолі де був уміщений портрет Сталіна, а по війні висилає Сталінові гратуляційні телеграми, та явно стає співробітником комуністичної газети Дейлі Воркер в Англії. Самі англійці прозвали його "червоний декан". Тому не диво, як подає "Вельтвохе," що в англійканській церкві залишилося 10-30 відсотків вірних, а зате зростає двоміліонове католицьке населення Англії., Наглядно ілюструє відносини в англійканській церкві згаданий О. Ф. Дудлей, який пише: "Я порівняв єдність Католицької Церкви з розбиттям в церквах поза нею, її авторитетність з повною недостаткою якогонебудь авторитетного проводу в англійканській церкві, ненарушені моральні принципи Католицької Церкви з хиткою опортуністичною моралю англійканської церкви. Мені стало ясно, що Католицька Церква це радше Божий твір, а англійканська церква—є радше людський твір." На католицизм переходить в Англії річно пересічно від 11-12,000 людей. Від смерті знаного англійканського конвертита, а пізнішого кардинала Ньюмана (помер 1890) перейшло до 1935 року понад 900 протестантських пасторів. У ЗДПА переходить річно від 40,000 до 50,000 вірних. В одному означеному періоді часу на 3000 конвертитів припадало 372 протестантських духовників, з яких 135 стало католицькими священиками, 115 лікарів, 126 адвокатів, 45 членів Конгресу, 12 губернаторів, 180 старшин, 206 журналістів, письменників, музиків та інших інтелектуальних працівників.

В тому самому часі в Німеччині прибувало річно 10-11,000 конвертитів, між ними такі як філософ Т. Гекер, проф. унів. Еріх П. Петерсон, др. К. Тіме. Не від речі буде навести імена інших визначних конвертитів останніх часів, що є наглядною ілюстрацією і доказом зросту і впливу католицизму:

як американський адмірал Шепард Бензон; П. Джон Свензон, ісландець, письменник; Зігфрід Ундсет, норвежська письменниця, нагороджена нагородою Нобеля; російський князь Александер Волконський; російський проф. університету в Римі, др. Іван Пузина; рос. філософ Володимир Соловйов; Поль Кльодель, французький письменник і амбасадор; Джіованні Папіні, італійський письменник; православний індійський митрополит Мар Іваніос; китайський президент міністрів, теперішній Бенедиктин, о. Целестин Лоу; японський контрадмірал і посол при ватиканському престолі Стефан Шініро Ямомата; Павло Каторо Танака, професор права в університеті в Токіо; проф. др. Віліям Ф. П. Стоклей з Корк, проф. англійської мови в університеті Корк, і другі.

З цього ясно, що для протестантизму лишаються дві дороги: або прийняти інтегральну релігію католицизму, або скотитися в пропасть непоганства.

(Докінчення слідує).



НЕ ВИСТАРЧАЄ приналежати до Церкви, так як ми приналежимо до товариства обезпечення, т. зн. полишаючи її старання передбачувати та ділати на нашому місці. Ще менше ми дійсно приналежимо до Церкви, коли ми лише порабські, без зрозуміння і без душі коримося приказам Церкви, так як горожани тоталітарної держави коряться приказам диктатора. Ми лише тоді є правдивими членами-дітьми Церкви, коли ми свідомі, що ціле наше (надприродне) життя походить від неї, коли ми послідовно отвираємося, як лиш широко та глибоко можемо для всіх її джерел життя, а при тому приносимо її разом із радісно-синівським довірям все, що ті джерела в нас вирощують, увидатнюють, щоб вона (Церква) могла справляти, поліпшати та й посвячувати в нас те все, що вона віднаходить в нас свого, часами під видами дуже оригінальними та й сміло творчими. Саме таке широ-традиційне розуміння Церкви відживає сьогодні, як живу-щої дійсности, з якої ми черпаємо життя, яка жие та й продовжує свою живучість в нас і через нас. Немає кращої віднови над ту, що її довершує Церква, поставлена сьогодні перед великанськими завданнями сучасної доби. При тому черпає Церква життєдайні соки з Літургії, з Отців і зо св. Письма. Але то вона сама може нас залевнити, що Літургія, Отці, св. Письмо не є для нас лише якоюсь собі іграшкою короткотривалою, але джерелами звідки Дух Божий виливає на нас свої скарби в спасенних цілях світу. (Буїе).

ВИБРАНІ ПИТАННЯ

ANALYSTA

о. Р. Хомяк, ЧНІ.

АПОСТОЛЬСЬКА ПЕРЕСТОРОГА

(P. R. Chomiak—ADHORTATIO APOSTOLICA)

(Продовження)

Конечність молитви й побожності.

СОВЕРШЕННА СВЯТИСТЬ також вимагає постійних зносин із Богом; щоб цього роду лучність, що її священнича душа повинна нав'язати з Богом, не переривалась через наступство днів і годин, Церква наложила священникам обов'язок проказувати часослов. Тим чином вона вірно зберегла заповідь божественного Спасителя, що каже: *“Завжди треба молитись, а не падати на дусі.”*⁽³¹⁾ Справді, Церква, що ніколи не перестає молитися, також гарячо бажає, щоб її сини ніколи не переставали молитись; вона повторяє їм заохоту Апостола Павла: *“Тим оце через нього (Ісуса) приносім жертву хвалення без перестанку Богові, це є овод уст, що визнають ім'я Його.”*⁽³²⁾ Цей окремий обов'язок поручила Церква священникам, щоб, безперечно молячись в ім'я народу, посвятили Богові в деякий спосіб протяг часу й подій.

Сповняючи обов'язок проказування часослова, священник продовжає виконувати протягом століть це, що Христос зробив, який *“за днів свого тіла жертвував сильним голосом і зо сльозами молитви та благання... і був вислуханий ради своєї боговійности”*.⁽³³⁾ Ці молитви мають, без сумніву, окрему силу тому, що є виконані в ім'я Христа, це є через Нашого Господа Ісуса Христа, що є нашим посередником перед Отцем, якому завжди жертвує своє надолуження, свої заслуги та найвищу ціну своєї крові. Бо ці молитви в особливіший спосіб є *“голосом Христа,”* що *“молиться за нас як наш священник; молиться в нас як наш голова.”*⁽³⁴⁾ Водночас вони є зав-

(31) Лк. 18, 1.

(32) Євр. 13, 15.

(33) Євр. 5, 7.

(34) S. Aug., Enarr. in Ps. LXXXV, n. I: Migne, P.L., XXXVII, 1081.

жди “голосом Церкви,” що висказує обітницю й побажання всіх вірних; які, будучи злучені з молитвами священника та його вірою, прославляють Ісуса Христа, а через нього дякують предвічному Отцю, і через нього одержують кожного дня і кожної години потрібну поміч. І тому кожного дня в деякий спосіб через священників відновляється те, що колись зробив Мойсей, коли на вершку гори простягаючи руки до неба, розмовляв із Богом і від нього постійно випрошував милосердя для свого народу, що гірко тернів на долині, понижче нього.

Часослов є також дуже успішним середником, щоб дійти до святости; бо в проказуванні часослова не ходить тільки, щоб проказати формули, або пісні, уложені після правил мистецтва; не ходить тільки, щоб заховати окремі норми, що їх рубриками називають, або тільки про зовнішні церемонії божого культу; але ходить передовсім про піднесення нашого ума й нашої душі до Бога, щоб злучити нас із блаженними духами, що вічно прославляють його.⁽³⁵⁾ Тому часослов треба проказувати поважно, уважно та побожно.

А треба, щоб священик проказував ці молитви з тим самим наміром, з яким проказував божественний Спаситель. Це ж неначе власний його голос, що через свого служителя випрошує від наймилостивішого Отця добродійства відкуплення; це власний голос того, з яким є злучене множество ангелів і святих у небі та множество християн на землі, щоб віддати належну славу Богові; це голос Ісуса Христа нашого оборонця, що нам одержує безмежні скарби своїх заслуг.

Ті плідні правди, що їх Дух Святий об’являє через вискази святого Письма, а твори отців і учителів поясняють, уважно й правильно розважайте. Підчас коли ваші уста повторяють божі слова, натхнені Духом Святим, старайтеся нічого не втратити з так великого скарбу; щоб ваша душа вірно відповіла Божому голосові старанно й постійно віддаляйте все те, що може розсіяти ваш ум; і совокупіть ваші думки, щоб легше й успішно ви могли віддатись розважанню вічних правд.

В енцикліці *Посередник Бога*⁽³⁶⁾ ми вповні вияснили чому Церква в часі літургічного року пригадує і представляє неначе перед очима та в відповідному порядку всі тайнства Ісуса Христа, і приказує святкувати празники Преч. Діви Марії і небесних святих. Ці поучення, що їх ми подали всім християнам дуже корисні для всіх, тому годиться щоб ви, священники, пише св. Отець, в особливіший спосіб їх розважали; ви, продовжає Христовий Намісник, що через Евхаристійну жертву та проказування часослова, як кажеться, відіграєте першорядну роль в часі літургічного кругу.

Щоб спонукати нас із запалом осягати святість кожного дня, Церква ревно поручає нам, крім відправлювання Служби Божої і проказування

(35) Cf. Litt. Enc. Mediator Dei: A.A.S., XXXIX, 1947, p. 574.

(36) Mediator Dei.

часослова також інші вправи побожності. Про них подобається нам, пише св. Отець, дещо сказати та предложити вашій розвазі.

Церква передовсім заохочує нас до *розважання*, що спрямовує ум до над-природних дійсностей і застанови над небесними річами, а навіть прямо звертає нашу душу до Бога, якого гарячо бажає. *Це святе розважання приготує нас якнайкраще відправляти Службу Божу та належно відбувати по ній благодарення*; крім того воно розположує нас пізнати та відчувати ніжну красу літургії і склонює до застанови над вічними правдами й прекрасними прикладами та науками Євангелії.

А дуже треба, щоб священики якнайстаранніше примінювали до себе ці євангельські приклади та чесноти божественного Спасителя. Одначе, як тілесний корм не оживляє нашого життя, не підтримує його, і не розвиває його, доки він не є перетравлений і перемінений в нашу власну істоту, так священик не зможе опанувати себе, своїх зміслів, ні очистити своєї душі, ні стремити до чесноти так як треба, ні вкінці вірно, чинно й корисно сповняти святі свої обов'язки, хіба буде розважати й вдивлятися в тайнства божественного Спасителя, що є найвищим і абсолютним взором досконалости й невичерпаним джерелом святости, та буде жити його життям.

Тому вважаємо нашим важливим обов'язком, пише Христовий Намісник, в окремий спосіб заохотити вас до *практикування щоденного розважання*. Бо як із щоденного цього роду розважання дбайливість священичої досконалости є оживлена та скріплена, так із його занедбання повстає відраза до духовних річей, що остуджує і ослаблює побожність, та не тільки здержує, або обезсилює запал, що кожного спонукує до святости, але також спричиняє великі шкоди ділам священодійства. Тому справедливо й слушно треба ствердити, що від розважання жоден інший середнє освячення не має особливішої успішности, а його щоденної практики не можна заступити жодним іншим способом.

Нехай не розділюють розважання і контемпляції небесних річей від устних молитов; нехай не бракує інших приватних молитов, які в окремій обставині кожного здійснюють злуку душі з Богом. Одначе треба замітити, пише св. Отець, що побожність і правдивий, але палкий дух молитви вартують більше ніж помножені молитви. Бо цей палкий дух молитви особливо нині є більше конечний ніж коли, де "*натуралізм*" як його називають, опанував уми й серця людей і де чеснота є виставлена на різного роду небезпеки, які деколи стрічають також тих, що виконують священодійство. Що ж може краще охоронити вас перед цими засідками, пише Христовий Намісник, що може легше взнести душу до небесних річей і веліти вам жити в єдності з Богом, як постійна молитва й просьба Божої помочі?

Коли ж священиків окремим правом можна назвати синами Преч. Діви Марії, вони не зможуть менше зробити як плекати гарячу набожність до неї, з довірям взивати її, і часто благати її могутнього заступництва. Тому кожного дня, як поручає сама Церква, будуть старатися проказувати вервицю на честь Пречистої, а через проказування будуть старатися також

розважати тайнства божественного Спасителя та йти до Ісуса через Марію.

Священик, заким покінчить свої щоденні праці, *відвідає Ісуса Христа в Пресв. Тайні Евхаристії* та принайменше перебуде там якийсь час, щоб віддати поклін Ісусові в цій тайні любови, щоб відпокутувати невдячність так многих людей, щоб кожного дня більш горіти полум'ям божої любови й остатить присутнім в деякий спосіб також у часі нічного спочинку, що його нагадує мовчання смерті, в Пресвятому Його Серці.

Нехай священик не залишає кожного дня *відбувати свого іспиту совісти, та осудити себе самого*, що без жодного сумніву є дуже корисним чи, щоб здати звіт із поступу свого духовного життя з перебутого дня, чи водночас, щоб усунути перешкоди, які здержують, або противляться поступам чесноти, чи, щоб вкінці з запалом продовжати все те, що чинить більш успішним працю священика, та, щоб випросити від небесного Вітця милосердя для так многих діл нужденно виконаних.

А те милосердя і прощення гріхів окремим способом є нам запевнені через тайну Покаяння, архитвір божої доброти, якою скріпляється наша неміч. Нехай ніколи не лучається, дорогі сини, продовжає св. Отець, щоб служитель того спасенного поєднання сам здержувався від тієї тайни. В цій справі, як знаєте, Церква приказала місцевим єпископам подбати, щоб усе духовенство часто змивало провини совісти в тайні Покаяння. Бо хоч ми є служителями Ісуса Христа, однак немічними; як отже зможемо приступати до віттаря і відправляти святі тайнства, коли не будемо старатись часто покутувати й очищати себе? Через часту сповідь *“збільшається правдиве пізнання себе самого, зростає християнська покіра, викорінюється зіпсуття обичаїв, поборюється духовна недбалість і остиглість, очищується совість, скріпляється воля, набувається спасенний провід душ і силою самої тайни збільшається ласка.”* (37).

До речі вважаємо корисним також заохотити вас, дорогі сини, пише св. Отець, щоб вступаючи й поступаючи в духовному житті, ви *надто не довіряли собі самим*, але з покірою і простотою приймали пораду й просили помочі від тих, які мудрою розсудливістю могли б вас провадити, могли б наперед освідомити вас перед наближаючими небезпеками, а водночас вказати на властиві средства, та в усіх труднощах, що походять із внутрішніх і зовнішніх речей зручно провадити вас і спрямовувати вас кожного дня до вищої досконалости, до якої вас заохочують і закликають приклади та навчання поважних учителів християнської аскези. Бо без цих второпних провідників совісти дуже тяжко є правильно відповісти небесним надхненням св. Духа й божої ласки.

Вкінці бажаємо поручити всім, пише Христовий Намісник, *практику духовних вправ*. Бо коли через кілька днів ми розлучаємося від звичайних зайнять і звичайних способів життя і поступовання, тоді лекше нам слухати божественних наук, які глибше западають в наші душі; коли ду-

(37) Litt. Enc. Mystici Corporis Christi: A.A.S., XXXV, 1943, p. 235.

ховні вправи закликають нас до совершеннішого виконання обов'язків і контемпляції так зворушливих тайнств Ісуса Христа, то скріпляють нашу волю так, щоб ми *“служили йому в святості й праведності по всі дні нашого життя.”* (38).

ДРУГА ЧАСТИНА

Святість душпастирської праці

На горі Голготі проколена бік божественного Спасителя, з якого витекла Його пресвята кров, яка неначе потік розливається через століття, очищує сумління людей, відпокутовує їх гріхи та роздає їм скарби спасіння.

До виконання цієї найвищої служби є призначені священики. Вони мають не тільки зберігати й передавати життя і ласку Ісуса Христа членам Його містичного Тіла, але також мають дбати про розвій того містичного Тіла, бо постійно повинні давати Церкві нових дітей, їх виховувати, вчити й провадити. Вони є *“завідателями тайн Божих”* (39); совершенною любов'ю повинні служити Ісусові Христові, та всі свої сили присвятити спасенню братів. Вони є апостолами світла; наукою Євангелії повинні просвітити світ і самі повинні бути так утверджені в християнській вірі, щоб могли передати її другим, та наслідувати приклади й навчання божественного Учителя, щоб усіх могли привести до Нього. Вони є апостолами ласки й прощення; тому повинні всеціло посвятитись, щоб досягнути спасіння людей і зібрати їх до Господньої трапези, щоб вони могли накормитись хлібом небесного життя. Вони є апостолами любови; тому повинні сприяти ділам і інституціям любови, тим конечнішим нині, що потреби бідних безмежно зросли.

Крім того нехай священик старається, щоб науку про *“сполучення святих”* вірні правильно розуміли, розуміли, застосовували; нехай її сильно поширяє через ті товариства, що називаються: *“Літургічне Апостольство”*; і *“Апостольство Молитви.”* Водночас нехай сприяють всім іншим формам і методам апостоляту, які нині, через спеціальні потреби християнського народу, мають таке велике значення і таку велику вагу. Треба доложити всіх зусиль, щоб усім уділити науку катехизму, щоб якнайширше розповсюдити та заохотити до *“Католицької Акції”* і *“Місіонарської Акції”*; також зробити все, щоб через співпрацю світських людей, відповідно приготвлених і сформованих кожного дня розвивалися всі діла, що відносяться до правильної організації суспільних справ, як цього вимагають наші часи.

Одначе нехай пам'ятає священик, що йому повірене так взнесле священодійство буде тим успішніше, чим тісніше він сам буде злучений з Христом і в діланні буде руководитись його духом. Тоді його священодійство не при-

(38) Лк. 1, 74-75.

(39) I Кор. 4, 1.

пиняться тільки до природного ділання, що мучить тіло й душу, та виставляє священослужителя на збочення з правильної дороги, шкідливі так для нього, як і для Церкви; але його праця і його постійні зусилля будуть скріплені ласкою, якої Бог відмовляє гордим, але радо й обильно вділяє тим, які смиренно працюючи в “винниці Господній” не шукають себе й своєї користі⁽⁴⁰⁾, але слави Божої і спасіння людей. Вірний науці Євангелії, нехай не довіряє, як ми вже вказали, пише св. Отець, ні собі, ні своїм силам, але Божій допомозі, після того: “Ні той, хто садить є чим, ні той, хто поливає, але Бог, що дає зріст.”⁽⁴¹⁾ Через так упорядкований апостолят неможливо, щоб священник сильно не притягав до себе, через божу силу, всіх душ. Бо коли в собі та в своїх обичаях відтворює неначе живий образ Ісуса Христа, всі, що звертаються до нього, як до учителя, легко пізнають наслідком близького переконання, що він говорить не свої, але Божі слова та ділає не своєю, але божою силою: “Коли хто говорить, то нехай говорить як слова Божі; коли хто служить, нехай же служить по силі, яку подає Бог.”⁽⁴²⁾

Що більше в своїм стремлінні до святости та в виконванні з найбільшою досконалістю свого обов'язку священник повинен силуватися заступати й представляти особу Ісуса Христа так совершенно, щоб міг у смиренності повторити слова Апостола народів: “Будьте наслідувателями моїми, як і я Христа.”⁽⁴³⁾

Із цих причин, продовжає Христовий Намісник, похваляючи законно тих, які в роках, що слідували після страшної і довгої війни, з любови до Бога й ближніх, за проводом і прикладом єпископів, посвятили всі свої сили, щоб облекшити стільки матеріальної і моральної нужди, ми не можемо пройти мимо, щоб не виявити нашої дбайливости й тривоги тим, які з причини спеціальних обставин і часів так занурились у вир зовнішніх зайнятть, що занедбали найперший обов'язок священника, це є обов'язок осягнення свого власного освячення. Ми вже прилюдно сказали⁽⁴⁴⁾, пише св. Отець, що на правильну дорогу треба повернути тих, які нерозважно думають, що можна спасти людей акцією, яку справедливо й похвально названо “*ересю акції*”; кажемо акцією, яка не опирається на помочі божої ласки, і постійно не вживає до набуття святости потрібних засобів, які передав Ісус Христос. Водночас корисним вважаємо штовхнути до виконання діл священодійства тих, які мало цікавляться зовнішніми справами й майже сумніваються в успішність божої допомозі, не використовують своєї можности, щоб поглибити християнського духа в щоденному житті, вживаючи всіх засобів акції, яких домагаються наші часи.⁽⁴⁵⁾

(40) Гл. I Кор. 10, 33.

(41) I Кор. 3, 7.

(42) I Петр. 4, 11.

(43) I Кор. 4, 16.

(44) Cf. A.A.S., XXXVI, 1944, p. 239; Epist. Cum. proxime exeat.

(45) Cf. Orat. die 12 mensis sept. a. 1947 habitam.

Отже всіх вас сильно упоминаємо, продовжає Христовий Намісник, як-найтісніше злучитись із божественним Спасителем, силою якого можемо все,⁽⁴⁶⁾ і з ревністю посвятитись після ваших сил осягненню вічного спасіння тих, що їх Боже Провидіння поручило вашим працям. Як сильно бажаємо, дорогі сини, пише св. Отець, щоб ви змагались із цими святими, які в минулості своїми великими ділами прекрасно доказали, що може зробити в цім світі могутність божої ласки. Коби кожний з вас в щирості й покорі міг завжди приписати собі, за свідощвом вірних, ці слова Апостола народів: *“Я дуже радо жертвуватиму й сам пожертвуюся за ваші душі”*.⁽⁴⁷⁾ Небесним світлом просвічуйте уми; правильною дорогою провадьте сумління; скріпляйте й піддержуйте душі, що боряться з сумнівом, чи стогнуть у терпінні. До цих головних форм апостоляту, додайте також інші, яких вимагають потреби нинішніх часів. Одначе нехай ясным стане всім, що священник у всіх своїх ділах нічого іншого не шукає тільки добра душ і на ніщо інше не оглядається тільки на Христа, якому повинен посвятити свої сили й себе самого.

Як до осягнення особистої святости, ми успіли вас, пише св. Отець, щоб ви відтворили в ваших обичаях живий образ Христа, так тепер, щоб осягнути й розвинути святість і успішність вашого священодійства щераз і щераз закликаємо вас старайтесь постійно йти слідом божественного Спасителя, який наповнений Святим Духом *“ходив, роблячи добро й уздоровляючи всіх поневолених дьяволом, бо Бог був із ним.”*⁽⁴⁸⁾ Скріплені тим самим Духом і спонукані його силою без сумніву зможете виконувати таке священодійство, яке оживлене й розпалене християнською любов'ю, буде багате в надприродну силу й ту саму силу буде старатись розширяти поміж інших.

Нехай ваша апостольська ревність буде розпалена тією божою любов'ю, яка зо спокійним серцем зносить усе, яка не дається поконати труднощами та яка обнимає всіх людей бідних і багатих, приятелів і ворогів, віруючих і невіруючих. Цієї щоденної праці та щоденних терпінь домагається від вас спасіння душ, для яких наш Спаситель до найжорстокішої смерти як-найтерпеливіше переніс болі й муки, якими хотів привернути нам божу приязнь. Вона, як знаєте є одиноким і найбільшим із усіх дібр. Тому не дайте себе опанувати неумірованим бажанням успіху; водночас не падайте духом, коли після совісної праці ви не можете осягнути бажаних овочів, бо *“хто інший сіє, а хто інший жне.”*⁽⁴⁹⁾

Крім того нехай ваша апостольська ревність сяє найбільшою добротою; коли часом треба, до чого ми всі зобов'язані, поборювати ересі й опиратись хибам, серце священника завжди нехай буде склонне до милосердя; за всяку

(46) Гл. Филип. 4, 13.

(47) 2 Кор. 12, 15.

(48) Апост. Дії 10, 38

(49) Ів. 4, 37.

ціну треба викорінювати єресі, але треба любити братів, що блудять і провадити їх невтомною любов'ю до спасіння. Скільки добра зробили, скільки предивних діл довершили святі своєю добротою серця; і то серед обставин і кляс людей, прикритих шахрайством і пороками. Без сумніву спроне-вірився б своєму священодійству цей, який, щоб приподобатись людям, гладив би їх лихі наклони, чи сприяв би їх неправильному способіві думання і поступовання на шкоду християнської науки й чистоти обичаїв. Одначе коли навчання євангелії є вповні збережені, а ті, що низько впали, щиро бажають повернути на добру дорогу, священник повинен пригадати собі відповідь, яку дав божественний Учитель князеві Апостолів, що Його питав скільки разів має простити братові: *“Не кажу тобі до семи разів, але до сьмидесять рази сім.”* (50).

Предмет вашої ревности повинен звернутися не до туземних і проминаючих, але вічних дїбр. Головна ціль священників, що стремлять як вони повинні, до святости, повинна бути ця: працювати тільки для слави божої і спасіння душ. Скільки священників навіть серед тяжких нинішніх часів заховали перед очима приклади й поради Апостола народів, який вдоволяючись малим і шукаючи тільки конечно потрібних речей, твердив: *“маючи ж поживу й що вдягнутися, цим будемо вдоволені.”* (51)

Ради цього мірного повздержання із земних речей, полученого з довірям в Боже Провидіння, які видаються нам гідні найбільшої похвали, священодійство видало найобильніші плоди для духовного й соціального добра Церкви.

Нехай вкінці ця чинна ваша ревність буде просвічена світлом мудрости й знання і розпалена вогнем любови. Хто дійсно стремить до своєї власної святости та святости ближніх, повинен визначатися солідним знанням, що відноситься не тільки до богословських студій, але також до всіх сучасних наук і відкрить; що більше священник наділений цими прикметами духа, як найліпший батько родини зможе винести *“зо свого скарбу нове й старе”* (52) так, щоб його священодійство всіми було більше цінене й стало корисніше. Одначе передовсім нехай ваше священодійство вірно примінюється до приписів цієї Апостольської Столиці та поданих норм Єпископів. Нехай ніколи не лучається, дорогі сини, продовжає Христовий Намісник, щоб мертвими стали, або не відповідали потребам християнського народу, наслідком лихого примінення, всі ці нові форми апостоляту, що є нині так корисні передовсім у краях, де духовенство не є досить численне.

Кожного дня нехай більше зростає ваша запопадлива ревність, нехай скріпляє Церкву Божу, нехай вірним просвічує прикладом, нехай ставить сильні опори, проти яких розбиваються наступи ворогів Божих.

Хочемо також, щоб ця наша батьківська пересторога в особливіший спо-

(50) Мт. 18, 22.

(51) I Тим. 6, 8.

(52) Гл. Мт. 13, 52.

сіб досягнула тих священників, які з покорю, але гарячою любовю, заподливо прикладаються до осягнення і побільшення святости прочих священників, титулом їх дорадників, чи сповідників, чи їх духовних провідників. Неоцінене добро, що роблять для Церкви, здебільша, доки живуть, остає укрите, одначе колись якнайясніше засяє в славі божого царства.

А ми, пише св. Отець, що недавно з великою радістю прогосили святим священника з Турину, Йосифа Кафасо, який в дуже тяжких часах мудро, а водночас свято провадив многих священників, щоб вони не тільки поступали в чесноті, але також, щоб їх священодійство було дуже корисне, маємо повну надію, що за його могутнім заступництвом, наш божественний Спаситель покличе многих священників рівної святости, які попровадять себе самих і своїх співбратів до так високого совершенства життя, що вірні подивляючи їх приклади, з власної волі склоняться їх радо наслідувати.

(Продовження слідує).



ЯКБИ не насильне знищення нашої Церкви царицею Катериною, Миколою І. і Олександром ІІ., цебто якби не одинокий у своїм роді, тільки царатом практикований спосіб наvertання народу нагайкою і кнутом, населення українських земель було б досі тим, чим хотіли його мати єрархи в ХVІ. ст., цебто було б вірне переданням митрополита Ісидора, царгородського патріярха Йосифа і цілої візантійської Церкви, що прийняла за догму віри примат судовластя Римського Архієрея. Воно було б зберегло обряди, звичаї, національне передання, так як ми його зберегли, було б тільки науку віри доповнило наукою Вселенських Соборів, що після семи перших проголошували, боронили, стерігли і розвивали науку Божого Об'явлення. Ми, що зберегли передання української єрархії ХV. ст., стверджуємо, що її рішення принесло нашому народові і Церкві необмежені добра. Злукою із Вселенською Церквою і західньою культурою ми придбали силу зберегти наш нарід і наші традиції від противників, що нам їх відбирали. Історія нашої Церкви від кінця ХVІ. ст. є доказом цього, є нашим оправданням перед усіми закидами, які нам роблять. Бо вороги нашої Церкви, які під кінець ХVІІІ. і продовж ХІХ. ст. уживали нагайки і кнута до відірвання нашого народу від єдности з Вселенською Церквою вживали і наклепів, щоб нашим вірним представити працю наших попередників і нашу як шкідливу і противну національним потребам українців.

(✠ Митроп. Андрей, За єдність св. Віри, Церкви й Нації.)

ЕНЦИКЛІКА “ГУМАНІ ДЖЕНЕРІС”

(P. J. Bala—ENCYCLICA “HUMANI GENERIS”)

(Продовження)

Загальні Директиви для Богословів і Філософів

КАТОЛИЦЬКІ богослови й філософи мусять буди добре ознайомлені з тими менш або більш хибними системами та зобов'язані не легковажити їх зокрема з троякої причини:

Насамперед тому, що годі лікувати лихо-недугу, якщо добре її не пізнати.

По друге тому, що навіть у твердженнях фальшивих може бути приховане зерно правди.

Нарешті також тому, що такі фальшиві твердження приневолюють людський ум глибше виучувати й пильніш розглядати деякі філософічні й богословські правди.

Католицькі філософи й богослови, на загал, зберегли себе від впливу тих хибних системів. Одначе деякі з них без ніякого сумніву намагаються усунутись зпід керівництва Навчального Авторитету Церкви й тим самим знайшлись у небезпеці непомітно відступити від об'явлених правд та повести хибним шляхом за собою також інших, сприяючих надмірно всяким новостями або тому, щоб їх не вважано за неуків на полі відерить сучасної науки.

Є також інша небезпека, тим більша, що прикривається зовнішнім виглядом чесноти: Деякі з філософів і богословів у своїй необережній заподлиності про спасення душ, перейняті гарячим бажанням розбити бар'єри, що розділюють чесно думаючих людей, стали жертвою своєрідного обманливого “іринізму,” який, ведений бажанням спільної боротьби проти загрозливого атеїзму, змагає погодити з собою релігійні, зовсім протилежні собі, твердження.

Вкінці деякі зовсім серйозно ставляють питання, чи для успішнішого поширювання Христового Царства на цілому світі, серед людей будь якої культури й будь-яких релігійних переконань, не треба би зреформувати науку богослов'я та її метод, хоч би навіть потвержені віковим навчанням Церкви.

Не було б ніякої причини побоюватись, коли ходило б тільки про пристосовання богословської науки й методи її навчання до сучасних вимог і потреб при помочі якогось нового засобу. Замість того деякі, розпалені тим нерозважним “іринізмом,” думають, що те, що в дійсності оперте на засадах і законах Ісуса Христа та на Його установах, або що є обороною та

піддержкою суцільности віри, без якої дійшлося би тільки до єдності в загибелі—є перешкодою до відбудови братньої єдності.

Всі ті нові погляди, походять чи то з гідного нагани нахилу до новостей, чи з якогось похвального приводу та неоднакими словами й неоднако ясно виражені, появляються тепер обережно й незаметно з усякими дистинкціями,—але завтра зухваліші автори будуть проголошувати їх ясно й беззастережено з великою шкодою зокрема для молодих священиків та з пониженням Церковного Авторитету.

Окремі Завваги й Директиви для Богословів

Щодо богослов'я, деякі бажали б якнайбільш послабити значення догмів, та бажали б відобрати догмам їхню давню, в Церкві вживану термінологію й філософічні поняття католицьких учителів, щоб повернути в навчанні католицької доктрини до висловів святого Писання й Отців Церкви. Вони надіються, що в той спосіб можна буде з великою користю порівнювати догму, очищену з елементів чужих, як вони кажуть, об'явленню, з догматичними поглядами тих, що від Церкви відлучені, й що таким чином дійде до повільного засвоєння ідей некатоліків католицькою догмою. Щобільш, через таке ослаблення католицької доктрини вони думають дати можливість задовольнити сучасні потреби, виражаючи догми поняттями теперішньої філософії імманентизму, ідеалізму, екзистенціалізму, тощо. Тому деякі, більш зухвалі, твердять, що це не лиш можна, але й треба зробити, бо, по їхній думці, таємниць віри неможливо виразити ніколи правдивими, а тільки приблизними, завжди змінливими термінами, що до якоїсь міри позначають правду, але водночас її також неминуче викривлюють. Тому вони вважають не тільки не-абсурдним, а навпаки абсолютно конечним, щоб богослов'я залежно від різних філософій, яких воно в різних часах уживає як засобів, на місце старих ставляло *нові поняття* й так на людський лад виражало ті самі Божі правди на різні а то й до певної міри противні собі, але по їхній думці рівновартні способи. Вони додають до того, що історія догмів, це ніщо інше, як тільки висказання різних форм, що їх об'явлена правда одну по одній прибирала залежно від різних доктрин і систем, що появлялись на протязі сторіч.

Зо сказаного стає ясно, що ті спроби не тільки ведуть до *догматичного релативизму*, але вже криють його в собі враз із презирством до загально прийнятої науки та до термінів, що вона їх уживає. Це кожний дуже добре знає, що терміни, уживані як вираз для догматичних понять у викладових залах або й у документах Навчального Авторитету Церкви, можна поліпшувати й удосконалювати, й зрештою це знана річ, що Церква не вживала завжди тих самих термінів. Так само є ясно, що не слід Церкві зв'язуватися з першою-ліпшою філософічною системою; одначе нема сумніву про те, що вислови, що їх установили католицькі Вчителі впродовж кількох сторіч, щоб добути якесь зрозуміння догмів, не спочивають на таких хитрих

основах. На ділі вони побудовані на принципах і поняттях добутих із правдивого пізнання створених речей; об'явлена ж правда, при допомозі Церкви, мов зоря освічувала людський ум при їхньому добуванні. Тому воно й недивно, що Вселенські Собори не тільки вживали тих висловів, але й так усвятили їх, що від них невідільно відхилялись.

Тому це скрайня нерозсудність відкидати ті численні важні поняття, зроджені, виражені й точно определені кілько-віковою працею мужів небуденного генія й святости, під наглядом Навчального Авторитету та не без проводу та освічення Духа Святого та намагались заступити їх пливкими й неясними поняттями та виразами, що зроджені новою філософією, і завтра зникнуть наче квітка на полі; це наче перемінювати догму в тростину що хилиться, куди вітер віє. Недовіря до висловів і понять, що їх звичайно вживають схолястичні богослови, само з себе їх доводить до обезвартіснення богослов'я, яке вони звуть спекулятивним, і яке, опираючись на богословському розумованні, по їхній думці не посідає справжньої певности.

Фактично, любителі новости легко переходять від презирства супроти схолястичного богослов'я до легковаження Начального Авторитету Церкви, що так сильно те богослов'я підтримує. Навчальний Уряд вони представляють як заваду й перешкоду для науки; деякі некатоліки вважають його несправедливою гальмою, що не дозволяє більш освіченим богословам поглиблювати свою науку. Той Уряд у справах віри й моралі має бути для кожного богослова безпосередньо і загальною нормою правди,—бо ж Господь Ісус Христос поручив йому зберігати, боронити й вияснити скарби віри, св. Письма і традиції. Не зважаючи на те все, вони занедбують обов'язок зберігати себе від блудів, що більш або менш наближаються до ересі, й тим самим і обов'язок придержуватися конституцій і декретів, якими Апостольський Престіл осудив і заборонив ті шкідливі опінії, мов би той обов'язок для них не існував. Деякі з них навмисне й регулярно не зважають на те, що Вселенські Архієреї сказали в своїх Енцикліках про характер і конституцію Церкви, щоб замість того розповсюджувати неясне поняття про Церкву, взяте, як вони кажуть, від давних, зокрема грецьких Отців Церкви. Папи, кажуть вони, не мають на думці вирішувати питання, що є предметом дискусій в богословів, і тому, мовляв, треба йти до джерел і пояснити нові конституції й декрети Начального Авторитету на основі писань давніх писателів.

Воно правда, що назагал Папи лишают богословам волю у спірних питаннях, про які дискутують найславніші доктори, одначе історія дає докази, що багато є питань, що колись були предметом спорів, але тепер про них не може бути сумніву.

Також треба підчинятись не тільки тоді, коли папські рішення проголошені силою найвищого Навчального Авторитету, але й тоді, коли вони є виразом звичайної пастирської власти, бо ж тоді також треба пристосувати слова: "Хто вас слухає, мене слухає". Коли Папи подають виразно рішен-

ня в якійсь справі до того менту оспорюваній, тоді кожний зрозуміє, що та справа по думці й по волі Вселенських Архієреїв перестає бути питанням, над яким богослови можуть свobodно спорити.

Правда й те, що богослови постійно мусять повертати до джерел Божого Об'явлення, бо ж їхнім завданням є виказувати, що правди, проголошені живим Навчальним Авторитетом Церкви, знаходяться, виразно, чи невисловлено, у святих Писаннях і в Традиції. Крім того святі науки через просліджування джерел набувають неустанно нової свіжості, а навпаки, якщо їх занедбувати, тоді саме богослов'я стає марним-неплідним. Тому позитивного богослов'я неможна уважати тільки звичайною історичною наукою. Бог разом із вище згаданими джерелами дав Церкві живе Вчительство, щоб добувати й роз'яснювати все те, що в тих джерелах міститься неясно й мов невисловлено. Одначе власть пояснювати скарги об'явлених правд, повірених Церкві, дав Божественний Спаситель не будь-кому зпоміж вірних і навіть не богословам, а тільки Навчальному Авторитетові Церкви. Коли ж Церква, як у продовж сторіч часто бувало, ту власть виконує у спосіб звичайний або урочистий, то аж надто стає ясно, що це фальшива метода пояснити неясним те, що ясно, і що треба поступати саме навпаки.

Повертаючи одначе до вище згаданих нових поглядів, ми далі бачимо, що деякі богослови подають навчання, що нарушує Божий авторитет *святого Письма*. Бо вони фальшують значення дефініції Ватиканського Собору про Боже авторство святих Писань і відновлюють кількакратно осуджений погляд, будьто би непомильність тих Писань відносилась тільки до того, де мова про Бога та про релігійні й моральні справи. Пояснюючи святі Писання, вони ніяк не хочуть зважати на аналогію віри й на традицію Церкви, так що замість уважати науку святих Отців та Навчального Авторитету за норму, подану Церквою, яка від Христа Господа одержала право зберігати й вияснити скарги Богом об'явленої правди, вони хотіли б ту науку розбирати на основі святих Писань, пояснюваних чисто людськими засобами екзегетів.

Що більше, по думці тих богословів, треба б занехати *дослівне* значення святого Письма та все те, що на його основі написали так многі й так поважні екзегети під чуйним оком Церкви, а замість того збудувати нову, як кажуть, *символьичну й духову* екзегезу, що через ню книги Старого Завіту, що тепер є в Церкві мов зачинене джерело, мали б стати ясними для кожного. Таким чином зникли б, мовляв, усі труднощі, що їх зазнають тільки ті, що придержуються дослівного значення.

(Продовження слідує)



ДО "ЕТИМОЛОГІЇ НАЗВИ "УКРАЇНА" ПРОФ. Д-Р ЯРОСЛАВА РУДНИЦЬКОГО

В "Логосі" (Т. I, Кн. 4, жовтень-грудень 1950, с. 308) у звідомленні 1-го Наукової Конференції Канадійського Відділу НТШ. в Торонті був надрукований під вище наведеним наголовком зміст доповіді Я. Рудницького на згаданій конференції. Там проф. др. Я. Рудницький промовчав те, що я з карпатоукраїнського терену навів джерельні матеріали на потвердження переходу слова "країна" на "україна," тільки подав, що "проф. Андрусяк... не находить історичних підстав на доказ, що слово "Україна" походить від "країти." Цього останнього мені не треба було доказувати, бо це зробили інші професори: Сергій Шелухин, д-р Роман Смаль-Стоцький і Пятелеймон Ковалів, а навіть д-р. Рудницький в "Енциклопедії Українознавства" пише, що назва "Україна" походить від індоевропейського коріння "(S)KREIPI"—відокремлювати, різати.

Покійний дійсний член Історично-філософичної Секції НТШ і її Правничої Комісії Володимир Охримович (пор. "Енциклопедія Українознавства" кн. 12, с. 904) у своїй статті "Про виголос і наголос слова "Україна" (записки НТШ, т. 133, 1923) хотів погодити український патріотизм з тогочасним загальнопринятим вияснюванням походження назви "Україна" від "окраїна." Тим то він ділив значення слова "Україна" на: 1) як загальне ім'я, що означає окраїну, далеку пограничну країну; 2) власне ім'я, що означає назву нашої рідної країни, або її осередню часть Наддніпрянщину. Ясно, що коли тепер автор цих рядків подав історичні матеріали на опрокинення "окраїнного" походження назви "Україна," добавляючи до того, що раніше подавали проф. Шелухин і д-р Вол. Січинський, а зокрема філологи Р. Смаль-Стоцький і П. Ковалів семантично-лінгвістичними виводами незалежно від історичних дослідів потвердили, зайві є думки Охримовича, хоч їх тримались давніше чільні наші історики Михайло Грушевський, Іван Крип'якевич і Дмитро Дорошенко. Ярослав Рудницький не "з'ясовує найядернішого становища мовознавців, тільки вносить баламутство в досліди над походженням назви "Україна."

У своїх статтях у "Самостійній Україні," що тепер появилися окремою відбиткою "Назва Україна" (Чикаго 1951, 8, 40 стор.) я виказав, що первісне значення назви "Україна" було "країна," а не як хибно приймає Я. Рудницький "окраїна." Тут обмежуся тільки до опрокинення тих думок Я. Рудницького, які він видвигнув у своїй доповіді на 1-ій Наук. Конференції Канад. Відділу НТШ та в своїх статтях: "Ще про походження назви "Україна" в торонтському "Гомоні України" (з 7. жовтня 1950 р., ч. 39) і "В ім'я правди" в "Самостійній Україні" (ч.з 1951 р. с. 27), яких я досі не мав змоги опрокинути в пресі.

Як довідуємося від самого шановного прелегента, Я. Рудницький спеціалізувався як ономаст-назвознавець, в "єдиного" мовляв—фахівця в цій ділянці у львівському університеті проф. Ташицького. В дійсності топономастиком займався ще й старші від Ташицького професори львівського університету, як Євген Кухарський, що досліджував аланські назви на східньому Прикарпатті, Франц Буяк, що топономастиком пробував довести правдивість згадки в Несторовому Літописі, що Радим і Бятко походили від ляхів, та Еміль Теофіл Модельський, що займався походженням і зміною значення назви "Біла Русь"; в нього писав магістерську працю Тиміш Білостоцький, відомий львівський педагог і діяч в "Соколі-Батьку," з ділянки топономастики старих руських літописів, отже тематика цілком схожа з тематикою дисертації Я. Рудницького про географічні назви Бойківщини. Я признаю Я. Рудницькому правильність у його виводах щодо назви села "Багновате" в Турчанщині, але при назвах "Україна" і "Самбір" він робить ту саму помилку, що ті, які виводять назву свого села від німецького "Бах"—потік. Бо не має сумніву, що назву "Самбір" просто пояснюється народним означенням заліснення "сам бір," тоді коли творення Я. Рудницьким основника з імен "Самбор" по зразку: Бранібор, Ратибор, Далибор, хоч воно згідне з слов'янським назвотворенням, проте вимагає історичного доказу на те, що основником Самбора був "Самбор." Для Рудницького є компетентний в мовознавчих справах львівський правник Володимир Охримович. Але він легковажить матеріали і аргументацію професора права Сергія Шелухина як некомпетентного в філології, тому що виводи останнього протиставляється його "окраїнній" теорії походження назви "Україна." Головне джерело теорії Я. Рудницького—це пояснення німецьким славістом Максом Фасмером назви східніх слов'ян, чи зслов'янщених аланів, "анти" як "гренцфольк"—"граничний, крайній нарід," не зважаючи на те, що літописну "Україну" в 1187 р. відділює від антів, що щезали з історії в 602 р. 585 років і ніяка історична традиція про назву антів не збереглася в Україні. Для Рудницького назва "Україна" є схожа з галіндами і маркоманами, що не мали нічого з історією України ні в її назвою, що є цілком очевидне, а не з слов'янськими назвами "країна" чи "крайна," спорідненість яких з

назвою "Україна" є очевидна з огляду на спільний слов'янський корінь. Він твердить, що не можна переносити значення назви "Україна" в сучасному, на XI-XIV століття, коли на ділі він не має доказів, що в княжих часах значення назви "Україна" було тотожне з "окраїною." Тим більше, що навіть у польській урядовій термінології перед виступом Самійла Грондського вживався прийнятий від українців термін "україна" в значенні "країна," як видно з цитованого І. Борщаком ("Україна", Париж 1950. ч. 4, с. 299) універсалу Стефана Баторія з 1580 р. до "старостів, підстаростів, панів і рицарства на українні руській, київській... (польською мовою в "Архиві Юго-Западної Росії, ч. III, т. 1, с. 12.) Щодо Грондського, то Я. Рудницький доповідав, "що пояснення Грондського в українській науці було або заперечене, або—як ненаукове—промовчане взагалі. Ні один український учений не пішов слідами Грондського, зн. ні один із українських науковців не твердив, що, мовляв, Україна—це крайня, межівна країна польської держави, чи "окраїна Польщі." Це невірно, бо др. Богдан Барвінський аргументацією Грондського доводив "окраїнне" значення назви "Україна" в княжих часах, очевидно на його думку подібно як і Рудницького—літописна "Україна"—це пограниччя Київщини, Галичини чи Волині, а його розвідки про назву "Україна" цитували без ніяких застережень відмічувані Я. Рудницьким "з пошаною" за їхнє "окраїнне" становище історики М. Грушевський, Д. Дорошенко й І. Крип'якевич, і два останні не підносили ніяких замітків, коли появилася моя книжка про назву "Україна" (Прага 1941) про походження цієї назви від "країна." Те саме доводять тепер семантично мовознавці Роман Смаль-Стоцький і Пантелеймон Ковалів, які одначе без історичних доказів пишуть, що "україна" повстала з крайня країни на менші українні. Я це заперечую, бо я джерельними матеріялами з історії Карпатської України довів, що переміна "країни" на "україна" відбулася в народній мові без ніяких територіальних поділів. Ту мою замітку Я. Рудницький зрозумів в своїм резюме в такий спосіб, що я не нахожу історичних підстав на доказ, що слово "Україна" походить від "краяти," на що даю я йому відповідь в своїй брошурі про назву "Україна" (с. 33). Там я теж зазначую пропущення ним Смаль-Стоцького, та невірне поставлення П. Ковалева у ряді прихильників його "окраїнної" теорії.

П. Я. Рудницький лише в "Самостійній Україні," що я в своїх статтях "подав крім багатьох дискусійних, деякі неправдиві факти," і що він "не вважає за доцільне вдаватися" зі мною в дальшу полеміку. До того у торонтському "Нашому Віці" (з 22 липня 1950 р., ч. 29) покликався він на Іпатський список як на джерело своєї "окраїнної" теорії до XV ст. Коли ж я звернув йому увагу, що цей список це тільки найстарша копія Початкового з початків XII, Київського з кінця XII і Галицько-Волинського з XIII ст. літописів, Проф. Рудницький у "Гомоні України" (з 7. жовтня 1950, ч. 39) оправдується тим, "що про цю справу знає кожен гімназист, який скінчив українську школу." Це правда, що гімназист 5-ої класи в Галичині, який вчився старого українського письменства, знав про це, як також знав, що Початковий Літопис Нестора сягає тільки до 1111 р. чого не знають україністи-професори університетів др. Роман Смаль-Стоцький, автор виданої під фірмою УВАН у Вінніпезі брошури про походження назви "Русь" та др. Ярослав Рудницький—її редактор. Чи ж може останній зо своїм знанням наших старих літописів вести дискусію на тему значення назви "Україна" в цих літописах? Що ж до твердження др. Рудницького, що він вніс більше до лінгвістично-ономастичних дослідів, ніж др. Андрус'як, то мою відповіддю на це є опрокинення його запозиченої від Фасмера "гренцлянд"—теорії про походження назви "Україна," мої рецензії на його статтю про ономастику в "Енциклопедії Українознавства" ("Київ" Філадельфія 1951, ч. 3, с. 144-5), на його "справлене видання, "Канадійських назв українського походження," на його "рідкісні українські імена слов'янського походження" та функції наголосу при назвах міст: Ярослав, Богуслав і Борислав.

д-р Микола Андрус'як.

Др. Микола Андрус'як

КНЯЖІ ЗНАКИ НА УКРАЇНІ

Криптонімний рецензент двох перших зпитків "Енциклопедії Українознавства" в "Києві" (Філадельфія, березень-квітень 1951, Р. II, ч. 2, с. 101) "В. К-о" пише: "Оглядам про назву України та українські емблеми не уделено належної уваги. Тому й не диво, що вони великади живу дискусію, в якій цілий ряд авторів висловилися критично про неустійнені і застарілі погляди Е. У."

З наведених слів виходить, що ця жива дискусія відноситься і до українських ем-

блемів, цебто статей про український національний герб і прапор, яких автором є я. На ділі щодо гербу не було досі ніякої дискусії, крім редакційної замітки в редактованому проф. Ільком Борщакон журналі українознавства і французького культурного життя в Парижі "Україна" (1950, ч. 3, с. 221) та "рецензії" того самого криптоніма "В. К-о" тамже (с. 222) на "Тризуби і двозуби." Редактор "України" запевнив мене, що в наступній книжці цього журналу буде вміщена моя репліка. Нажаль, ця репліка в 4-ому збірнику "України" (1950, с. 268-9) є значно обтята і це мене змушує ще раз відповідати на заміти в цьому журналі на мою статтю про "Знамено" в "Енциклопедії Українознавства."

В редакційній рецензії "України" на "Е.У." завважено, що "термін знамено" "не зовсім здається нам удатним." Я не є винахідником цього терміну, тільки на скитальщині група аматорів української геральдики зорганізували видавництво "Рід та Знамено," де введено цей термін замість "герб." Розміри моєї статті були визначені редакцією "Е.У." але я втиснув до неї все дотеперішнє енциклопедичне знання про наші герби чи знамена. Мій огляд про тризуб займає більше місця, як огляди про інші герби, і на мою думку всупереч твердженню "В.К-о" він таки виконує суто інформаційне завдання, а хто більше цікавиться ним, на це бібліографічне відсилля в "Е.У." до моєї брошури про "Тризуб," яка ще є в розпродажі і в якій читач може знайти те, чого я не міг вмістити в малій розміром енциклопедичній статті. Не можна погодитися з "В.К-о," що знахідки на грецькій монеті з Трієни, на цеглі у Володимирі Волинському, в Тмуторокані "та про інші" є "нові", бо ж про дві перші як про "нові" писав наш заслужений дослідник мистецтвознавства проф. др. Володимир Січинський ще 9 років тому ("Походження Тризуба" і "Український Вістник," Берлін 1942, ч. II), про тмутороканські тризуби сов'єтський дослідник В. А. Рибакон у "Советській Археології" в 1940 р. Я обмежився в "Е.У." тільки до тих тризубів і двозубів, що були знаками відомих князів.

"В.К-о" хибно закидує мені пропущення праці про тризуб С. Томашівського, який не займався дослідями над тризубом, Л. Цегельський, Т. Скотинський і М. Голубець поцугаризували тільки, а що внесли до дослідів В. Модзелевський і В. Різниченко, того досі ніхто не відмічував у літературі пояснювання тризуба. Як повідомив мене професор східноєвропейської історії в Єйл Університеті в Нью Гейвен, Юрій Вернадський (син Володимира, † 1945, організатора й першого президента Всеукраїнської Академії Наук у Києві в 1918 р.)—сов'єтський історик С. П. Толстов (Древний Хорезм, Москва 1948, с. 185) подав нові матеріали-нахідки схожих до тризуба хорезмійських тамг.

З подякою прийняв я теж заввагу нашого геральдика д-ра В. Сенютовича відносно знаку найстаршого Мономаховича великого київського князя Мстислава I, Федора Великого (1125-1132). За статтею М. Битинського про "Українські державно-національні відзнаки" ("Рід та Знамено" I, 1947, с. 7-10) подав я в "Е.У." що цей князь уживав печатки з образом св. Михайла. Др. Сенютович зазначив у листі до мене, що найкращий московський сфрагіст Н. Михачев (Материяли для истории византийской и русской сфрагистики, Москва 1928) пише, що на печатці цього князя є виображення не св. Архангела Михайла, а св. Федора Стратилата, як патрона князя Мстислава I. Федора.

Стільки покищо нових доповнень до княжих знаків в Україні.



ХРОНІКА

CHRONICA

КАНАДА

Дісцезальні З'їзди-Конгреси українських католицьких Установ БУК-а, ЛУКЖ'у та УКЮ в Канаді. По величавому з'їзді домініяльного Конгресу Українців Католиків Канади, який відбувся 30. VI. і 1. VIII. ц.р. наступає в сенсі 10. резолюції Конгресу кріплення організаційного життя українців католиків по поодиноких Ексархатах.

Вже в днях 11 і 12 серпня відбувся 1. Конгрес українців католиків Західної Канади в Едмонтоні при участі 250 делегатів. Президентом Централі вибрано п. Ореста Демьова. До проводу Централі входять голови провінціональних організацій БУК, ЛУКЖ, УКЮ. Духовним асистентом призначений о. Др. М. Сопуляк.

II. Наукова Конференція Кан. Відділу Н.Т.Ш.

Понад 85 учасників взяло участь в Науковій Конференції Кан. Від. Н.Т.Ш. під головуванням проф. д-ра Євгенія Вертипорох, який відбувся в Торонто 2 і 3 вересня. Між учасниками був присутній також Кир Ісидор. На Конференції був виголошений та передискутований цілий ряд доповідей на різні теми, між іншими:

д-ра З. Кузеля: Племінний розподіл і етнографічні групи укр. народу.

інж. О. Сецінський: Боротьба з отруйними газами при продукції олова; Охорона робітництва перед летючими порохами.

д-р М. Гута: Замовлювання—лікувальний спосіб в укр. народній медицині.

д-ра Я. Б. Денега-Петришин: Власні антропологічні розсліди над головним показчиком українців.

д-ра В. Бригідер: Юнеско в справі проблеми людських рас та їх дискримінації.

д-ра І. Велигорський: Слово о полку Ігореві.

о. д-ра І. Назарко ЧСВВ: Нові погляди на Хрещення Руси. (прихід християнства на Русь з Охриди).

д-ра М. Андрусак: Вибрані проблеми з історії княжої доби.

ред. А. Курдидик: Українська преса 1945-50 рр. на еміграції в Європі.

проф. Е. Онацький: Півень в укр. нар. символіці та віруванні, та інші.

Надзв. Собор Укр. Прав. Церкви в Канаді.

Консисторія Укр. Прав. Церкви в Канаді скликала на 8-9 серпня надзвич. собор, за благословенням митроп. Полікарпа з Європи. На соборі радили над станом правос. Ц. в Канаді, перевели зміну статуту Церкви, та вибрали

Митрополитом д-ра І. Огієнка. Правос. Консисторія висувала на правлячого голову архиеп. Михайла з Європи, а на вікарного єпис. бувшого волин. і кремен. єпископа Плятона Артемюка. Ті кандидатури мали бути потвержені Надзвич. Собором. В межечасі наступила 5. VIII. нагла смерть єп. Плятона, яку болючо відчули прихильники пов. єпископа, а правлячим головою в характері митрополита вибрано д-ра І. Огієнка.

Діяльність Укр. Католического Комітету для скитальців в ЗДА.

За благословенням Їх Експ. Преосв. Кир Константина Богачевського, Апостольського Екзарха для Українців Католиків в Злуч. Державах 1946 року засновано Дієцезальний Український Католицький комітет для Скитальців в Стемфорді, Конн.

Головою Укр. Католического Комітету для Скитальців в Стемфорді, Конн., від дня основання є Їх Експ. Преосв. Кир Амвроз Сенишин. Бюро Укр. Католического Комітету для Скитальців поміщене в резиденції Преосв. Кир Амврозія в Стемфорді, Конн., Глембрук Ровд 161.

Український Католический Комітет для Скитальців спровадив до Америки в минулому 1950 р. 10,544 українців і українок. Це число спроваджених до Америки (тільки в минулому році) є найкращим доказом успішної діяльності Укр. Католического Комітету для скитальців в Стемфорді, для укр. еміграції.

ЕВРОПА

Конгреси Українців Католиків в Західній Європі.

Щоби поживавити серед українців католиків почуття співвідповідальності за долю своєї Церкви, своєї св. Віри, та за вплив св. Віри на родинне, громадське, суспільне життя українців на еміграції постановив Преосв. Кир Іван в часі своїх Візитацій по головних центрах скупчення українців католиків zorganizувати та взяти особисто участь в конгресах українців католиків. Цікаво буде подати для читачів Логосу теми передискутованих рефератів: І так

а) на К.У.К. 2 і 3 III. 1950 в *Парижі*, підготованому о. ген. Вік. Міт. Перідоном,

1) Берестейська Унія в перспективі століть — Впр. о. Яцків.

2) Вірні як помічники в душпастирській праці — Пр. о. Б. Каричек.

3) Значення Церкви в рідному обряді та її завдання на еміграції— Пр. о. З. Нарожняк.

б) На К.У.К. в *Мюнхені*, 14-15 I., 1951, організованому о. ген. Вік. П. Голинським.

1) Світський Апостолят на скитальщині — о. П. Голинський.

2) Проблема Віри в модерної людини — о. д-р М. Василик.

3) Роль Католическої Акції в Нашій суспільності — д-р В. Янів.

в) На К.У.К. 7. VII 1951 в Брюсселі, підготованому о. ген. Вік. М. Вандо Малє, ЧНІ.:

- 1) Українська католицька родина—п-ні Петрів
- 2) Католицька Акція й соціяльні проблеми—П. Ганишин.
- 3) Як організувати катол. Акцію в Бельгії—о. Кіт.

г) На К.У.К. 14-15 VII, 1951 в Менчестері, підготованому о. ген. Вік. Міт. О. Малиновським; передусім реферати:

- 1) Про організацію світського апостоляту—інж. О. Клюфас.
- 2) Про Церкву і соціяльні проблеми — Мгр. М. Оглюк.
- 3) Про проблему Віри й Науки—проф. О. Монцібович.

Конгреси закінчувалися пламенною промовою Преосв. Кир Івана видобуваючи із сердець кількатисячної маси вірних урочисту присягу на вірність Богові, Церкві і Україні, та ряд резолюцій, відносно практичного переведення в життя Католицької Акції серед українців католиків, модерного зорганізованого апостоляту мірян—помічників ієрархії та священникам в здійснюванні завдань св. Церкви посеред нашого народу.

Його Емініенція Кардинал Евген Тісеран навідує новооснований Укр. Науковий Центр в Сарсель, Франція.

Заходами його Ексц. Кир Івана Бучка та з фінансовою поміччу Св. Престола основано у Сарсель під Парижем Дім з реальністю, де знайшли місце для дальшої діяльності Наукове Товариство ім. Шевченка, Інститут Заочного Навчання при УВУ і Комісія Допомоги укр. Студентству (КОДУС), установи перенесені з Німеччини до Франції.

Дня 28. VIII. Преосв. Кир Іван Бучко посвятив Дім сарсельської громади науковців і урочисто передав його Науковому Товариству ім. Шевченка. Голова НТШ проф. З. Кузеля висловив глибоку подяку Преосвященному за його сердечне ставлення до української науки й просив передати щирю подяку укр. науковців Св. Отцеві і кардиналові Тісеранові, великому добродієві українців. Свято вшанували своєю присутністю численні гості. Французьких гостей від імени укр. установ привітав проф. О. Кульчицький. Гості оглядали каплицю і Дім НТШ, інформувалися про працю та пляни перенесених сюди укр. установ, оглянули також виставку образів відомих укр. мистців з Парижа.

Завершенням інавгураційних торжеств був день 24. IX. ц. р. в якому Науковий осередок в Сарселі удостоївся навідин Його Емініенції Євгена Тісерана в супроводі численних церковних достойників. Підчас двогодинного перебування в Домі НТШ Його Емініенція оглянув бібліотеку з виставкою давніх і нових, повоенних видань НТШ та працю його членів, що перебувають у Франції, а також робочі кімнати установ. Й. Е. вислухав інформацій про праці та видавничі пляни НТШ. При цій нагоді проф. В. Кубійович передав кардиналові примірник свого "Атласу України" а проф. З. Кузеля "Українсько-Нім. Словник." По сердечному прийнятті Й. Е.

Кардинала та других гостей присутні з вдячністю одержали благословення свого Добродія, як запоруку батьківської опіки Католицької Церкви також для українців науковців та української науки.

ЗАКЛИК Н.Т.Ш.

Редакція Логосу радо поміщує низче поданий заклик Н.Т.Ш. та зі свого боку поручає своїм читачам прийти зо щедрою допомогою в цілі докінчення так благородного діла.

ЗАКЛИК до Високоповажаних редакторів, авторів, науковців-спеціалістів різних ділянок, рецензентів і читачів *Енциклопедії Українознавства*.

До закінчення першої частини ЕУ залишилося два зошити. В останньому зошиті бажаємо помістити виправлення всіх зауважених речевих помилок. Тому просимо всіх, кому дороге наше видання, надсилати спростовання, важливі доповнення, виправлення і т.п. Всі надіслані матеріали будуть використані не тільки в українському виданні ЕУ, а і в англomовному, яке вже підготовляється. До англomовного видання ЕУ просимо також надсилати зауваження і побажання редакційного характеру. З огляду на це, що ЕУ буде на довгі роки одним джерелом інформацій про Україну, просимо не легковажити нашого закливу і якнайскорше надсилати матеріали на адресу: Ševčenko Société Scientifique, 27 rue des Bauves, Sarcelles (S. et O.), France.

Заздалегідь щиро дякуємо за труд.

Президія Н.Т.Ш. і Головна Редакція ЕУ.

Духовенство Канади—фундатором VIII зошита Енциклопедії Українознавства.

Глибоке зрозуміння потреб української культури і жертвенність Їх Екцеленції Преосвященного Кир Ніля Саварина, Впр. оо. Василіян і Високопреподобного і Всечеснішого духовенства Апостольського Ексархату Західної Канади уможливило Науковому Товариству ім. Шевченка видати VIII зошит ЕУ, в якому міститься відділ "Церква," складаючи на ту ціль щедрий дар 1,000 доларів.

В місяці жовтні—1500-Роковини Халкедонського Собору, з 451 р. Саме цього року припадає 1500-на річниця IV. Вселенського Собору, що відбувся 451 р. в Халкедоні, у Малій Азії, за понтифікату папи Льва Великого. Важність того Собору—передусім в тому, що він визнав першенство Папи, не тільки як справу якоїсь лише почеси (пресбеіа тімес), але як першенство правдивої юрисдикції (пресбеіа архес), себто зверхности над

усею Церквою. Той же Собор відкинув пропозицію—зробити з “Константинополя другий Рим” для Східної Церкви, як не відповідаючу замірам Божеського Основателя Церкви, але основану на чисто державницько-людських раціях цезаропапізму.

Ватикан устійнив програму звеличання того великого ювілею—урочисті відправи зачнуться Архирейською Службою Божою, яку відправить Кардинал Агогіяну, Григорій Петро XV, католицький патріарх Киликії й Вірменії в римській базиліці Преч. Діви Марії (більшої) дня 14. жовтня, у празник св. Покрови. А закінчиться ті урочистості відправою Папської Служби Божої, що її відправить Св. Отець, Пій XII в базиліці св. Петра, дня 1. листопада. Передбачена є поява Енцикліки Папи на тему Халкедонського Собору; заложення й поблагословення угольного каменя під нову церкву, що буде присвячена Папі Львові Великому, і т.п.

1900-літний ювілей приходу св. Ап. Павла до Греції, 15-29. VI. 1951.

В цей 1951 рік припадає пам'ятка коли 51. року по Хр. навернений Савло прибув до Греції, як ревний Апостол Народів, до Атен, Коринту та інших місцевостей, щоби ширити Християнство. З цього приводу відбулися в днях 15-29 VI. ц.р. церковні урочистості, особливо в Атенах під проводом митрополита Атен, Спиридона. Торжества тривали повні 15 днів. Представники різних християнських Церков, між ними також католицькі священники з Франції і Бельгії, взяли участь в дійсно паломничому поході до місцевостей, де св. Павло проповідував Христа.

Св. Альфонс—Покровитель Католицьких Сповідників і Моралістів.

00. Редемптористи діляться радісною вісткою із читачами й прихильниками Логосу, що Вселенський Архирей, папа Пій XII зволив особливим декретом надати св. Альфонсові, основникові Чина тихже Отців титул Покровителя Католицьких Сповідників і Моралістів. Ось Папський документ:

“Римські Архирейі звикли зазначувати поодиноким групам християн тих святих за покровителів, що в своїм житті відзначилися сумлінним виконанням завдань і обов'язків згаданого стану, щоб християни могли користати з їх могутньої помочі та світлих прикладів.

Від початку свого Понтифікату йдучи слідом своїх Попередників, Ми самі зазначили спеціальних покровителів різним групам і товариствам чи то Священиків чи Вірних. Он вони: Ми зазначили покровителем для учнів природничих наук Святого Альберта, для італійських моряків святого Франциска Паолійського, для італійських жінок святу Катерину Сіенську діву та вдову святу Катерину Генуенську, святого Івана Боска католицьким видавцям, школам святого Йосипа Каласантія, італійським жандармам Пречисту Діву під знаменом: *Вірна Діва*, святого Архангела Михаїла сторожам публичного порядку.

Отак повстало похвальне суперництво, щоб кожній групі зазначити якогось Святого, щоб члени згаданої групи могли користати з його заступництва перед Богом і особливіше вправлятися в його чеснотах.

Тому деякі римські Кардинали, пречисленні Архiepіскопи та Єпископи, Генерали монаших Чинів, Ректори університетів католицьких, учителі морального богослов'я покiрно благали, щоб Ми зазначили *Святого Альфонса Лігорого*, єпископа, сповідника та вчителя Церкви за небесного Покровителя у Бога всіх священників, що займаються претяжким і прекорисним ділом сповіді та всіх тих, що словом або письмом навчають моральне богослов'я.

Ми не вагалися прийняти їхні благання, бо всі знають, що Святий Альфонс як місіонар визначився *пречудною наукою, второпністю, пильністю та терпеливістю* в слуханні сповідей вірних. Бувши єпископом, він намагався виховати численних і знаменитих сповідників і зчаста сам сповідав каянників. Він приписав ОО. Редемптористам, що їх оснував, щоб вони особливіше займалися сповіданням душ.

Не тільки словами, але й письмом він подав сповідникам визначну моральну та пасторальну, щоб вони могли вийти на добрих сповідників. Його навчання по сьогоднішній день актуальне. Найвищі Римські Архiereї часто та врочисто поручали її як певну норму-правило для всіх слуг Тайни покути та духовних провідників.

Отак наш попередник, Пій IX, твердив у декреті "Містові та Світові," яким 23 березня 1871 проголосив Святого Альфонса Учителем Церкви: "Він ученими книжками та головню трактатами Морального Богослов'я розігнав пітьму блудів, що ширили безвірки та янсеністи."

Незабаром потім той сам Архiereй у своїм листі з 7 липня 1871, яким розбудив більше почитання Святого, пише: "Не сталося це без особливішого Божого Провидіння, що Св. Альфонс з'явився саме в тій хвилині, коли новатори-янсеністи під обманливими позорами поширяли свою блудну науку, яка здобувала прихильників. Святий Альфонс своїми розумними та випрацьованими писаннями трудився, щоб викорінити та знищити з Господньої винниці цю викликану пеклом заразу."

Лев XIII називає Св. Альфонса в листі до італійських єпископів з дня 8 грудня 1902 *найлагіднішим і найвизначнішим із усіх богословів-моралістів*. Про його ж навчання каже: "Воно славне в цілім світі та подає певну норму-правило для духовних провідників."

Пій X потвердив усе те в листі до о. Годе, видавця Морального богослов'я, в 1905 році.

Вкінці наш безпосередній Попередник, незрівняний Пій XI, в своїй енцикліці "До католицького священства" дослівно передає слова та перестороги Святого Альфонса, як вичисляє прикмети, що повинні мати сповідники клиру. Ця енцикліка вийшла в 1935 році.

Все те спонукує та гейби змушує Нас долучити свій голос до всіх тих похвал на честь Святого Альфонса.

Користаючи з догідної нагоди другого століття першого видання преслав-

ної Моральної, вислухуючи ревні та покірні благання улюбленого сина, теперішнього Генерала Чину Н. І. та всіх членів, і вислухавши опінію нашого Брата, Климента Мікара, кардинала Римської церкви, Велетрийського єпископа та префекта Конгрегації Обрядів, Ми свідомо та по належній роздумі повною, апостольською владою *раз на завжди вибираємо та проголошуємо Святого Альфонса М. Лігорого, Єпископа, Сповідника, Учителя Святої Церкви за небесного Покровителя перед Богом всіх Сповідників і Моралістів, признаючи йому всі почесні та літургійні привілеї, що належаться покровителям поодиноких груп.*”

Рим, 26 квітня 1950, дванадцятий рік Нашого Понтифікату.



РЕЦЕНЗІЇ

RECENSIONES

MELETIUS M. WOJNAR, OSBM., *De Regimine Basilianorum Ruthenorum* a Metropolitae Josepho Velamin Rutskyj instauratorum, Vol. I, ed. 2, Series II. Sectio I.—“Analecta OSBM”—Vol. I, Romae 1949, Sumptibus PP. Basilianorum, p. XX, 218, pretium \$3 doll. amer.

КОЖНИЙ, що є обізнаний із поєднанням українського народу з католицькою Церквою знає, що Чин св. Василя Великого віддав великі услуги в вкріпленні внутрішнього життя і в зовнішньому ширенні з'єдиненої Церкви на землях України. Йосиф Велямин Рутський, третій з ряду уніятський митрополит, якому багато треба завдячити, що з'єдинена Церква посеред різного роду спротивів і переслідувань вийшла побідницею, 1617 р. поклав перші основи під нове згромадження Чина св. Василя Великого. Спочатку складалось воно з 5-ох монастирів митрополичих єпархій. Опісля до нього прилучились за прикладом монастирів Полоцької єпархії за проводом св. Йосафата ще й інші монастирі, особливо коли при кінці XVII і спочатком XVIII сторіччя приступили до єдності з католицькою Церквою перемиська, львівська й луцька єпархії, їхні монастирі, на поручення Замойського Собору, теж прилучились до цього згромадження.

Митрополит Рутський, як і його попередник, бачив, що зовнішня злука українського народу з Апостольським Престолом, довершена на Соборі в Бересті Литовським 1596 р. не вистарчає, але конечна є ще й внутрішня віднова його релігійного життя.

До тієї внутрішньої віднови та зовнішнього поширення єдності з католицькою Церквою серед українського народу, ідучи за постановами тридентського Собору, Й. В. Рутський був переконаний, конечно потрібно реформи монашого життя і реорганізації монашого устрою Чина св. Василя Великого, одинокого тоді в Україні.

До Унії приступили українські монастирі разом із єпископами, що їм підлягали й в такій організації, в якій вони були досі. Цебто: 1) кожний монастир був незалежний один від другого; 2) монастирем рядив ігумен, а достойнішими монастирями архимандрит; 3) усі монастирі даної єпархії підлягали в церковних справах єпископові, або патріярхові, т. зв. ставропігіяльні монастирі; 4) в справах економічних залежали монастирі частинно й від фундаторів чи ктиторів.

Дня 20 липня, 1617 р., скликав Й. В. Рутський виленського архиман-

дрита св. Йосафата, ігуменів і деяких отців із наступних монастирів: Вильна Пресв. Тройці, Новгородка, Мінська, Жировець і Битеня на капітулу до Новгородович. На ній із згаданих монастирів утворено: 1) одне спільне згромадження під назвою Конгрегація Пресв. Тройці Ч.С.В.В.; 2) вибрано спільний заряд; та 3) із творів св. Василія Великого вибрано правила, уложено перші конституції і примінено їх до потреб часу. На підставі цих конституцій Митрополитові задержано деякі власті й монахи склали заяву йому підчинитись. В Чині створено уряд спільного головного настоятеля Прото-архимандрита. Йому мали підлягати всі монастирі й в них він мав переводити канонічну візитацію та дбати про спільне добро всіх монастирів. До помочі прото-архимандритові приділено 4-ох консулторів і одного секретаря. Поодинокими монастирями мали рядити ігумени, назначувані на 4 роки, а достойнішими монастирями доживотні архимандрити. Що 4 роки прото-архимандрит мав скликати звичайну генеральну капітулу й на ній обговорювати справи, що торкалися добра Чина. Цей новий устрій був уложений на зразок конституцій Товариства Ісусового. Звідси повстав своєрідний устрій Конгрегації Пресв. Тройці Ч.С.В.В. Після давнього устрою збережено архимандрії в Чині, хоча його вийнято спід власті єпископів. Одначе митрополит Рутський подбав, щоб їх вибирали з членів цього Чина, після звичаю, вже довший час прийнятого. З цього стану річей розуміємо, чому митрополити через довший час задержали найвищу власть прото-архимандрита в Чині, доки через компроміс змушені були уступити.

У вступі обговорює автор устрій монахів після правила св. Василія Великого (стр. 3-27) і характер устрою українських монахів перед 1617 р. (стр. 28-53), щоб тим чином яснішим стало перетворення українського монашества в нову Конгрегацію Ч.С.В.В. В першій часті цієї дисертації, що саме в цім першім томі знаходиться, автор поважно й ядерно висвітлює від 1617—1795 р. історичний розвій цього нового устрою (стр. 61-124); які прикмети-черти він задержав із східньої, а які прийняв із західньої монашої дисципліни (стр. 125-136); його централізацію (стр. 137-144); його вийняття із єпископської і митрополичої власті (стр. 145-199). Лист митрополита Рутського до Кардинала Боргеа в справі реформи Василіян і монаші правила Ч.С.В.В. закінчують цей перший том.

Твір о. д-р М. М. Войнара, Ч.С.В.В.,—присвячений митрополитові Й. В. Рутському, відновителеві українського Василіянського Чина, опертий на творах, що досі в цій справі появились, на архівальних джерелах, конституціях генеральних капітул Ч.С.В.В., декретах Апостольського Престолу здебільша досі невиданих і тайному архіві Ватикану,—є необхідний для всіх, що хочуть студіювати історію Ч.С.В.В. серед українського народу.

о. Р. Хомяк, Ч.Н.І.

Motu Proprio "Crebrae Allatae" й головні зміни в подружньому праві католиків візантійсько-слов'янського обряду, котрі належать до галицько-підкарпатської дисципліни. Свщ. Др. Віктор Поспішил. Єпископський Ординаріят, 1951. Філядельфія, Па. Стр. 23.

АВТОР постарався дати нашому клерові в Америці та Канаді найважливіші зміни, що їх пороблено в подружньому праві східних Церков, проголошенням *Motu proprio "Cr. Al."* з дня 22 лютого 1949 р. Нове подружнє право стало обов'язковим у всіх східних Церквах з днем 2 травня 1949 р. До проголошення цього нового подружнього права було багато причин, а одною з найважливіших та, щоб впровадити порядок та однообразність у всіх східних Церквах, що довгими віками жили своїми старими звичаями та законами також відносно подружньої дисципліни. Нове подружнє право обов'язує всіх східних католиків і тому душпастирі обов'язані з ним основно познакомитися. Щоб допомогти душпастирям у цій так важній справі, автор видав маленьке пояснення тих канонів з подружнього права, що в особливій спосіб відносяться до українців в Америці та Канаді.

До цього часу в нас, з малими відмінами, трималися латинського подружнього права. Тепер, коли отже проголошено подружнє право для Східних, мусимо пізнати різниці, які між ними існують. Автор розпочинає від подружніх перепон. І так коли після СІС перепона *нерівного Богочитання* існувала між хрещеними католиками й особами нехрещеними, нове східне подружнє право впроваджує зміну, а саме, що неважне є всяке подружжя між хрещеним східним некатоликом й особою нехрещеною. В такий спосіб східні охрещені некатолики стали зрівнані з католиками щодо перепони *нерівного Богочитання*. Що більше, всіх охрещених некатоликів мусимо поділити на дві категорії, тобто таких, що належать до одної з східних Церков і таких, що належать до якоїсь протестантської Церкви. Протестанти можуть важно заключати подружжя з неохрещеними, східні некатолики цього робити не можуть. В такий спосіб Церква докладно зробила різницю між протестантами й іншими некатоликами. Що більше коли б то якийсь східній некатолик хотів стати протестантом, то його перехід на протестантизм не є *правно* признаний. Коли отже ходить про східних некатоликів, то вони не можуть втратити *правно* свого стану. Подібно протестантів, які перейшли до східної некатолицької Церкви треба трактувати як протестантів, залежно від важности хрещення у протестантизмі. (стр. 9).

Що до перепони *споріднення* є рівнож різниця між СІС і новим подружнім правом східним. Ця різниця оказується найліпше в способі рахування ступенів у бічній лінії. Західне подружнє право рахувало ступені в бічній лінії споріднення по германському звичаєві, тоді коли східні держалися завжди старого римського звичаю числення ступенів. В Юстиніанському праві числили ступені споріднення в той спосіб, що перепроваджували рахунок осіб через спільний пень і було стільки ступенів, скільки

було тих осіб не включаючи пня, коли противно в германському праві скількість осіб у довшій лінії не враховуючи пня. Для докладности подано скількість осіб також коротшої лінії. Канон 66 каже оце: §1: У прямій лінії кровного споріднення подружжя є неважне між усіма як законними так і природними предками і потомками. §2. У бічній лінії воно є неважне аж до шостого ступня включно, однак так, що подружня перепона на стільки разів помножується, скільки разів помножується спільний пенъ.”

Для усіх отже Східніх перепона кровного споріднення простягається аж до шостого ступня по східньому способі рахування. СІС обмежив перепону кровного споріднення у Західній Церкві до третього ступня західнього рахування. Ступні перепони кровного споріднення не є отже ці самі у Східній і Західній Церкві, тому, що наприклад 4 і 5 ступень кровного споріднення буде у нас перепону, тоді коли він вже не є жадною перепону в Західній Церкві. З цього може вийти таке, що коли дві особи кровно споріднені, що належать до двох різних обрядів бажать заключити подружжя, одна може бути вільна від перепони, тому, що в Західній Церкві ця перепона простягається лиш до третього ступня, друга може ще підлягати перепоні кровного споріднення. Розвязку на це питання практично подає автор на стр. 13. Дальше автор обговорює перепону *посвячення* (стр. 13-16). У нас перепона посвячення є перепону у простій лінії у всіх ступнях. У бічній лінії посвячення розриває подружжя до четвертого ступня східного числення включно. У Східньому канонічному праві є три роди посвячення.

Всі ці питання автор дуже приступно виловив та вияснив. Крім цього автор затримався вількома словами над перепону прилюдної пристойности, духовного та законного споріднення. Це найважніші точки з нового Східнього права, що їх кожний душпастир потребує конечно пізнати. На стр. 17 автор обговорює справу заключення подружжя через заступника, що є дозволене Східнім правом, однак на це треба мати дозволення Ієрарха. Літургічний чин вінчання щойно тоді довершується, коли наречені зійдуться.

Ще інша різниця між новим Східнім правом та СІС це *субделегация* власти *благословити* подружжя. Ось, що каже канон 87 нового східнього права: “§1. Парох і місцевий Ієрарх які можуть важно благословити подружжя, можуть теж дати власть іншому священникові поблагословити в межах їхньої області означене подружжя, щоб тільки це виразно зробили і точно визначили священника; можуть теж тому священникові дати власть дальше відпоручити іншого означеного священника поблагословити це подружжя. §2. Парох чи місцевий Ієрарх можуть дати сотрудиикові навіть загальну власть благословити подружжя; діставши її, сотрудиик має власть дальше відпоручати так, як в §1.” Отже як парохів так і сотрудиикові дає нове Східне право широке право субделегувати власть благословити подружжя.

Що до *форми заключення подружжя* то крім заяви подружньої згоди в

присутності уповажненого священника і двох свідків вимагається, щоб той сам священник, що відбрав згоду *благословив* наречених. При всіх отже заключуваннях подружжя у нас треба вживати благословення, що міститься у требнику і тому не можна заключувати деінде подружжя як лиш у церкві, бо ніколи не можна опустити благословення. Навіть подружжя з диспензою Ієрарха від мішаної віри або від перепони нерівного Богопочитання мусять бути заключені в церкві, тому, що завжди треба уділити подружнього благословення. Інакше подружжя у нас було б *неважне*.

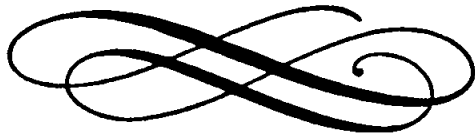
Автор дальше обговорює *компетенцію* пароха вінчати (стр. 19). Власть благословити подружжя є територіально обмежена. Поза своєю територією парох не може благословити подружжя, хиба що одержав дозволення від Ієрарха або пароха даного місця. Парохи Східнього обряду на американському континенті або підлягають своїм власним Ієрархам, як це мається справа з українцями в Америці і Канаді, або є піддані латинським Єпископам, як справа мається з Мелхитами, Вірменами, Маронітами. Нашими парохами є ці, що належать до нашого обряду, і що підлягають нашим Ексархам у Канаді і Америці.

Як виглядає ця компетенція парохів у практиці показує автор на стр. 20-23. Отже, коли обое наречені належать до нашого обряду та живуть у двох парохіях то вінчання відбувається перед парохом нареченої. Коли наречені належать до двох різних обрядів католицьких, тоді вінчання повинно відбуватися перед парохом нареченого. Коли б парох нареченої хотів звінчати дві особи католицькі, що належать до двох різних обрядів, то мусять одержати наперед дозвіл від пароха нареченого. Коли одна сторона католицька а друга некатолицька, тоді компетентний вінчати й уділяти рішення є парох чи Ієрарх цього обряду до котрого належить католицька сторона.

Вкінці ще треба додати, що коли б дві особи взяли шлюб перед парохом іншого обряду, то їхнє подружжя є *неважне*, тому, що він не має права вінчати таких людей.

Праця о. др. В. Поспішила принесе велику поміч усім нашим душпастирям так у Канаді як і в Америці, тому, що ясно й практично представляє ці нові зміни, які приносить з собою нове подружнє східне право. Книжечка необхідна для кожного священника на американському континенті.

о. С. С. Шавель ЧНІ.



КАТАЛОГ КНИЖОК

що їх можна набути в адміністрації
ГОЛОСУ СПАСИТЕЛЯ В ЙОРКТОНІ

АПОСТОЛ на неділі й свята, 6x9", римське видання, оправлений ..	4.80
" 5x8", друк фонетичний, м'ягка оправа50
ЄВАНГЕЛІЯ на неділі й свята, 6x9", римське видання, оправлене	5.00
" 4x6", фонетичне	1.50
" фонетичне, оправлене емітація скіри	2.75
" римське видання, 9x12", неоправлене	10.00
" на неділі й свята, 6x9", оправлене в полотно	4.00
" на Великий Піст і Пятницю, церк., неоправлене	1.00
ЛІТУРГІЯ І ЄВАНГЕЛІЯ, 6x9", римське видання, опр. в еміт. скіри	7.00
" 4x6", оправа в еміт. скіри	4.00
" Івана Золотоустого, оправлене, 4x6"	2.50
" Василя Великого, оправлене, 4x6"	2.50
" Івана Золотоустого, оправлена, 5x9"	4.00
ТРЕБНИК малий, 4x6", римське видання, оправ. в емітацію скіри	4.50
" неоправлений	3.00
СЛУЖЕБНИК, Літургікон, 4x6", рим. вид., оправлений, церк. друк	4.50
СЛУЖБА БОЖА під нотами на 2 голоси, рим. видання, церк. друк	.90
" під нотами М. Похмурського на 2, 3 і 4 голоси	2.00
ЧАСОСЛОВ, 4x6, римське видання, оправлений в скіру	6.00
" римський, оправлений в емітацію скіри	4.80
ВЕЧІРНЯ І УТРЕНЯ, БОГОСЛ., 5x8", оправлений в полотно	12.50
" оправлений в скірі	15.00
УТРЕНЯ на неділі і свята, вид. Жовква	2.00
ГОЛОВНІ ЗМІНИ У ПОДРУЖОМУ ПРАВІ, о. Др. В. Поспішій	1.50
ПРОСКОМІДІЯ ЛІТУРГІЯМ, аркуш, церк. друк50
МОЛИТВИ ПО СЛУЖБІ БОЖІЙ, табличка, церковний друк50
ПОСЛЕДОВАНІЄ НА НЕД. ПАСХИ, римське видання, м'ягка оправа.	.25
АКАФИСТ ДО БОЖОЇ МАТЕРІ, книжочка, м'ягка оправа15
ТРОПАРІ ВОСКРЕСНІ15
З НАМИ БОГ—молитовник, 512 стр., оправа в полотно	2.50
БОЖЕ СЛОВО, проповіді, о. Е. Мацелюх, великого формату	4.00
ПРАЗНИЧНІ НАУКИ, о. П. Олексів	1.50
ВЕЛИКОПОСНІ ПРОПОВІДІ, о. П. Олексів	2.00
ПРОПОВІДІ, о. Н. Вояковський	4.00
ПОХОРОННІ ПРОПОВІДІ, о. М. Кінаш	1.20
АЛЬМАНАХ КАНАДІЙСЬКИХ УКР. ВОЯКІВ, о. І. Шпитковський ..	1.00
БЕН ГУР, Лю Валес	1.25
ПРОПАМ'ЯТНА КНИГА—50-ліття поселення укр. народу в Канаді ..	2.50
УКРАЇНСЬКИЙ ЛІКАР, др. Кібзей	4.00

THE REDEEMER'S VOICE
Yorkton, Sask., Canada

ГОМІЛЕТИЧНИЙ ДОДАТОК ДО ЛОГОСУ

SUPPLEMENTUM HOMILETICUM AD LOGOS

Всеч. о. Н. Вояковський
Rev. N. Woyakovsky

НЕПОРОЧНЕ ЗАЧАТТЯ ПРЕСВЯТОЇ БОГОРОДИЦІ

(Продовження)

подь Бог відзначив Пречисту Діву Марію, роздумаймо про її великі і спасенні науки, які може з цього скористати для себе.

а) Непорочне зачаття Пречистої Диви Марії учить нас у першій мірі цієї правди, що в очах Божих немає нічого ціннішого, як чистота і невинність душі і що ці речі для нас є найвищим добром, з яким нічого не може зрівнятися.

Всемогучий Бог, джерело всякого добра, був вповні свобідним щодо вибору дарів, якими хотів прикрасити Матір Свого Сина. Як у всіх інших ділах, так і під цим оглядом, ніщо його не могло обмежувати. Певним є, що бажав її збагатити найдорожчими скарбами, які тільки міг знайти в засобах своєї всемогучности, бо сам розум каже, що мусів так випосажити Пречисту Діву Марію, як цього вимагала її незрівняна гідність, гідність материнства Христа. Що ж отже зробив для неї? Чи оточив її блиском і славою цього світу? Ні, це було замале! Чи обдарував багатствами і всякими земськими скарбами? Ні, і цього не вважав за відповідний дар. Чи приодів її королівською одежею? Ні, і те не було гідним його безкоштовної щедрости! Які отже дорогоцінності уділив Пречистій Диві Марії? Оце дав їй привілей зачаття без первородного гріха! Цебто, обдарував її святістю і невинністю душі. А отже ж, маємо наочний доказ, що святість, чистість і непорочність душі це одинокі добра, які мають правдиву вартість в Божих очах. Понад них нема нічого дорожчого для нас і для того треба нам про святість нашої душі старатися і над нею пильно чувати. Заховати ці дорогоцінні скарби в душі—це найвище щастя; втратити їх—це найстрашніше, що тільки може стрінути людину.

А яке є наше поняття про ці справи? Нажаль, як земля є далека від неба, так також наші поняття про правдиве щастя чоловіка є далеке від правди, далеке від поняття Божого. Бо що вважаємо ми за наше найвище добро? Чи це, щоби наше життя на землі було святе і невинне перед Богом? Чи це, щоби уникати всякого гріха? Чи це, щоби берегти як найстаранніше Божу благодать, яку дав нам Господь Бог в хвилині нашого хрещення? Ах, милі браття і сестри, мені здається, що ми тими всіми річями легковажимо, та що в наших серцях, думках, бажаннях і змаганнях звичайно даємо першенство справам земським, проминаючим. Про це може кожному сказати його власна совість. Спитайте її, як звичайно посту-

паємо тоді, коли є до вибору: або згрішити, або відмовити собі річей, на які нам не дозволяє наша власна совість. Чи піти нам за голосом грішних нахилів чи за голосом Божого права? Чи памятаємо тоді на цю велику пересторогу Спасителя?: Радше відтяти собі руку, позбавити себе ока, як наразитися на втрату святости, бо, як каже Спаситель, ліпше увійти у вічне життя хромим, сліпим, як, маючи обі руки і очі, піти на вічне прокляття? (Мат. V. 29-30). Чи волиємо, як невинна Сузанна, скоріше втратити життя, як допуститися гріха?! “Ліпше мені без учинку впасти в руки ваші, як згрішити перед лицем Господнім?” (Даниїл, XIII, 23). На жаль, так цінити святість душі, щоб задля заховання її не щадити ніяких жертв, навіть жертви життя, видається нам сьогодні гарною легендою, доброю до поміщення в “Життя святих,” але ніколи в життєвій практиці.

б) Спитаємо совісти, що є головним предметом наших журб і старань? Чи вистерігаємося гріха, як найбільшого нещастя? Чи чуємо над скарбом нашої духової невинности, яку, як каже св. Апостол Павло, носимо в крихкім начинню? Чи, вкінці, стараємося про це, щоб цей скарб в собі побільшити, після слів св. Йоана: “А хто святий, нехай дальше освячується!” (Апокаліпса, XXII, 11). Ах, ні, подібні речі небагато нас обходять. Противно, всі наші старання звертаємо в одну сторону, в сторону земської користи. Доробитися маєтку і значіння в світі, осягнути вигідне життя, оце одинокий престол, на котрий посвячуємо всі наші змагання. А чи не гине на цьому престолі і невинність наша? . . . На це ми, на жаль, мало коли вважаємо.

в) Спитаємо нашої совісти, що спричинює нам більший смуток і біль, дочасні невдачі і нещастя, чи втрата святости і невинности душі? Отже, знову побачимо, що справи цього світу завжди мають у нашому серці першенство. Скільки коштує нас сліз, жалю і нарікання, якенебудь розчарування в надіях, якенебудь неповідження в дочасних справах? Ходимо тоді засмучені, плачемо, нарікаємо, а вкінці робимо все, щоб тільки втрату чим скоріше відзискати. А коли обтяжимо совість гріхом, коли втратимо невинність, чи проливаємо тоді сльози жалю, чи спішимось відзискати втрачені скарби? На жаль, це найбільше нещастя звичайно не засмучує нашого серця, не зганяє усміху з наших уст, не нагадує нашій душі цих зворушливих слів пророка: “Скінчилася радість нашого серця, в смуток змінивсь наш танець . . . Горе нам, що ми згрішили!” Ба, що сумніше: цілі роки минають, а нам зовсім не спішно подумати про рятунок для нашої душі.

Так оскаржує нас власна совість. Вона каже нам, що про наше найвище добро маємо зовсім фальшиве і невірне поняття. Проминаючим речам і марним сподіванням надаємо найціннішу вартість, навпаки легковажимо собі правдивими скарбами, цебто святістю душі і захованням доброго й побожного життя. В проминаючих речах любуємося гаряче, стараємося про них, плачемо над їх втратою, до вічних справ маємо, на жаль, ледяну байдужність. О, сумне засліплення! Якже ж не боліти над таким

станом душі, як не заплакати словами пророка: “Сини людські, як довго будете ледяного серця, чому любите марноту і шукаєте неправди? (Псалом IV, 3).

Закінчення: Хай же сьогоднішнє свято Непорочного Зачаття Пречистої Діви Марії засяє світляним промінням в нашому серці, хай розжене темряву, що оповиває нашу душу. Розважаючи Непорочне Зачаття Пречистої Діви Марії, ми переконалися, що в очах Господа Бога немає нічого так цінного, як святість і невинність душі, що ані золото, ані срібло, ані слава, ані розкоші, але людська совість несплямлена гріхом, є найвищим добром чоловіка. Постановім собі отже ж, доложити всіх старань, щоб очистити свою душу від змази всякого гріха і не дозволити ніколи, щоб в будучині допускалися ми його легкодушно. В книзі Приповісток читаємо, що мудрість так про себе говорить: “Плуди мої лучші золота і дорогоцінностей, а користи з мене більше, як із найдобрішого срібла. Хто знайшов мене, знайшов життя і одержить спасення у Господа.” (Приповідки, VIII, 19, 35). Це саме можна сказати і про святість душі. Це наш скарб, наше добро, наше найвище щастя, і хто його посідає, хто знайде його—знайде життя і одержить спасення у Господа. Тільки в святості душі надія і завдаток на вічне щастя в небі, тільки вона отворить нам небесні ворота.

О Непорочна, Пречиста Діво Марія! До Тебе звертаємось з сердечною просьбою: моли Господа Бога, щоб уділив нам благодать видержати в добрих постановах, щоб вдержати нам святість душі аж до смерти, а по смерті, щоб ми разом з Тобою славили Його в небі по вічні віки. Амінь.

СВ. СВЯЩЕНОМУЧЕНИКА ЙОСАФАТА

12. листопада ст. ст. (25. XI. н. ст.)

Значіння його мученичої смерті.

“Світильником ясным показався Ти, священномученику Йосафате: Бо як добрий настир, поклав Ти душу свою за вівці.”
(Слова Тропаря Свящ. муч. Йосафата)

Вступ: Скільки разів яка ідея була на часі, або яка велика потреба, Господь Бог завсігди посилав своїх вибранців, щоб ту ідею впровадили в життя, або щоб ці потреби виконали. Так теж було в нас, під кінець 16-го сторіччя. Тодішні відносини в нашій Церкві дійшли до крайности. Положення української католицької Церкви ставало майже безвихідне. Та з Божого Провидіння знайшлися у нас Єрархи, що довершили великого діла, а саме, діла Берестейської Унії. Але не тільки Берестейську Унію можна порівнювати з “Сповненням часів” для української Церкви, до цього ще слід причислити й цю духову силу, що стоїть в безпосередньому відношенні до Берестейської Унії. Цєю силою є саме св. Йосафат Кунцевич. Його пам'ять обходить св. Церква дня 12. ст. ст., а 25. н. т. листопада і на до-ручення св. Церкви святкування його пам'яті перенесене на нинішню неді-лю.

1. Св. Священномученик Йосафат не є співтворцем Унії. Однак коли приступив до праці в її користь, доля Унії очевидячки рішилася. Він, не-наче, вдихнув в Унію свою душу, і як сам був “вибраним орудям,” робіт-ником, присланим від Бога, так теж він перший підготував цілий ряд робіт-ників у виконанні ідеї Берестейської Унії.

Св. Йосафат походженням людина східна; Василянський чернець, що жив Богомисленням і Літургією. Він покутник і пустинник, що твердістю і строгістю своїх умиротворень пригадував пустинників із Теваїди. Він най-ревніший апостол, неструджений отець духовний, проповідник, а в заряді єпархії і в відношенні до світських однаково чинний, розсудний і прак-тичний. Сьогодні, з віддалі часу, можемо ще ствердити, що діяльність св. Священномученика Йосафата мала всі прикмети найдіяльніших єпископів заходу. Про св. Йосафата у відношенні його до Унії можна сказати, що він був її втіленням: Він так любив свою Церкву і свій нарід, церковні і народні звичаї, що можемо висказатись про нього, як про українця, що був ним до глибини душі. І саме ця його відданість для свого народу, якому бажав він сили і значіння, спричинила, що Бог дав йому цю благодать по-святи для добра нашої Церкви, яку він виконав під кожним оглядом, як

найточніше і з найбільшою ревністю, припечатуючи її вкінці свідочтвом своєї крові.

2. Жертва крові св. Йосафата причинилась очевидячки до відродження нашої Церкви. Ця жертва спричинила повстання цілих громад черців, священників, єпископів. За пів століття зайшла в історії української Церкви така велика переміна, що її людським розумом ніяк не зрозуміти. Для кращої характеристики вище сказаного наводжу дослівно кілька думок, написаних отцем Калинкою—Воскресінцем у його передмові до “Життя св. Йосафата,” виданого у Львові 1885 р.: “. . . яка пропасть ділить тих владик, що підписали акт Берестейської Унії від тих, що після смерті Йосафата тримали керму Церкви. Перші, за виїмком Потія і Терлецького без духа великодушности і без переконання: хитрі, облудні, тривожливі, в безнастанній журбі за свої посілості, за свій спокій і вигоду; непевні за ким зв'язатись, як поступати, вони слідеують, звідки віє сильніший вітер, бояться польських панів, і бояться своїх князів, і щойно, коли короля і міністерство побачили по своїй стороні, признаються до віри в первенство Папи. Другі—навпаки. Королем, соймом і польським єпископатом опущені, полишені лише самим собі, тратять посілості й доходи, їхнє життя в безнастанній небезпеці, а про те стають отверто при боці Церкви і з непохитною відвагою проти схизми, проти соймових комісарів, боронять повірених собі душ. А пізніше, коли московська повільно залила цілу Литву і Русь, коли вистарчило бути ісповідником Унії, щоб стати майже певним мучеництва, чи між Василянським черцем і уніяцькими єпископами знайшовся хоч один відступник?! Коли московська схизма стежила їх, як диких звірят, а Польща відпекувалась їх, чи був такий владика, щоб зломив вірність заприсяжену Церкві? . . . І коли після двадцяти літ того невимовного гнету, який витерпіла уніяцька Церква, прийшла нарешті хвиля спокою, чи її владика діждались принайменше цієї заплати, щоб їх запрошено до збору латинського єпископату в королівській раді? Раз-у-раз відпихані і помітувані, наче люди чужої віри, не перестали однак вірно служити побіч тих, які за них і знати не хотіли. . . Це були ученики св. Священномученика Йосафата. Він їх виховав своєю кров'ю і мучеництвом. Він стався для них прапором і панцером. І не тільки для них, але і на довгі літа пізніше. . .”

3. Значіння Божих угодників звичайно буває більше по смерті, як за життя. Так теж, хоч сьогодні проминуло 325 літ від його смерті, посланництво св. Йосафата не скінчилося. Ні одного з святих католицької Церкви не переслідує схизма з такою ненавистю, як св. Священномученика Йосафата. Наглядним доказом цього, хочби ці зарядження поміщені в Єпархіяльнім Вістнику, органі львівського тернопільського єпархіяльного управління ч. 2-3 за 1946 рік. Наводжу дослівно три точки з вище згаданого зарядження, що є в цьому Вістникові на стор. 22. а саме т. VI.: “Йосафата Кунцевича вже не можемо згадувати, як святого. Його образи і моці треба з Церкви поусувати (одначе розсудливо).” Т. VII.: “Де є церкви, в

яких є патроном Йосафат Кунцевич, там найкраще буде заступити його св. Йосафом, єпископом білгородським, що також був українець козацького роду, або св. Йовом Почаївським.” Т. VIII.: “Тому, що в наших антимінсах від 1920 р. часто зашиті моці Йосафата Кунцевича, всі ті антимінси треба змінити на нові, які набудемо вже від православних єпископів...”

Чи треба до цих слів пояснень? Думаю, що т. зв. московське “православ’я” не могло ясніше висказати своєї заїлої ненависти до св. Священомученика Йосафата. Але ця ненависть мимоволі висказує рівночасний жах супроти неустрашимого і рішучого оборонця правдивої української церкви. Ця ненависть каже нам, що це так зв. московське православ’я інстинктивно відчуває в особі св. Священомученика Йосафата свого найнебезпечнішого противника. Ця ненависть, котра триває століття, росте і вказує на те, що вплив св. Йосафата на сході ростиме. Як почитання св. Йосафата прийшло з українських престолів на престоли цілого світу, так і ім’я св. Йосафата і його велике значення перейде на всю історію українського народу і ще далше, на широкий овид Вселенської Церкви.

Чим наша свята українська Церква жила і розвивалася, чим вона нині ще так в підземеллях на рідній землі як і на чужині явно живе, це все завдячує вона цій силі, яку їй дав Господь Бог через св. Священомученика Йосафата. Так само і існування та будучність нашої Церкви тісно зв’язані з силою, яка приходить від святого. Цю силу може вона черпати тільки з тіснішої злуки з ним і з більшого та живішого його культу.

Закінчення: В сьогоднішню хвилю, може найважчу для нашої Церкви на нашій рідній землі, в хвилю, в якій рішається її доля, “бути чи не бути,” треба нам в особливий спосіб звертатися до св. Священомученика Йосафата, щоб захоронив наш скарб, нашу святу віру від лютих ворогів, що раді б знищити на нашій землі і в наших серцях нашу прадідну святу католицьку віру. Молімся гаряче до св. Священомученика Йосафата, щоб Господь Бог післав робітників до свого жнива. Молімся, щоб серед нас було якнайбільше покликань до священничого і монашого стану. Молімся, щоб питомий українцям дух жертви для добра народу, розбудив серед нашої молоді як найбільше покликання до Божої служби, бо вона єдина може принести нам щастя. Молімся до нього, нашого рідного по крові й кості, св. Священомученика Йосафата, щоб своїми молитвами прискорив гаряче сподівану хвилину, щоб розірвались кайдани і минулась недоля і ярмо, під яким стогне наша рідна земля, щоб якнайскоріше сповнилися наші мрії і ми на вольній українській землі могли торжественно святкувати свято Священомученика Йосафата і воскресіння волі й любови українського народу, для добра якого пролляв він свою святу кров.

О, святий Священомучениче Йосафате! Будь же ж нам ясним світильником серед мряки зневіри, будь добрим пастирем і випровадь своє стадо з гіркої недолі на ясні зорі і тихі води нашої прекрасної батьківщини. Амінь.

НЕДІЛЯ ПЕРЕД РОЖДЕСТВОМ ХРИСТОВИМ

Приготування до Празника Христового Рождества

“Готовся Вифлєме, отворися всім Едеме, тішся Евфрате, бо дерево життя в вертепї зацвіло від Діви... Христос родиться, щоб відновити перш упавший образ.” (Тропар Предпразденства Рождества Христ.)

Вступ. В сьогоднішньому св. Євангелію ми чули родовід Ісуса Христа та ангельські звіщання св. Йосифові про вочлочення Божого Сина. Св. Євангелист Матей розпочинає своє Євангелія родоводом Ісуса Христа, щоб переконати Ізраїльтян, що Ісус Христос є дійсно Месією, якого очікували їхні праотці і предсказали св. пророки. “Ось Діва пічне в лоні й породить Сина і назвуть Його Емануїл,—що значить: з нами Бог.” Це пророцтво пророка Ісаї (VII, 14), про народження Месії з Пречистої Діви Богородиці, що була Діва перед народженням Ісуса Христа, лишалася Дівою в самім народженні й по народженні. Емануїл значить: з нами Бог, це вочлочене Боже Слово. В Ісусі Христі Бог є з нами, бо став чоловіком і є головою містичного Тіла (св. Церкви), якого ми є членами. Він перебуває з нами в Пресвятій Евхаристії і яко Бог є Він відвічним Сином Бога Отця, а як людина Сином Пресвятої Богородиці. Як Бог не має Матері, тільки Отця на небі, а як чоловік не має Батька, тільки Пречисту Діву Марію як Матір на землі.

Милі братта і сестри! Оце стоїмо перед великим Празником Христового Рождества, що є основою і найпершим з усіх Господських Празників. Різдво Ісуса Христа це так сказати б джерело всіх Таїнств Його життя, смерти, воскресення та вознесення. Є отже великою спонукою для нас належно приготувитися до цього великого Празника, щоб його відсвяткувати не тільки радісно та величаво, але й з найбільшою побожністю,

1. Чому отже ж повинні ми приготувитися в особливий спосіб до Празника Христового Рождества? В першій мірі ми обов'язані приготувити себе відповідно до того празника задля глибокого почитання Божественного Спасителя. Бо це не приходить до нас якийсь славний чи високодостойний пан, ані ніякий король чи земський володар, котрий може сьогодні ще панує в своїй державі над своїм народом, але завтра вже смерть вирве йому з рук жезл і зрівняє його з підчиненими. Це не є памяткою навіть приходу якогось ангела чи могутнього князя неба з Божим дорученням на землю, але то приходить Сам Безконечний Бог, перед котрим наймогутніші і найдостойніші земські царі є тільки порохом і попелом. Він, Месія, Спаситель світа, Ісус Христос стає задля нас чоловіком і сходить з небесних хоромів на землю. І власне цю торжественну хвилину пригадує нам Праз-

ник Христового Рождества. В цей великий Празник хоче Він своєю благодаттю і любов'ю увійти в наше убоге і маленьке серце і уділити йому Свого святого благословення. Чи отже ж боязнь Бога не вимагає від нас, щоб ми якнайліпше приготувалися на цей Його прихід, щоб ми у своєму серці зготовили йому достойні і гідні ясла Його безконечного достоїнства і величества?

Ми повинні до цього Празника Христового Рождества старанно і ревно приготуватися. Цього вимагає від нас вдячність супроти нашого Спасителя Ісуса Христа. Тропар Предпразництва, якого частину слів навів я перед цією проповіддю, завзиває до такого старанного і ревного приготування словами: "Готовся Вифлеєме, отворися всім, Едеме, тішся Евфрате, бо дерево життя в вертепі зацвіло від Діви... Христос родиться, щоби відновити перш упавший образ людини." Коли ж хочемо і ми виконати цей зазив і доручення, який нам образowo подає св. Церква саме в цьому тропарі, то мусимо в першій мірі найщиріше дякувати Божественному Спасителю за Його вочеловічення. День-в-день, і то не один раз, але тричі в день, пригадує нам св. Церква дзвоном на Ангел Господень про вочеловічення Ісуса Христа. Св. Церква хоче, щоб ми тричі в день згадували ці благодаті, ці великі добра, яких ми стали учасниками задля вочеловічення Ісуса Христа. Та однак в особливий спосіб повинні ми приготувати наше серце до цього великого Празника Христового Рождества, що є посвячений на пам'ятку народження Ісуса Христа і провадить нас в духовий спосіб до Вифлеємського вертепу, де на сіні, тремтячи від зима, спочиває новонароджене Дитячко-Спаситель. О, так, ми мусимо в особливий спосіб, з особливим змаганням приготувати себе, щоб ми могли з чистою совістю, облечені в освящуючу благодать стати перед яслами новонародженого Дитятка Ісуса.

Ми повинні до цього Празника Христового Рождества з якнайбільшою любов'ю приготуватися. Цього вимагає від нас таки наша власна користь. З великої любові до людського роду Божественний Спаситель рішився прийти на землю, щоб вирятувати його від загибелі. Треба отже ж нам "увійти в себе," застановитися над станом своєї душі, переконатися про свою неміч, і про свою власну нужденність. Треба нам усім дійти до того переконання, що людський рід рішучо потребував Спасителя. Тільки в цей спосіб приготуване людство може гідно і з користю для себе прийняти Ісуса Христа. І тільки до такого прийде Спаситель зі Своєю благодаттю, тільки такий буде в своєму серці святкувати Празник Христового Рождества, хто до цього Празника гідно приготується. Для того св. Церква приготує своїх вірних до цього Празника постом, т. зв. Різдвянкою. Для того св. Церква відповідними піснями і обрядами старається відповідно настроїти своїх вірних, щоби вони могли гідно скористати з тих Божих благодатей, котрі Христос приніс з Собою з неба на землю. Якщо з такою тугою будемо очікувати Його Празника св. Рождества, з якою очікували Його цілі

віки, тільки тоді Ісус Христос благословитиме нас і обдарить нас премногими скарбами Божої благодаті.

А отже ж бачите, милі браття і сестри, яка є велика духовна потреба, щоб ми гідно приготували свої серця до надходячого Празника Христового Рождества.

2. Як отже ж слід нам гідно приготувитися на прихід Спасителя?

Ми мусимо в першій мірі жертвувати Божественному Спасителеві наше серце, вільне від гріхів, окрашене освящаючою благодаттю. Спаситель цурається грішного серця. Він не погордить ані убожеством, ані понижнням, знесе переслідування і людську ненависть, але гидиться і цурається гріха і тих, що є в грісі. Це кожний з нас повинен назавсіди запам'ятати собі. Христос хоче бути Володарем наших сердець. Тільки гріх в Його очах є найбільшою поганню для нашої душі і серця. Тому треба нам геть викинути гріхи з нашого серця. Тому треба нам викликати якнайщиріший жаль за всі наші гріхи і гідно приступити до св. Тайн Покаяння, щоб наше серце було любе і миле Спасителеві. Колись в давнині був у нас гарний звичай, що в часі Різдвяного Посту приступали всі католики до св. Тайн Сповіді й Причастя. Та нажаль є це сумне явище наших часів, що багато католиків остигло в тій гарній практиці і не приступають в часі Різдвянки до св. Тайн Покаяння і Евхаристії, щоб очистити і освятити своє серце на Празник Христового Рождества. Тому і дається за примітити, що Різдвяні Свята для многих християн-католиків не є вже більше Празником благодаті, але нагодою світської радості.

Ми повинні жертвувати Божественному Спасителеві наше серце вільне від усяких неупорядкованих почувань, а особливо вільне від самолюбства. Гордість і зарозумілість спричинює, що ми маємо тільки в собі уподобання і стараємося тільки про себе самих. Якщо ми в цих днях, приготівляючи себе до Празника Христового Рождества, пізнаємо як безконечно глибоко упокорився Спаситель через Своє вочеловічення, якщо ми пізнаємо це незрозуміле Його самопониження, о, тоді зрозуміємо, що Він хоче тільки покірного серця, що Він зі Своєю благодаттю увійде тільки в серце, в яким немає самолюб'я ані гордості. Дятого св. Церква старається нас в сорокденному пості Різдвянки гідно приготувити до приходу Спасителя, особливо привести нас до самопізнання, а через те й до глибокого чувства покори. І чим більше ми упокоримося і пізнаємо свою нікчемність і грішність, тим більше Боже Дитятко обдарує нас Своїми благодаттями і Своїм благословенням. Вкінці ми повинні жертвувати Спасителеві наше серце, яке б жевріло вогнем любови до Нього. Чи міг би хтось з нас відважитися стати перед яслами Спасителя без почуття любови? Та ж безконечна Божа любов спричинила це, що наш найдорожчий Спаситель зійшов з неба на землю. Та ж безконечна Божа любов до нас, бідних грішників, спричинила це, що Він вибрав так убоге й покірне життя. Такій великій любові мусимо ми протиставити щирю любов наших сердець. Тому в цих кількох днях, що ще ділять нас від Празника Рождества Христового розбуджуємо в

собі акти любови до Божественного Спасителя. Полюбім Його такою гарячою любовю, щоб наше серце палало вогнем любови Серафимів, що стоять перед престолом Божим і оточують Його.

Закінчення. Милі браття і сестри! Ось в такий спосіб треба нам приготувитися до великого Празника Христового Рождества, як про те ви чули в нинішній моїй проповіді. Якщо ці мої слова не пролунали даремно в цьому Божому храмі, але впали на плодоносну ниву ваших сердець, тоді я певний, що кожний з вас відзначиться особливою ревністю в приготуванні свого серця і своєї душі до цього торжественного Празника Христового Рождества. А тоді напевно новонароджене Дитячко Спаситель не погордить нашим серцем, обдарить наші душі небесною радістю і уділить нам свого святого благословення. Амінь.

СИМВОЛІЧНЕ ЗНАЧЕННЯ ДАРІВ ТРЬОХ ЦАРІВ

25. грудня ст. ст. (7. січня н. ст.)

Символічне значення дарів трьох царів

“А як Ісус народився, прийшли мудрці від схід-сонця і припавши, поклонилися йому; та й відкрили свої скарби й піднесли йому дари: золото, ладан і миро.” (Матей II, 11.)

Вступ: Христос раждається! Сьогодні святкуємо рождество Цього, котрому небо престол, а земля підніжком ніг Його. Народився Цей, що Його праотці бажали, котрого з тугою віки вижидали, якого прихід пророки пред-сказали. Нині з Діви воплотився і як чоловік пеленами убого повився. Яка ж велика радість засяла всьому світові, коли сповнилась обітниця Божа дана ще в раю, а на яку людський рід чекав стільки тисячоліть.

Кілька століть перед приходом Спасителя пред-сказали пророки, що в день народження Ісуса Христа прийдуть царі з далекого сходу віддати Йому поклін, і принесуть Йому дари. І сповнилися ці пророцтва. Коли народився Ісус, привитали Його наперед убогі пастирі околиці Вифлеєму. Ангел обвістив їм народження Спасителя. Але Господь Бог засвітив зорю на небі, щоб вона іншим народам обвістила, що час сповнився і прийшов на світ Цей, що має розігнати темряву гріхів. За цею зорею прибули три мудрці (три царі) зі сходу, вперед до Єрусалиму, питаючись, де народжений жидівський цар, а відтак прийшли до Вифлеєму до Божого дитятка. Коли зоря, що показувала їм дорогу з далекого сходу, станула над вифлеємським вертепом, вони, хоч бачили дитятко в великому убожестві, ані на хвилинку не завагалися в Його божество. А “припавши, поклонилися Йому; та й відкрили свої скарби і піднесли Йому дари: золото, ладан і миро.”

Призадумаймося сьогодні над значенням тих дарів трьох царів і над тим, які ми дари, наслідуючи їх, маємо принести Ісусові.

1. Три царі жертвували Ісусові в першу чергу *золото*. Цєю жертвою визнали вони Ісуса Христа царем, бо царям складають піддані данину. Визнали, що: “Дасть йому Господь Бог престіл Давида, вітця його, і царюватиме над домом Якова по віки та й царству його кінця не буде” (Лука 1, 32-33). Визнали заповіт Господній: “Сиди по правиці моїй, аж положу ворогів твоїх підніжком ніг твоїх” (Псалом 109, ст. 1). Визнали пророцтво, яке читаємо в 71-ім Псалмї (ст. 11), що: “Поклоняться йому всі царі земські, всі народи будуть йому служити.”

Але золото має ще й інакше значення. Під золотом розуміється любов. Бо як золото є тривалим і навіть вогонь, який все нищить, не шкодить

Йому, навпаки, в вогні пробують золото, так любов є сильна і здібною є вдержати все після слів св. Апостола Павла: “Хто відлучить нас від любови Божої? Чи горе, чи тіснота, чи переслідування, чи голод, чи нагота, чи біда, чи меч?” (Рим. VIII. 35). Мученики терпіли і побіждали все в вогні проби і любов їх не стигла, але ще більш розпалювалася.

Так, отже ж, цей перший дарунок трьох царів учить нас, що і ми повинні жертвувати Господу Богові нашу любов. Віддаймо Господу Богові нашу любов, бо Він є найсовершеннішим еством і найгіднішим нашої любови, бо Він перший полюбив нас так, що окружив нас безконечними добродійствами, а особливо, що і “Сина свого єдинородного дав, щоб кожен, що вірує в нього, не загинув, а мав життя вічне.” (Йоан III. 16.) “Що свого сина не пощадив, а видав його для нас усіх” (Рим. VIII, 32). Господь Бог домагається сам від нас любови, кажучи: “Люби Господа Бога твого всім серцем своїм і всією душею своєю і всією думкою своєю.” (Матей XXII. 37). А св. Павло застановляючись над причинами, задля котрих ми повинні любити Господа Бога, так обурюється на тих, які не люблять Його, що каже: “Коли хто не любить Господа, нехай буде виклятий. Мараната.” (I. Кор. XVI. 22). А памятаймо, що знаком правдивої любови є радше всі терпіння перенести, все втратити, чим зневажити Господа Бога.

Однак любов Господа Бога ми повинні злучити з любов'ю ближнього, бо Ісус Христос; навчаючи, що любов Господа Бога є найбільшою і першою заповіддю, додає: “Люби ближнього свого, як себе самого.” (Матей XXII. 39). А св. Йоан каже: “Коли б хто сказав: люблю Бога, а свого брата ненавидів би, той брехун. Бо хто не любить свого брата, котрого бачить, Бога, котрого не бачить, не може любити. А цю заповідь маєм від нього, щоби, хто любить Бога, любив і свого брата” (I. Йоан IV, 20-21). Для того любім Господа Бога задля нього самого, а ближніх задля Господа, як себе самих.

Якщо цього вимагає Божа слава, ми повинні з любови до Господа Бога жертвувати і золото з нашого майна після нашої спромоги, напр., жертва на церкву, або на місію, або на інші потреби. Так само, якщо цього вимагає потреба ближнього, з любови Бога і ближнього, жертвуймо і ближньому золото, поміч з маєтку нашого після нашої спромоги, памятаючи на слова Товії (IV. 7): “Давай милостиню з твого маєтку і не відвертай лица твого від жадного убогого, бо станеться, що від тебе не відвернеться лице Господнє.”

2. Другою жертвою трьох царів було *кадило*. Жертвуючи кадило, три царі-мудрці визнали Ісуса Христа священиком. Бо священики жертвують кадило Господу Богові, як у св. Письмі подано: “Вони бо приносять вогняну жертву Господню, хліб Бога свого.” (Левіт, XXI. 6). Бо справді, Ісус Христос є нашим найвищим священиком, що жертвував самого себе за нас на хресті і щоденно жертвує себе самого небесному Отцю за нас усіх у святій службі Божій під видами хліба і вина.

Але ця жертва кадила має ще й інше значення. Вона означає молитву:

бо так, як дим з кадила підноситься вгору, так і молитва, пливуча з наших сердець, зноситься до Господа Бога. Для того цей псалмонівець відзивається до Господа такими словами: “Да ісправиться молитва моя, яко кадило пред тобою” (Псалом 140. ст. 2), а в книзі Об’явлення св. Йоана читаємо (VIII. 3): “І прийшов ангел і став перед вітарем з золотою кадильніцею, і дано йому багато кадила, щоб з молитвами всіх святих жертвував на золотий вітар, що є перед престолом Божим.”

Отже ж, ця друга жертва трьох царів упоминає нас, щоби ми жертвували Господу Богові молитву. Будьмо, отже ж пильними в молитві. Ісус учить нас: “треба молитися, а не падати на духу” (Лука XVIII. 1), а св. Апостол Павло в першому листі до Солунян (V. 17) напминає нас: “Безперестанку моліться.” О, щоби ми мали замилювання в молитві. О, щоби найбільшою нашою радістю було брати участь у церковних богослуженнях, а і вдома багато хвилиня вільних від наших обов’язків, посвячувати молитві! Навіть і в праці і в відпочинку, і в наших розривках підносім нашого духа часто до Бога, після напмнення св. Апостола Павла: “Чи отже їсте, чи п’єте, чи що іншого робите, все на славу Божу робіть” (1. Кор. X. 31).

3. В кінці третьою жертвою, яку зложили три царі Ісусові, була *смирна*. Жертвуючи Ісусові смирну, три царі пред-сказали тим терпіння і смерть Ісуса Христа. Бо смирна служить до бальзамовання, до заховання від гниття тіл померших. Східні народи мали звичай намащувати тіла умерших миром, щоби не псувалися і не гнили скоро. І справді, коли Ісус Христос умер, прийшов Никодим і “приніс мирни, змішаної з алоем, літрів з сотню.” (Йоан XIX, 39), і той же Никодим спільно з Йосифом з Ариматеї “взяли тіло Ісусове, обгорнули його покрівцями з пахощами, як це звичай у жидів ховати” (Йоан XIX, 40), і в новому гробі, в якому ще ніхто не був похоронений, похоронили Ісуса Христа.

Але смирна має ще й друге значення, з якого є для нас наука, що ми Ісусові Христові повинні жертвувати, наслідуючи трьох царів. Смирна хочай пахне, домішана до напитку, робить його гірким. Для того ці жовніри, що розіпняли Ісуса Христа, бажаючи йому дошкулити, дали йому пити вино змішане з смирною. Смирна отже ж, задля свого смаку є ознакою умертвлення.

Ця отже ж третя жертва трьох царів учить нас, що ми повинні умертвлюватися. Ми не повинні дозволяти на все, чого домагається наша зіпсута природа. Ісус Христос учив: “Хто любить свою душу, той погубить її.” (Йоан, XII. 25), т. зн., хто догоджує всім своїм пожаданням, тратить душу. “А хто ненавидить свою душу, той збереже її на вічне життя” (Йоан XII. 25. А св. Павло упоминає: “Умертвляйте, отже, ваші земські члени” (Колос. III. 5), “Бо коли живете по тілу, помрете; а коли духом умертвляєте тілесні діланья, житимете.” (Рим. VIII. 13). “А котрі Христові Ісусові, розп’яли своє тіло з пристрастями і похотями” (Галати V. 24). Умертвляймо отже, наші очі, вуха, смак, язик, наше тіло, взагалі наші виображення, повздержуймося не тільки від цього, що є

недозволене, але і від цього, що є небезпечним для нас і нашого спасення.

Закінчення: Як отже ж три царі жертвували Ісусові Христові золото, кадило і смирну, з котрих то жертв золотом визнали Ісуса Царем, кадилом —священиком, а смирна була символічним знаком терпіння і смерти Спасителя. Так і ми жертвуймо Господу Богу витревалу любов замість золота, якого не нищить вогонь, замість кадила щирю молитву, а замість смирни—умертвлення. І як від трьох царів Ісус мило прийняв ці жертви, дари, так і жертви-дари наших сердець зроблять нас милими і любими Ісусові Христові. Амінь.

УТЕЧА І ПОВОРОТ ПРЕСВЯТОЇ РОДИНИ

26 грудня ст. ст. (8. 1. н. ст.)

Утеча і поворот Пресвятої Родини.

“Уставай, візьми дитя і його матір і утікай у Єгипет і пробудь там, поки скажу тобі.” (Матей 11, 13).

Вступ: Сьогодні ставить нам св. Євангеліє Пресвяту Родину перед наші очі. Вчора ми бачили душевними очима цю Пресвяту Родину: Ісуса, Марію й Йосифа, в оточенні ангельських хорів; ми бачили душевними очима, як три мудреці—в імені народів далекого Сходу—віддали поклін і їх почитання народженому спасителеві—Месії. А сьогодні представляє нам св. Євангеліст заклопотану Пресвяту Родину як вона готується до втечі, щоб захоронити життя новонародженому Божому Дитяткові.

Бо як відомо нам, милі браття і сестри, народження Спасителя обвістила світові незвичайна зоря. І за цю зорею прийшли з далекого сходу три Мудреці аж до Єрусалиму. Але тут, цебто в Єрусалимі, зникла зоря, і три Мудрці, не знаючи, куди йти, почали розпитувати: де народився жидівський цар? Про цих мудрців довідався жидівський цар Ірод. Він покликав чужосторонніх мудрців до себе, щоб від них докладніше дізнатися про цього новонародженого царя. . . Він випитував їх про все, коли їм з'явилася зізда, а що первосвященики і книжники звернули увагу Ірода на пророцтво Михеї, що на 700 літ перед Христом предсказав народження Ісуса Христа у Вифлеємі, (Михея III, 1), то Ірод порадив мудрцям йти до Вифлеєму, кажучи: “Ідіть і пильно розпитайте про дитя; а як знайдете, то дайте мені знати, щоб і я пішов поклонитися йому.” І три мудрці пішли в Вифлеєм. І як тільки вийшли з Єрусалиму, зізда, що їх бачили на сході, ішла попереду їх, аж прийшла і стала над тим місцем, де було Дитя. Та в сні остережені—повертаючи домів, не вступили до Ірода, але іншою дорогою вернулися у свою землю. Коли це Ірод побачив, що мудрці його поминули, вельми розгнівався. А орієнтуючись на часі, що про його докладно він довідався від мудрців, післав повбивати всіх хлопчиків у Вифлеємі і по всіх околицях його із щойно народжених до 2-ох років життя.

1. Боже Провидіння однак захоронило Боже Дитятко від Іродового меча. Бо ангел Господень явився у сні Йосифові та сказав: “Уставай, візьми дитя і його матір і тікай у Єгипет. І пробудь там, поки скажу тобі; бо Ірод шукатиме дитяти, щоб погубити його.” І він устав, узяв дитя та його матір у ночі і поспішив до Єгипту.

Про обставини втечі Пресвятої Родини до Єгипту не розповідає нам Св. Письмо ані одним словом. Знаємо тільки, що Пречиста Діва Марія і св.

Йосиф мусіли власними силами запобігти загрозі небезпеки. Не було часу на ніяку застанову. Треба було негайно підприняти все, щоб в час опустити Вифлеєм і його околицю і взагалі рідний край, та шукати захисту в чужині.

Напевно важкі думки похилили голови Пречистої Діви Марії і св. Йосифа, як на обрії зникали зариси їхньої батьківщини. Вони з трудом зближались до своєї цілі—до Єгипту, де мала стрінути їх незавидна доля скитальців. Може і приходили їм на думку важкі питання: чому ж перед земським царем втікати Цьому, що Його народження обвістила світові ясна зоря? Що Його положеного в яслах окружали й почитали ангельські хори... Чому ж втечею треба їм врятувати Цього, що є Спасителем людства? Та ж про Нього говорив Архангел Гавриїл Пречистій Діві Марії, що: “Він сином Вишнього назветься,” та, що: “Царству його не буде кінця...” (Лука 1. 33). Чому ж маємо втікати поза границі ізраїльської землі, коли сам Він прийшов на землю для того, щоб шукати Вівці Ізраїля... Чому, Господи, маємо залишати рідну землю, вітчину мира, бо ж ангельський спів саме звучав: “Мир на землі людям доброї волі.” Та ж Ти є світлом світа—чому ж йти нам в темряву поганського краю? Чому ж так несподівано перемінилась наша радість в чорну журбу? Такі думки могли непокоїти в дорозі Пречисту Діву Марію і св. Йосифа, яких опіці стало доручене Боже Дитятко.

Не знаємо назви єгипетської місцевості, в якій жила на скитальщині Пресвята Родина, але на передмістю столиці Єгипту Каїра є одна святиня, якій приписують тамошні люди, що стоїть на тому місці, де було мешкання Пресвятої Родини. Якщо це було б дійсно так, то Пресвята Родина мусіла зробити дорогу з Вифлеєму чотириста п'ятдесят кілометрів, бо така є віддаль між цими двома містами. Як відомо нам, не було тоді ніякої локомотії, що улекшила б Пресвятій Родині перейти цю далеку дорогу. І правдоподібно цю дорогу зробила Пресвята Родина пішком, а коли візьмемо під увагу, що дорога йшла через відлюдний край, пустиню, то можемо представити собі, яке було умучення пресвятої Родини відбуттям так далекої і утяжливої дороги. Чому ж отже Господь Бог допустив так важкий допуст на Пресвяту Родину? На це питання може бути тільки одна відповідь: Господь Бог хотів своїм милосердям не поминути й народу, що сидів в темряві поганства. Хотів, щоб виповнилося пророцтво: “Із Єгипту покликав я сина мого” (Матей 11. 15). Господь Бог хотів тим страшним допустом, який стрівув Пресвяту Родину, дати нам приклад, як і ми маємо терпеливо зносити наші прикромці. Для розради скитальців усіх століть і усіх часів мусіла Пресвята Родина їсти скитальчий хліб.

І на нас Господь Бог допускає неповодження, переслідування, відіймає нам нероз світло радості, так, що в нашій душі настає чорна темрява, але саме допустом цієї темряви Господь Бог хоче вилічити нас з темряви гріха, хоче повалити в нас божків самолюб'я, зарозумілості на свої здібності, злі нахили і інші неупорядковані пожадання, хоче виконати ці обітниці мило-