

ЛОГОС

Богословський Квартальник
Periodicum Theologiae Trimestre

Т. III. кн. 3. Липень-Вересень 1952 July-September. Vol. III. No. 3.

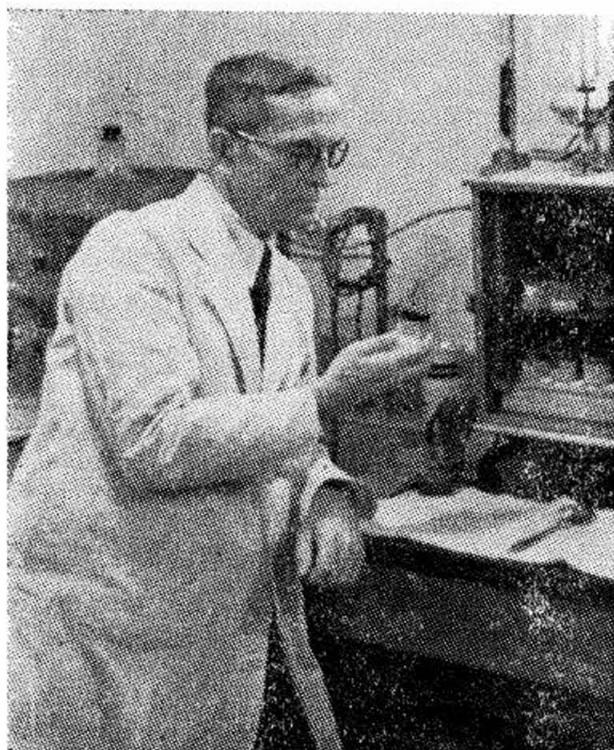


† ПРОФ. Д-Р. ВОЛОДИМИР БРИГІДЕР
(Співробітник Логосу)

(† Prof. dr. Vladimir Brygider—Collaborator Logos)

ПЕРЕДВЧАСНА смерть бл. п. проф. д-ра Володимира Бригідера, довголітнього учителя гімназійного в Станиславові, професора Львівського університету, дійсного члена НТШ і наукового співробітника Торонтонського

університету, дуже ціненого професорськими канад. силами при департаменті зоології, співробітника такоже нашого богослов. квартальника Логосу засмутила всю українську спільноту на еміграції. Покійний був зразковим мужем і батьком родини, полішаючи вдовою Пані Іванну та донечку Дарію, асистентку на факультеті фармацевтики при Торонтонському університеті, вірним сином української катол. Церкви й науковцем. Відзначався Покійний примірною солідністю в праці, стисливістю у вислові, отвертим умом на всі духові проблеми дотично нашого народу, скромністю та гідною сердечністю, яка притягала до нього серця всіх тих, що його мали честь пізнати.



Бл. п. проф. д-р. В. Бригідер

Бл. п. В. Бригідер ур. 26. VII. 1889 р. в селі Демиче, коло Заболотова, Зах. Україна. Середню школу закінчив в 1907 р. іспитом зреєсти в IV. держав. гімназії у Львові. Там же завершив університетські студії 1911 р. Диплом професорський для середніх шкіл з природознавства, як головний предмет, математики й фізики, як побічних предметів одержав 30.V. 1913 р. а диплом доктора філософії дня 31. I. 1920 р. по спеціальних студіях в наукових Інститутах зоології й порівняльної анатомії під проводом професорів д-ра Нусбавма і д-ра Кветневського та за предложенням в німецькій мові дисертациї на тему: Про мікроскопову будову слизових залоз в голо-

зябрових м'якунів (*Nudibranchiata*.) В зв'язку з університетською спеціялізацією відбув в 1910 р. геологічний курс в Зоологічній Станції Тріесту. Навчав в станіславівській гімназії й ліцею як професор (*pleno titulo*) в 1915-1940 рр. окрім праці в школі професор Б. посвячував свої здібності також в Державнім Секретаріяті Освіти ЗУР. в Станиславові. За Слов'янської першої окупації був керманичем Педагогічного Кабінету для шкіл Станиславова й Повіту, а 5.1.1940 назначено його професором зоології й порівняльної анатомії на Львівському державному університеті ім. Івана Франка. Крім цього викладав на державному педагогічному Інституті. З приходом до Львова німців він став професором зоології й генетики на державному медичному Інституті, а також директором зоологічного Інституту. Перед другим приходом большевиків проф. Б. переїхав зо своєю рідною до Відня, де навчав в приватній укр. гімназії до заняття большевиками Відня. Там мав змогу в amer. секторі далі працювати науково в австрійському Природничому Музею аж до виїзду до Канади в лютні 1948 р.

Проф. Б. був від 1932 р. дійсним членом НТШ у Львові та активним співробітником його фізіографічної Комісії, як також Комісії до наукового консервування природничих заповідників. При Державній Раді Охорони Природи виконував проф. Б. в Польщі довгі роки обов'язки її відпоручника і на цьому пості чимало причинився до успішної охорони природи рідного краю.

В Канаді чужий науковий світ належно оцінив працю проф. Бригідера. В Торонті, де він з рідною осів, одержав заняття асистента в ендомологічній лабораторії зоологічного департаменту з окремою робітною для своїх дослідів над ембріологічним розвитком комах з родини неодіпронів, шкідників шпилькових дерев у Канаді. Вислідом його дворічних дослідів стала оригінальна студія з тої ділянки в англійській мові п.з. "На якій стадії ембріонального розвитку перебувають яєчка неодіпронів в зимову діяльність". Праця з'явилась в "Канадійському Журналі Зоології" за квітень 1952 р. ч. 2.

Нажаль скрита жолудкова недуга підривала його сили вже від довшого часу. Вкінці треба було під загрозою життя піддатися трьом операціям, які вичерпали до кінця ніжне здоров'я покійного. 12. VII. 1952 на 63 р. життя не стало між живими того, який бажав ще працювати на цьому світі.

Його втрату відчула болючо не лише достойна рідня при ньому пані Іванна Бригідер і панна Дарія Бригідер, але також рідний й канадійський науковий світ. На руки родини прийшли вислови співчуття й признання для праці помершого від українських і чужих науковців. Між іншими від голови Канад. Відділу НТШ д-ра Е. Вертипороха, від д-ра Даймонд, голови зоологічного департаменту в Торонто, від д-ра Енгельберта, професора гістології в Торонто, від п. Гирст, декана фармацевтичного виділу в Торонто і пр.

Українське наукове громадянство втратило в ньому заступника голови

і зв'язкового з неукр. науковим світом Канад. Відділу НТШ., члена Об'єднання Укр. Педагогів, конференційника й дописувача в чужих і укр. періодиках. Між іншим наш богослов. квартальник мав честь помістити на своїх сторінках цікаву допись д-ра Бригідера про 'Василіянський Печерний Монастирець в Розгірчі', ч. 1, 1951, що його останками пок. професор поручав нашій церковній владі заопікуватись та заснувати там заповідник (резерват). Професор Бригідер є автором цілої низки наукових праць з обсягу мікроскопової анатомії, генетики, охорони природи, загальної біології, педагогії, гігієни, ембріології, написаних в різних мовах країнових і заграничних наукових журналів.

В похороні пок. професора взяли численну участь рідня, знакомі, друзі, представники різних наукових кол, багато священиків. Преосв. Кир Ісидор Борецький, щирий приятель Рідні Бригідерів, також брав особисту участь в похоронній Богослужбі.

Редакція Логосу висловлює оцім Вельмишанованій Рідні Покійного Професора, д-ра Володимира Бригідер найглибші співчуття всіх своїх співробітників. Вічна Йому Пам'ять!



"Ми видумуємо всякі вимівки, щоб ухилятися перед Богом. Наперед ми замикаємося в абстракцію. Ми говоримо теоретично, загально про Бога та Його вимоги... Далі ми ховасмося в апологетику: т. з. ми боронимо правду, догму, моральну, Церкву проти ворожих нападів, щоб полішати на боці ворога правди та широти, який скривається в глибині серця. Ми прибігаємо ще до загального християнського навчання і ми будемо говорити про гріх, про відкуплення, про ласку! Християнське сумління знає ще четверту вимівку: добре діла в собі; настається на молитви раній вечірні, доказується потребу участі в недільній Службі Божій, важність сповіді пасхальної. І зробивши те все ми переконуємося, що можна вже відсунути драбину. Все проче виглядає чуже для життя... Але при тому наш спосіб думання й поступовання буває незалежний від Бога, а то й виключає Його. І ми не завважуємо, що це властиво є тою чорною плямою, яка загрожує існуванні християнства в нашему дійсному світі".

M. Pfiegler.

ЗА ОДНІСТЬ ЦЕРКВИ

(*Metrop. Andreas Szeptyckyj—PRO UNITATE ECCLESIAE*)

В передодень 2. світової війни з'явилася німецькою мовою в Регенсбурзі, 1939 р. під заголовком “Der Christliche Osten (Geist und Gestalt)”, збірна праця фахівців у справі християнського Сходу, видана ОО. Юлієм Тицяком, Георгієм Вундерле, Петром Вергуном. Ця збірна праця, що числить понад 400 сторін містить, між іншим, дуже цінний вступ пера Митрополита Андрея Шептицького, який передруковуємо в Логосі в українській мові. Ми позволили собі при власному перекладі покористуватися перекладом того вступу п. Мгра. М. Дзьоби, з його першого Числа “Церква і Життя”, 1950 р., що його автор М. Д. має ще добру кількість у себе на розпродаж. Думки пок. великого Митрополита є навіяні деяким пессимізмом, що його частинно можна вияснити зовнішніми невдачами його ідеї з'єднення та пророчим предсказуванням грядучої катастрофи, що до неї часто повертав Митрополит у своїх проповідях.

ПІЗНАТИ східні церкви, це є здійснити многократно висказане бажання Святішого Отця. В дійсності можуть католики заледве успішно працювати для великого діла з'єднення східної Церкви з католицькою без знання обрядів, звичаїв, історії і наук східної Церкви. Ім навіть важко добре молитись за це діло, бо тільки цього можна собі бажати, що добре знається та що розуміється. А наші молитви—це ж передовсім наші святі бажання перед Господом.

Що ж можу я додати до богатого вже змісту книжки? Може було б побажане порушити декілька проблем з практичного боку, проблем, які можуть мати певне значення також для обговорення теологічних питань. Маю на думці питання наших унійних досвідів.

Можна би, що правда, подати дуже цікаві дані про унійні досвіди поодиноких пропагаторів унії. Однак, вважаю, важніше буде те, що можна сказати про досвіди унійних змагань цілої Католицької Церкви. Нехай буде мені вільно докинути декілька думок до цього питання.

Унійні змагання Церкви—треба це на жаль вже згори завважати—остали досі майже безуспішні. Або радше є це успіхи, які під кожним оглядом оставляють багато до побажання. Найбільша вага кожного унійного змагання повинна би полягати в цьому, щоб ментальність наших східних нез'єднаних братів змінити в тому напрямі, щоб вони самі від себе бажали і тужили за з'єднанням з осередком католицької Церкви. Те, що можна б було осягнути в цьому напрямі, було б тисячу разів важніше чим які небудь індивідуальні навернення. Бо хоч би удалося нам поважне число роз'єднаних знова індивідуально об'єднати, то однак діється це часто в

способ, який віддалює загал роз'єднаних від Церкви. А це не є—можна сказати, ніяка побіда або радше за дорого куплена побіда.

Коли з цієї точки погляду дивитися, що в тій справі зроблено впродовж століть у католицькій Церкві, то можна справедливо сумніватися, чи ми взагалі поробили великі поступи. Коли порівняти напр. унійні змагання супроти східної Церкви з унійними змаганнями супроти англіканської Церкви, то слід ствердити, що ми на сході не мали ніколи таких осягів, як в Англії. Так званий оксфордський рух приєднав сам від себе, я сказав би, із внутрішніх спонук—тисячі й тисячі душ від англіканізму до католицької догми. Поза цим викликав цей рух цілковиту зміну усіх думок чи ідей серед англіканців.

Нічого подібного не сталося на сході. Говорячи про слов'янський схід, що обіймає найбільшу кількість християн, порівнюються відомого російського філософа Володимира Соловьова з Нюменом. Соловьев був безперечною оригінальним і могутнім мислителем та оставил в російській літературі незвичайну школу. Однак, нажаль, учні Соловьова ледви чи були спадкоємцями його католицької ментальності. Він мав вправді деяку кількість учнів також під тим оглядом, себто в справі одобрення його католицького способу думання, однаке на жаль, годі тут говорити про рух, що був би прихильний католицькій Церкві.

Але це тільки епізод. Коли поглянути на великі події з історії унії, то слід майже усюди ствердити, що найсильніші унійні змагання католицької Церкви залишали звичайно по собі тільки цей наслідок, що відтручуvali цілу масу відлучених. Про церковний собор в Лійоні (1274) треба на жаль сказати те саме. Царгород мав рік після цього собору спосібного патріярха, славного Івана Векосса, що був добрым адміністратором, праведною людиною та переконливим письменником, а всетаки не викликав та не оставил між греками прихильного для католиків настрою. Собор в Лійоні є історично, хронологічно та ідеологічно так трагічно звязаний із здобуттям Царгороду латин'янами, що він ніяк не міг залишити по собі добрих споминів для греків.

Флорентійський Синод 1438/39 та з'єднання цілої східної Церкви, що була заступлена патріярхом Васілевсом та цілою ієрархією, міг Евген IV у своїй унійній булі повітати одушевленою молитвою подяки. Можна було сподіватись, що це велике і важне діло перетриває усі часи та раз на все покладе кінець нещасному розколові.

Я далекий від того, щоб недоцінювати успіхів флорентійської унії. Берестейська Унія Українців (1596) є дальшим успіхом цього синоду. Однаке після п'ятьсотлітнього ювілею Флорентійського Собору слід завважити, що діло Флорентійського Собору може більш відштовхнуло, чим приєднало для себе загал східної Церкви. Хоч прихильники східного обряду почувалися самі від себе спонуканнями шукати помочі заходу, хоч ціsar і патріярх були захоплені цією думкою, хоч собор приєднав для справи унії найкращі уми,—згадати тільки кардиналів Вессаріона з Нікеї і Ісидора з Києва, те

все таки не може бути й мови про якийсь тривалий рух у східній Церкві,— майже зовсім навряд. Коли ми католики стверджуємо сьогодні з глибоким жалем оцю релятивну безплідність такого великого діла, то мусимо зі ще більшим болем завважити, що ледви найдеться одна душа між відлученими, яка б співчувала нашому болеві. Флорентійський собор є в очах прихильників східної Церкви неначе якоюсь пробою заборчих змагань заходу; вони не тільки не мають ніякої симпатії для флорентійського собору, але радше виразну ненависть.

Зовсім те саме треба сказати про Берестейський Синод українців і білорусинів. Цей синод, що поклав для українських католиків основу нашого цілого церковного відродження, а рівночасно для нашої нації—Українців як також Білорусинів, яких тоді називано одних іменем Русинів і які разом з нами користали з овочів унії—цей синод,—повторяю, є у відлучених східних країнах до цієї міри зненавиджений, що в цілій літературі ледви чи можна б найти одно прихильне слово про ціле діло цього синоду.

Хоч уся тодішня ієрархія нашої Церкви перейняла ініціативу повороту до послуху Римському Єпископові, удалося відлученим протиставити ідеї унії думку роз'єднання в такій мірі, що багато тисячів пропало для унії...

Унія приєднала—головно завдяки митрополитові Йосипові Рутському— міліони православних та була би може віднесла остаточну побіду, якби не злощасні умовини, які протиставили їй владу царя та знищили найбільшу частину нашої Церкви.

Те саме явище сумних наслідків найшляхотніших унійних змагань завважуємо також в наших часах. Святіший Отець Пій XI від початку свого понтифікату не тільки з усіх сил стримів до унії але також активно її підпомагав. Він багато зробив в Радянському Союзі під большевиками як також серед емігрантів за кордоном, щоб виявити їм свою батьківську опіку. Ледви чи треба пригадувати факти. Тисячі дітей врятовано від голодової смерти через його підмогу. Згадаймо змагання Святішого Отця відкупити від большевиків сконфісковану церковну посуду, щоб її опісля передати православним, його допоміжні акції для емігрантів, створення окремого заступництва їхніх релігійних інтересів: комісія для Росії, іменування окремого Єпископа, построєння каплиць та парохій в головних містах Європи.

За ініціативою Святішого Отця ішли теж з теплим зацікавленням численні чини і конгрегації, щоб промоціювати шлях його унійним планам: Унійні Бенедиктини з Амей сюр Мез зі своїм добрим унійним часописом Іренікон, Єзуїти зі своїм Східним Інститутом та Колледжум Понтіфіціум Руссікум в Римі, Домінікані зі своїм двомісячником “Росія і християнство” та семінарією для образування російських священиків в Лілль, праця Католицької Унії, основання Колегії св. Андрея в Мюнхені і інші.

Помимо усіх тих змагань все таки не удалось викликати серед емігрантів руху прихильного для католицької Церкви. Може противно; від хвилі, коли російська інтелігенція покинула свою батьківщину, зверталися загальні

симпатії серед емігрантів чим раз більше в сторону протестантської Церкви. Про оксфордський рух між Росіянами не має мови. Можна однаке сміло говорити про сильну схильність російської теології, російської інтелігенції та російської молоді до протестантизму. В цьому напрямі повстав справді окремий рух. Оцей протестантський рух ледве чи приєднає багато росіян правдивому англіканізму або протестантизму. Але він налевно потягне за собою інфільтрацію думок, бажань а навіть догматики через модерністично-протестантські думки, які могутъ причинятъся до відсунення російської інтелігенції від католицької Церкви.

В загальному досвіди католицької Церкви в унійному питанні сумні: Можна би навіть покінчти пессимістичною заввагою: усе, що ми робимо приймають наші православні брати так, що вони не тільки не зближаються до нас, але не виявляють навіть найменшого бажання ближе нас пізнати. Якщо б ми хотіли до цього взяти під увагу особисті досвіди поодиноких церковних провінцій та поодиноких унійних працівників, то дійшли б певно до ще більше безнадійного висновку.

Однаке в католицькій Церкві мусить бути пессимізм прінципіально відкинений. Ми ж молимося щодня про з'єднення наших роз'єднаних братів. Тому мусимо не тільки сподіватися, але також вірити, що наші молитви будуть вислухані та що хвиля великого руху до церковного об'єднання вже недалека. Божі шляхи є дуже відмінні від людських шляхів. Всемогучий умієся осягнути свої цілі способами та шляхами яких ми зовсім не розуміємо. Тому слід,—так сказати б—з заложення уважати можливим, що саме те, що на нашу думку приносить унії шкоду, є найкращим засобом, щоб довести до унії. Людство приходить здебільша до правди великими окружними шляхами та потребує часто довгого часу, щоб засвоїти собі якусь думку. А думки, які виринули з досвіду, можуть наймогутніше ворушити маси. Досвіди східних країн мусять вести до ще більш пессимістичних висновків, як наші власні. Ми стоямо ще надто близько російської революції. Тому то нам католикам, як також нашим православним братам надто важко ще з історії відшифрувати науки революції та большевизму. Ці досвіди є для нас усіх ще нерозв'язаною загадкою. Який змисл матиме духово-історичний переворот від часів першої світової війни в історії філософії, цього ще не знаємо. Але з заложення можемо прийняти, що зрозуміння цієї загадки буде мати велику вагу для усіх унійних змагань. Це є також зовсім людською справою не піддаватись пессимізові та бодай підохдати, чи ми не зрозуміємо краще в житті народів, які жили в роз'єданні, що значить унія для сходу. Те, що ми можемо зробити, це—як сказано,—підготовити сердя тільки через молитву та вирозумілу любов, щоб Святий Дух Божий зійшов на нас в новому Сопстві та найшов нас готовими для діла поєднання.



† О. Д-Р. ТЕОДОСІЙ ТИТ ГАЛУЩИНСЬКИЙ
Архимандрит Чина Св. Василія В.

(*P. dr. I. Nazarko OSBM.—† P. Dr. TH. HALUŠČYNSKYJ,
ARCHIMANDRITA OSBM.*)

У ЖИТТІ так фізичних, як і моральних одиниць бувають інколи сумні й понурі моменти, що важким хрестом пригноблюють душу; моменти, що чорною хмарою прислонюють й так уже замр'ячений небосклін. До таких понурих моментів у житті найстаршого й заслуженого українського Чина св. Василія Вел. належать два останні роки, роки болючих втрат. Ще не освоїлися ми з вісткою про смерть незабутнього о. Йосифа Скрутия, а вже прилетіла друга сумна вість про смерть меткого адміністратора й ректора української Колегії в Римі о. Йосипа Заячківського. Ще в усіх монастирях не прогомонили сумні звуки панахиди за душу о. Заячківського, як оце прибилася тривожна вістка про втрату найбільшу й незаступну, бо втрату найвищого Настоятеля Чина, о. Архимандрита д-ра Теодосія Тита Галущинського, що номер 31 серпня ц.р. на розрив серця в оточенні Отців і Братів свого Чина, не докінчився тієї канонічної візитації, що на неї приїхав з Риму, й не довівши до кінця тих чернечих реколекцій, що їх зачав проводити в колисці чернечого василіянського життя Канади, в Мондері.

Щоби бодай скромно віддати шану, належну Покійникові, затримаймо коротко свою увагу в цій посмертній згадці на важніших датах з його життя і на важніших його наукових працях.

I.

Тит Галущинський народився 13 квітня 1880 р. в Бучачі, де його батько о. Микола був сотрудником. Мати Станислава була дочкою о. Миколи Волянського, пароха в Звінячі, пов. Чортків, куди 1882 р. перенісся на пароха о. Микола Галущинський, що відержав на тій стійці аж до своєї смерті 1923 р. Тит народився в тій відомій священичій сім'ї, в якій з одного боку були живі традиції широго “народовецтва” головно через діда Покійного, емігранта з наддніпрянської України в часах переслідування Унії в першій половині мин. століття, а з другого боку завдяки матері плекався глибокий аристократизм духа, наука, музика й мистецтво. Батько

Редакція Логосу прийняла вістку про смерть бл. п. о. д-ра Т. Т. Галущинського, Архимандрита ЧСВВ з глибоким смутком, та приготовлялася помістити на своїх сторінках гідний допис про заслуженого українського церковного Мужа.—Таким дописом вважаємо статтю о. д-ра Ір. Назарка, Чина оо. Василіянів, що їм на цьому місці виражає редакція свої найглибші співчуття з приводу так великої страти.

Тита о. Микола був глибоко освіченою людиною: говорив п'ятьма мовами, писав статті на актуальні теми, був добре ознайомлений зі суспільними рухами західної Європи та кілька разів кандидував до Державної Ради у Відні й Краєвого Сойму у Львові, але перепадав завдяки польській старостинській агітації.⁽¹⁾ Ця відома священича сім'я дала Зах. Україні знаменитого бесідника, сенатора і голову "Просвіти"—Михайла, голову "Рідної Школи"—проф. Івана, визначного адвоката Миколу, одинокого ще при житті, та дочку Степанію, одруженню за о. д-р. Іваном Фіґолем, гімназійним катехитом і професором Дух. Богословської Академії у Львові. Всеслюдну школу та нижчі класи гімназії скінчив Тит у Бучачі під виховним проводом оо. Василіян, а ввищих класах перейшов до Тернополя, де й склав матуру з відзначенням 1899 р. У гімназії проявляв особливіше замилування до природничих наук, однаке їм не посвятився, бо після матури записався на філософічно-богословський факультет у Львові та вступив до Духовної Семінарії як станиславівський питомець, прийнятий тодішнім єпископом Андреєм Шептицьким. Перший і другий рік богословських студій закінчив у Львові та при тому слухав викладів з укр. історії й літератури: проф. М. Грушевського і К. Студинського.

Тому, що вчасі сецесії брав протестаційну участь у делегації до міністерства як відпоручник студентів теології, на дальші студії мусів виїхати до Відня. В столиці Габсбургів прийнято його до славного "Августінеум". В серпні 1904 р. прийняв свячення з рук Преосв. Григорія Хомишина в церкві оо. Василіян у Бучачі. На свяченнях о. Тита був м. і. пізніший перший єпископ українців в Америці Преосв. Сотер Ортинський ЧСВВ. Після рукоположення о. Тит виїхав на дальші студії богословії до Фрайбургу у Швейцарії. Там поміж іншими слухав викладів відомого саксонського принца Макса. На наступний шкільний рік 1905/1906 перенісся до Інсбрука і там слухав залишки викладів свого улюблена проф. Л. Фонка, а також Мілера й Доната. Того самого року промовувався на доктора теології у Відні на підставі дисертації п. н. "Взаємини між Слов'янами і Візантією в X. ст.

Після докторату повернувся на рідні землі й був коротко катехитом у Коломиї. Коли ж у 1906 р. повстала в Станиславові нова Духовна Семінарія, о. Тита покликано туди на професора екзегези св. Письма Ст. Завіту і на префекта питомців. Тут о. Тит стрінувся з другим префектом, пізнішим перемиським єпископом Йосафатом Коциловським і обох молодих професорів злучила в одне сердечна дружба, що вневдовзі їх обох завела в монастир оо. Василіян. Ректором нововідкритої Семінарії в Станиславові був основник Згромадження СС. Служебниць о. Єремія Ломницький ЧСВВ., що під час першої всесвітньої війни помер на засланні в Московщині. Сильна індівідуальності о. Ломницького як аскета і ревного апостола, мала непереможний вплив на обох молодих префектів-друзів. Під його впливом о.

(1) Календар Т-ва Просвіти на 1925 р., с. 88.

Тит, як пізніше сам звірювався, вступив в новіціят оо. Василіян у Крехові 1908 р. Учителем Новіціяту був тоді один з кращих виховників, що виховав кілька поколінь священиків і василіянських братів—о. Микола Лиско ЧСВВ., сьогодні вже старенький духовник василіянського новіціяту в Бразилії.

Після новіціяту о. Теодосій (бо таке було чернече ім'я о. Тита) навчав два роки моральну богослов'ю та св. Письмо василіянських клириків у Кристинополі. В р. 1913 Чин вислав о. Теодосія до Риму на духовника української Папської Колегії. На першій авдіенції тодішнього Папи Пія Х благословив працю о. Теодосія як духовника. І насправду успішне було це благословення, бо найвищі церковні чинники вважали о. Теодосія одним з найкращих духовників в цілому Римі. Слід добавити, що минулого року о. Теодосій мав щастя бути на беатифікаційному процесі цього ж Папи Пія Х, якого Церква проголосила блаженним... В тому часі Пія Х. заснував в Римі Біблійний Інститут і о. Теодосій як один з перших випусників цього Інституту закінчив у ньому спеціалізацію в св. Письмі під проводом свого улюблена професора й славного бібліста о. Л. Фонка.

В 1915 р. з уваги на війну між Італією й Австрією, о. Теодосій виїхав з Риму найперше до Сант Габріель під Віднем, а згодом вернувся до Львова, звільненого від російських військ, та габілітувався на доцента львівського університету, предложивши поважну археологічно-біблійну студію п. н. "De exordiis urbis Babel".

Як доцент університету викладав св. Письмо аж до вибуху українсько-польської війни і в тому часі виїздив до М. Азії з науковою австрійською археологічною експедицією. Після захоплення Галичини поляками о. Теодосій на знак протесту зрезигнував з доцентури, солідаризуючись з іншими українськими професорами. На першій повоєнній капітулі Чина в 1920 р. ченці вибрали о. Теодосія консультором тодішньої найвищої законної управи та знову перевибрали його на капітулі 1926 р., так що він повних десять років брав активну участь у проводі василіянського Чина.

В тяжких повоєнних часах на просьбу Митр. Кир Андрея Шептицького оо. Василіяни перебрали провід львівської Духовної Семінарії, а настоятелі Чина іменували її ректором саме о. Теодосія Галущинського. Ректором був він сім важких років від 1920 до 1927 р. і львівській семінарії відав найкращі літа свого життя. Тоді в усій повноті зясили його надзвичайні прикмети педагогійні та його небудений організаційний хист. Тому, що семінарія була тереном виертих боїв між українцями й поляками, з неї осталися тільки руїни, а весь інвентар загарбано. Семінарійську каплицю було збережено в часі твої війни та передано польським воякам на кінову галю⁽²⁾. Багато труду й старань мусів докласти о. Ректор, щоб семінарійське життя вийшло на нормальні шляхи. Тоді з проханням різних

(2) о. Л. Куницький, О. Д-р. Й. Боцян як Ректор Духовної Семінарії, "Богословія", Львів 1927., т. V., кн. 3., с. 81.

інтервенцій часто звертався до Апостольської Нунціатури в Варшаві, а вслід за тим познайомився ближче з тодішнім нунцієм Ахіллем Ратті, пізнішим Папою Пієм XI. В короткому часі о. Ректор вспів наладнати дисципліну в Дух. Семінарії, дібрati відповідний професорський збір та зразкових настоятелів так, що за часів його ректорства Дух. Семінарія виявила дуже високу живучість й розквіт на всіх ділянках питомецького життя. Аскетична сторінка була поставлена зразково, студії стояли направду на високому рівні, семінарій наукові кружки доповняли освіту питомців, а крім цього вже в мурах Дух. Семінарії питомці заправлялися до словення тих великих завдань, що їх на кожного священика вкладає Церква й народ. О. Ректор провадив кожного питомця індівідуально, щоби з його душі викресати якнайбільше цінностів. Він знов зізнав кожного з них по імені, зізнав його поведіння, його дарування, добре й лихі наклони та змагав до встановлення повного довір'я між собою й богословами. В короткому часі він здобув не тільки довір'я, але й справжню синівську любов, так, що питомці називали його "татунем" і з плачем прощали його, коли він 1927 р. уступав з уряду ректора Семінарії.

По ректорстві настоятелі Чина призначили о. Теодосія на ігумена монастиря у Львові. В тому часі попри свою дальшу професорську працю в Семінарії, а потім в Духовній Академії, та попри місійну й реколекційну працю, о. Теодосій став співосновником журналів "Нова Зоря", "Правда", "Бескид" і "Добрій Пастир", якого й був першим редактором. В р. 1931, о. Теодосій знову перейняв уряд духовника в Колегії св. Йосафата в Римі, де одночасно працював як член Кодифікаційної Комісії східного права. В р. 1946 іменували його теж генеральним консультором василіянського Чина, а дня 11 червня 1949 Апост. Престол іменував о. Теодосія Архимандритом ЧСВВ. Накінець ще й Священна Конгрегація Східної Церкви іменувала о. Архимандрита своїм консультором. Як Архимандрит о. Теодосій приїхав 29 червня ц.р. до Канади, де перевів канонічну візитацію цілої провінції, на сердечну просьбу Преосв. Ніля і своїх колишніх питомців уділив реколекцій світським священикам у Мондері, а відтак зачав проводити реколекції для своїх монахів. Але їх не докінчив, бо нагло помер 21 серпня в Мондері.

Вже з тих біографічних даних бачимо, що о. Теодосій Галущинський належав до найсвітліших постатей українського священства сучасної доби. Це підтверджують теж і його небуденні наукові осяги.

II.

о. Теодосій Галущинський розпочав своє науково-писменницьку діяльність біблійною статею п. н. "Новий Псалтир Соломона", що з'явилася в "Ниві" 1911 р.(3).

Від тієї хвилини щораз то частіше появляються статті о. Теодосія в наших і чужих журналах. Аж 1917 р. виходить друком його габілітаційна

(3) "Нива", Львів 1911, Річн. VIII., ч. 2., с. 42-46.

праця п.н. "De exordiis urbis Babel".

В тій праці, сuto науковій під методологічним оглядом, автор з'ясовує початки цього біблійного міста на основі т. зв. сумерійських джерел, свіжо відкритих археологами на таблицях клинового письма. Наукова критика високо оцінила вартість цього твору.

В 1922 р. Покійник печатає в "Ниві" і згодом видає окремою брошурою, "Значення св. Письма в проповідництві". Є це досить об'ємиста екзегетично-гомілетична студія, що в ній автор звертає увагу проповідників Божого Слова на вартість, красу і невичерпані реторичні скарби св. Письма та заохочує до ревного студіювання тієї книги життя й мудrosti. В цій студії автор всебічно використав чужу, головно ж німецьку літературу. Навіть редактор Ks. Nikodem Cieszyński, "Roczników kat", написав прихильну рецензію на цю студію⁽⁴⁾.

1925 р. Покійник видає по-латині цінну студію п. н. "De ucrainis S. Scripturæ versionibus", що передтим печаталася в "Богословії"⁽⁵⁾. Починаючи від перекладу Франца Скорини, автор задержується довше над Пересопницькою Євангелією, над перекладом Валентина Негалевського, над Крехівським Апостолом, ширше обговорює Учительні Євангелії, а відтак переходить до новіших перекладів св. Письма українською мовою, тобто до перекладу Маркіяна Шашкевича, Пилипа Морачевського, Куліша—Левицького—Пуллюя, а кінчає перекладом о. Ол. Бачинського і о. д-ра Ярослава Левицького. Цю студію цитують новіші посібники до Інтродукції св. Письма, як н. пр. Корнелі і Мерж.

Пізніше Покійник видає брошуру п.н. "Думка і наука Церкви в питаннях літургічної мови", в якій виступає проти українізації наших богослужень, пропагованої о. д-ром Костельником.

В р. 1932 появляється нова екзегетична студія о. Теодосія п. н. Апостольські покликання в Євангеліях". У ній автор доказує, що вибір Апостолів це один з великих і далекосяглих вчинків Христа, бо це перші підвалини Церкви, основа церковної ерапхії, початок Христового царства на землі й водночас відкінення старозавітної синагоги.

В тому часі на становищі духовника Колегії св. Йосафата в Римі, що гуртувала квіт нашої богословської молоді з усіх наших дієцезій в Галичині та поза нею в Європі й усіх сторін нашого поселення в обох Америках, пише о. Теодосій низку наукових статтей, доповідей, причинків, рецензій в журналах: "Добрий Пастир", в якому був фактичним редактором перших повних сім років (1931-1937), "Записки ЧСВВ", "Нова Зоря", "Bonifatius Korrespondent", "Ex Oriente", "Irenikon", "La Croix", "Osservatore Romano", "Catholica Unio" і ін., напр. до "Kirchenlexikon-у" Бухбергера, написав був о. Галущинський обширнішу розвідку про укр. Церкву як ко-

(4) "Roczniki katolickie", Poznań 1922., с. 264-267.

(5) "Богословія", Львів 1925., т. III., кн. 3., с. 218-225 і т. III., кн. IV., с. 309-319.

реферат до статті проф. Ем. Германа на просьбу самої редакції. На римських урочистостях сприводу ювілею митр. Й. В. Рутського в 1937 р. виголосив знаменитий реферат про цього Атланта Унії. В р. 1940 виголосив гарний доклад про наш церковний спів в ряді викладів про церковну музику східних Церков і т.д.

Працюючи в Кодифікаційній Комісії східного канонічного права, о. Теодосій самозрозуміло пересунув точку свого наукового заінтересування на право й історію нашої Церкви. З доручення тієї Комісії почав збирати документи римських Папів, що відносяться до християнського Сходу. Частиною того великанського труду, що одна зайняла десять літ щоденної праці, є капітальна книга Покійного про взаємини Папи Інокентія III зі Сходом, що вийшла друком в самому розгарі другої світової війни в 1944 р. п. н. "Acta Innocentii PP. III."⁽⁶⁾. В цьому імпозантному томі, що обіймає понад 700 сторін друку, о. Теодосій дає критичне видання письм Інокентія II дотично східних справ за час цілого понтифікату цього великого Папи, зокрема в часи, коли ці відносини стали дуже напруженні, а то й прибрали критичні форми після створення східного латинського цісарства й латинського патріярхату в Константинополі 1204 р.

Але віддаймо голос рецензентові, що в своїй обширній, фаховій рецензії пише дослівно таке: "Праця природно розділена на дві частини: 1) Введення і 2) Критичний текст актів. Введення свідчить про дуже широке обзнайомлення автора з критикою джерел та вмілість застосувати її до різних предметів досліду... Довге 10-річчя студій дало праці о. Г-го ясність і прецизість вислову, влучність й об'єктивність погляду. Автор служить передусім правді і в ній бачить спасення з трагізму фактів та фанатизму історичних інтерпретацій... Друга й головна частина праці це поважна збірка архівального матеріалу... Що ж до методи його подання, то вона відповідає всім найновішим вимогам критичного видання документів... До тексту додані прецінні замітки, що є правдивими перлинами історичної ерудиції автора. Це правдиві мініятурні монографії, виконані з незвичайною прецизією та терпеливістю. Оттут кінчиться властива документарна частина праці о. Г-го. Те, що слідує, пише рецензист, є правдивий дарунок історика для читача. Йде про три табелі при кінці книги. В першій поданий синхронічний список володіючих, друга подає лісту кардиналів-легатів, третя дає цінний список тодішньої церковної єпархії, розміщуючи її в часі й просторі з зазначенням обряду"⁽⁷⁾. Су-проти цього не здивує нас те, що голова кодифікаційної Комісії східного права кардинал Массімі вважав за гідне присвятити цю працю о. Г-го Папі Пієві XII з приводу 25-ліття його єпископства.

(6) "Fontes", Series III., vol. II., *Acta Innocentii PP. III.* (1198-1216), E registris vaticanis aliisque eruit P. Theodosius Haluščynskyj OSBM., Romæ 1944.

(7) Н. С. Рецензія на *Acta Innocentii PP. III.*, "Analecta OSBM.", Series II., Sectio II., t. I., c. 168-172.

Крім цього о. Теодосій підготував уже до друку таку саму другу книгу документів Інокентія IV-го, тобто з часів Данилової Унії, ї почав збирати документи Клиmentа VIII з часів Берестейської Унії. Одночасно він не занехав своїх улюблених студій над св. Письмом і в 1946 р. видав переклад св. Євангелій українською мовою п.н.: *Свята Євангелія Господа Нашого Ісуса Христа*, Рим 1946.

Поруч згаданих наукових творів, Покійний написав теж багато популярно-релігійних публікацій. Згадати б тільки трохтомову “Історію Біблійну”, що її перший том автор переробив на строго науковий твір і залишив майже готовий до друку. Слід згадати його вдалу брошурну проти большевизму п.н.: “Царство Сатани наступає на нас”, і другу: “Найвищий Пастирський уряд у Христовій Церкві”, або збірку добрих проповідей п. н. “Недільний дзвін”, та багато других брошурок на релігійно-суспільні теми.

Однаке о. Теодосій був не тільки мужем науки, він був теж організатор науки в нас. Оде він заснував Богословське Наукове Товариство у Львові 1923 р. та був його першим головою⁽⁸⁾. Під його проводом воно почало видавати свій квартальник “Богословія”, якого першим редактором був тодішній професор, теперішній галицький митрополит Кир Йосип Сліпий. Він теж заснував тримісячник “Добрий Пастир” і був його першим редактором. Він брав участь в наукових конгресах й експедиціях, н. пр. в науковому ентологічно-релігійному курсі в Медлінгу коло Відня в 1923 р., в пинських унійних конференціях, де двічі мав доповіді, двічі їздив до св. Землі, а кілька місяців перед смертю був на Все світньому Євхаристійному Конгресі в Барцельоні з доповіддю. Після останньої війни відновив у Римі видавання “Записок ЧСВВ”, був їхнім редактором і додав їм нову секцію документів з римських архівів для історії нашої Церкви. Він впливав на молодих римських докторантів, щоб за предмет докторських дісертаций брали теми з історії нашої Церкви. І молоді адепти науки під впливом свого духовника опрацьовували неодну інтересну тему про Берестейську Унію, про Унію за Б. Хмельницького, Замойський Собор, Київський Патріярхат і т.п.

Отже зі смертю о. Теодосія Галущинського українська наука, зокрема богословська й церковна, понесла дійсно високу втрату. Однаке цей науковий дорібок, що його Покійний о. Архимандрит полишив, запише його ім'я золотими буквами в історії тієї Церкви, що сама мусить бути велика, коли видає такі великі постаті, та в історію василіянського Чина вплете ім'я достойного Сина св. Василія саме в часі, коли цей Чин приносить Господу в жертві найкращих своїх синів за свій майбутній розвій на вільній українській землі.

Всесвітішому о. Архимандритові Теодосієві нехай буде вічна пам'ять!

(8) Гл. Конституючі Збори Богосл. Наук. Т-ва “Богословія”, Львів 1924, т. II., кн. 3 і 4., ст. 83-85 і 255-257.

Архієп. Йосиф Сліпий

ДОГМАТИКА ВСЕЛЕНСЬКОЇ ЦЕРКВИ

ТОМ ТРЕТИЙ

Archiepp. Josephus Slipyj

THEOLOGIA DOGMATICA

ECCLESIAE CATHOLICAE
VOL. III.

(Продовження)

ДРУГА ЧАСТИНА
PARS SECUNDA

ПРО ПООДИНОКІ ТАЙНИ, ЗОКРЕМА

Цей постійний стан членства є назначений 3) *характером*. Бо причислення до членства як таке, належить до характеру. Тільки через нього людина стає учасником священства Христа і посвячення на службу Богову може приймати другі тайни. “*Baptismus imprimit characterem incorrogantem hominem Christo*” (S. th. 3. q. 70. a. 4.). Задля того Хрестення не з’єдинених і еретиків робить їхніх хрещенців членами вселенської католицької Церкви, бо служба Богові, якій посвячуються через Хрестення, довершується тільки через кат. Церкву. І тому, якщо лише такий охрещений прийде до пізнання кат. Церкви, повинен до Нії прилучитися. Він правно може належить до Нії, хоч охрещений в ересі. Характер робить Хрестення неповторним, бо рождення є можливе тільки раз. А тим самим Хрестення, яке є духовим рожденням, є можливе тільки раз. Можна вправді відискати утрачену благодать частіше, але родитися тільки раз. Св. Тома за св. Отцями каже, що Хрестення уподобнює нас до смерті Христа. А що Христос умер тільки раз, отже і Хрестення може бути уділюване тільки раз. (S. th. 3. q. 66. a. 9.). Характер Хрестення а) уподобнює (s. *configurativum*) до Христа, бо св. Павло каже: “бо ви всі, що в Христа хрестилися, в Христа хрестилися, в Христа одяглися. (Гал. 3, 27, 28.). б) Як зобов’язуючий знак (s. *obligativum*), характер підчинює охрещеного під владу Церкви, накладає обов’язки і дає права. Хрещенець має совісно виповнювати дані в хрестенні приречення і зобов’язання. З тягарями він одержує права на потрібні ласки, привileї, добродійства, середники спасіння і право приймати всі тайни. в) Характер приготовляє (s. *dispositivum*) до освячуючої ласки і діючих ласк, щоб християнин міг якслід вивязатись із своїх обов’язків. г) Характер як відрізнюючий знак (s. *distinctivum*) втілює охрещеного в містичне тіло Христа і впроваджує його до Церкви:

“Бо ми всі в однім Дусі охрещені в одно тіло... Ви же тілом Христовим і членами кожний зокрема”. (І Кор. 12, 13. 27). Характер остается в душі і по сповненнім грісі, ересі і екскомууніці. Християнин і в грісі належить до містичного тіла Христа і підлягає Церкві і може приймати бодай важно, хоч недозволено, другі тайни.

4) Вправді причислення до членів Церкви довершує характер як такий, то все ж таки живим членом Церкви робить охрещеного освячуюча благодать. Разом з нею одержує богословські чесноти, віру, надію і любов, вліті моральні чесноти, сім дарів Св. Духа і поселення Св. Духа в душі. (Denz. 799. 800). 5) Тайна Хрещення удає також діючі ласки, які дається продовж цілого життя, щоб гідно і належно виповнювати обов'язки члена містичного тіла Христа. Цим обов'язком є в першу чергу віра в Об'явлення. Отож діючі благодаті просвічують надприродно розум і склонюють волю поступати відповідно до вимог віри. Звідси називається Хрещення тайною віри або тайною просвічення. 6) Як конечний наслідок членства містичного тіла і одержання надприродних ласк є і відпущення гріхів, бо вони є противні надприродному життю. Тому Хрещення відпускає первородний гріх і кару пекла. Коли вмирає охрещене немовля, воно входить сейчас до неба. 7) Рівно ж відпускає в дорослих ще всі смертельні і легкі гріхи, всю вину і всі дочасні кари. Це є головна окремішність т. Хрещення, бо лише вона одинока відпускає всі дочасні кари. В дорослих є ще вимаганий бодай незвершений жаль за особисті гріхи, як умовина відпущення вини і кари, а не як причина (н. пр. в т. Покаяння). Всі діяння тайни Хрещення признають і нез'единені. (Пор. Ісповідь віри патр. Дози-тея XVII. гл.).

VII. ?акиди. 1. Кожне оправдання, себто відпущення смертельного гріху є надприродним “відродженням”. А що таке “відродження” може насту-пити не тільки через Хрещення, але і через другі тайни, через звершені акти любові і жалю, отже надприродне відродження не є притаманною ці-хою Хрещення. 2. В перший премісі треба розрізнати змисл, а саме є правдою, що кожне оправдання є відисканням освячуючої благодаті, себто відродженням у ширшім значенні. Однаке в повнім і властивім того сло-ва значенні, оправдання поза тайною Хрещення не є відродженням. *Менша передпосилка.* Неповне відродження може настути поза тайною Хре-щення, це є правою, але повне ні. Тому і висновок є ложний. Бо тільки через Хрещення народжується людина один раз і стає членом Церкви. Як вище згадано, то відродження, що довершується через освячуючу благодать і відповідні діючі ласки, відбувається без співдіяння народженого ех опера операто і даруються йому всі гріхи і кари за гріхи. Поза Хре-щенням (н. пр. в тайні Покаяння, при актих любові і жалю (грішник му-сить співдіяти своїми актами до оправдання, згл. привернення надприрод-ного життя душі, не одержує характеру і не стає членом Церкви. З цим замітом в'яжеться наступний:

2. Тридентський Собор учить, що наслідки оправдання не є рівні у всіх. "Iustitiam in nobis recipientes unusquisque suam, secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult. (1 Cor. 12, 11.) et secundum propriam cuiuscunque dispositionem et cooperationem. (Denz. 799). А що відродження є оправданням, отже відродження не є у всіх рівне. В. Більша передп.: Оправдання, яке залежить від особистого приготування, може бути нерівне—це правда. Наслідки оправдання, які не є спричинені особистими актами, не є рівні, це ложне. Меншу передп. можна прийняти з тим додатком, що Хрещення є властивим відродженням з притаманними ціхами. Подібно треба розрізнати висновок: Відродження не є рівне в тім, що залежить від роз положення душі дорослого—це правда. Не є рівне в тім, що не залежить від приготування, є ложне. Діяння т. Хрещення в немовлят є рівне. В дорослих, в яких є конечні приготовні акти, додаткові діяння Хрещення можуть бути нерівні і допускати різні ступені. Характер, відпущення вини і вічної кари за смертельні і легкі гріхи є і в дорослих рівні.

За гріх первородний не можна збуджувати жалю, тому що він не є повнений поодинокими людьми. Доросла людина, що не почувається до смертельних гріхів, має мати віру в об'явлені правди і намір прийняти тайну. Якщо має на совіті тяжкий гріх, мусить збудити бодай незвершений жаль і відвернути волю від гріху, бо інакше не може одержати ласки. Вона має бути втілена в Христа, а це не може наступити, доки воля не відвертається від гріху. (S. th. 3. q. 66. a. 4.). Якщо приймає добровільно Хрещення в тяжкому грісі, то одержує характер і тайна є важно уділена, а ласки одержує щойно тоді, коли усуне перепону гріху через жаль. З хвилиною відвернення від гріху, Хрещення відпускає цілу вину і кару. Уділення ласки є тим більше, чим краще є приготування душі.

Є ще один можливий випадок, коли хрещенець має легкі гріхи, за які не збудив незвершеного жалю. Тоді прийняття тайни є дозволене і він одержав освячуочу благодать, але йому не відпускаються дочасні вина і кара за легкі гріхи, доки не збудить жалю.

15. Хрещення водою є 1) конечне всім людям до спасення. В деяких випадках може його заступити 2) Хрещення бажання або 3) Хрещення крові. Теза є предметом віри щодо 1. частини. Друга частина є fidei proxima, а третя частина є загальною думкою теологів.

1. Пояснення. Конечність Хрещення виходить з установи Христа. Конечним є те, що не може не бути. Щось може бути або абсолютно або умовно конечним. Якщо конечність виливає із суті самого ества, то воно є абсолютно конечним. Якщо конечність є узалежнена від зовнішніх причин, тоді є умовна конечність. Очевидно, Хрещення не є абсолютно конечне, бо це не слідує з його суті. Воно є умовно, релятивно конечне. Умовна конечність є подвійна, або вона узалежнена від зовнішньої, діючої причини (*necessitas ex coactione*), яка вимушує конечність, або конеч-

ність з огляду на ціль (*necessitas ex fine*), якщо якась річ є одиноким засобом досягнення якоїсь цілі і без цього середника не можна її досягнути. (S. th. I. q. 82, a. 1. i II. 2. q. 58. A. 3 ad 2.).

Конечність з огляду на ціль може бути—або наказова (*necessitas præcepti*), або вона лежить у суті цілі і середника до неї. Тим то якщо не вживається середника, чи то з вини, чи без вини, мети не можна досягнути. Така конечність зветься засобовою (*necessitas medii*). Конечність наказова (*necessitas præcepti*) відноситься тільки до дорослих і лише незнання або неможливість звільнення від неї. Конечність засобу (*necessitas medii*) може обнимати і немовлят і дорослих. А може вона бути знову подвійною—або конечністю самої речі (*necessitas medii in re*) або конечністю засобу в бажанні (*in voto*). Що є конечне засобовою конечністю (*necessarium necessitate medii*), є також конечне наказовою конечністю (*necessarium necessitate præcepti*). Бо хто зобов'язує до цілі, зобов'язує й до засобів.

Як сказано, конечність Хрещення є умовною, значить, якщо не можливе є одержати Хрещення водою, то його може заступити Хрещення бажання або крові. Отже Хрещення не є так абсолютно (безумовно) конечне, як освячує благодать, без якої *in re* не можна бути спасеним.

Хрещення бажання полягає (подібно як духове Причастя) на збудженні акту совершенної любові. Цей акт вміщає в собі (*implicite*) і бажання прийняти Хрещення. По-латинськи зветься *baptisma flaminis*. Цей акт вливає освячуочу благодать і оправдує людину та відповідно до приготування відпускає кари дочасні. Діяння Хрещення бажання є *ex opere operantis* і тому не витискає характеру і не уповажнює до прийняття інших тайн. Отож коли пізніше можливе, треба прийняти тайну водою. Кастан думав, що батьки можуть своїм бажанням вмінити немовлятам Хрещення бажання (In 3. q. 68. a. 2 c. 11.) і в такий спосіб їх спастися. Однака цю думку богослови загально відкинули. Так само безосновна є думка нім. теол. Генриха Клея (Klee) (†18г0), немов би немовлята в хвилині смерті могли добровільно рішитись за Богом, чи проти і так спастися. Бо така можливість була б і для дітей, що охрещені вмирають і їх судьба була б тоді непевна. Проф. Герман Шель (Schell)уважав, що неохрещених немовлят спасає сама смерть—на зразок мучеництва. Однака в мучеництві смерть мусить бути завдана зовні і задля Христа і тому годі її примінювати до кожного випадку смерті неохрещеного немовляти. Свою думку Шель пізніше відкликав.

Хрещення крові (*baptismus sanguinis*) є тоді, коли неохрещений перетерпить мучеництво за Христову віру. Воно є надзвичайним середником спасення, оправдує немовлят і дорослих. Все ж таки мучеництво не засупає вповні Хрещення води. Воно оправдує, але подібно як Хрещення бажання не витискає характеру. Тому і мученик має прийняти Хрещення води, якщо лише зможе.

Коли йде про спосіб діяння Хрещення крові, то перш усього мучеництво—це терпеливе, без внутрішнього спротиву, прийняття смертельних мук

аюо сажої смерти, спричинених ненавистю до віри Христа і до чеснот. Воно обнімає немовлят, недоумних і дорослих. Смерть не мусить настути. вистачають до мучеництва також самі смертельні муки. Смерть за єресь, не є мучеництвом, теж і смерть за національні справи. Смерть має бути добровільно прийнята без внутрішнього опору. Тим то хто вмер зі збросю в руці, не є мучеником (хрестоносці). Хто вирятувався б від смерти, чи в чудесний спосіб був привернений до життя, має прийняти Хрещення, бо через саме мучеництво не дістас характеру і права приймати інші тайни. Мучеництво відпускає вину і кару за гріхи і дає освячуючу благодать. Сила мучеництва лежить у тім, що мученики уподоблюються терпіннями до Христа: “Як вівцю на убиття будуть його вести і яко ягня перед стригучим його замокне і він не відкриє уст своїх” (Іс. 53, 7). При мучеництві вимагається у дорослих бодай незвершеного жалю за гріхи і бажання охреститися водою. Мучеництво діє quasi ex opere operato, бо не як причина, але як умовина (conditio), незалежно від заслуг мученика уділяє благодать. (S. th. 3. q. 87. a. 1. ad 2. In Sent. IV. d. 4. q. 3. sol. 3). Сказано quasi ex opere operato, бо хоч Божа благодать уділюється задля зовнішнього акту, понесеної мученичої смерти, якою мученик уподоблюється до Христа, то само активне бажання, як грішний акт, не є установлений Христом засіб до удління ласки. Ceteris paribus щодо приготування, то мучеництво уділює більшу ласку ніж Хрещення води, бо в мученикові Св. Дух степенує любов аж до відання життя (Ів. 15, 13) і він реально наслідує смерть Христа, а не тільки символічно, як у Хрещенні водою. (S. th. 3. q. 66. a. 12). “Quoniam in baptismo sanguinis amplior et plenior est imitatio et professio passionis Christi quam in baptismo aquæ... In baptismo aquæ mors significatur, hic autem suscipitur”. (Bonaventura, In IV. d. 4. p. 2. a. 1. q. 2. ad 2). Мученики одержують в небі окремий вінок мучеництва. Коли кажеться, що мучеництво є найсовершеннішим актом любови, то розуміється так, що воно є найкращим зовнішнім виявом любови, а не найгарячішим актом. Бо Преч. Діва і інші святі мали совершеніші акти любови Бога, хоч не були мучениками.

II. Противники є пелагіяни, що перечили первородний гріх і конечність тайни Хрещення. Згідно з їхньою наукою, Хрещення помагає ввійти до небесного царства. До одержання вічного життя нема для немовлят перепони.

Конечність Хрещення перечать протестанти (социніяни, унітаристи, квакри). Баптисти кажуть, що дітей не можна важно охрестити. Модерністи вважають, що Хрещення впровадили щойно пізніше самі християни.

III. Рішення Церкви. Конечність Хрещення для дітей опредлив другий міловитанський Собор (416 р.): Item placuit, ut quicumque parvulos recessentes ab uteris matrum baptizandos negat... a.s. (Denz. 102). Цю дефініцію повторив Тридентський Собор. (Denz. 791). Кромі цього Тридентський

Собор рішив: ‘Si quis dixerit baptismum liberum esse, hoc est non necessarium ad salutem, a. s. (Denz. 861).

Папа Пій X. (1903-1914) осудив науку модерністів: “Communitas christiana necessitatem baptismi induxit, adoptans illum tanquam ritum necessarium eique professionis christianæ obligationes annexens. (Denz. 2042).

Щодо Хрещення бажання, то папа Пій V (1566-1572) осудив думку Бая: Caritas perfecta et sincera, quæ est de corde puro et conscientia bona et fide non ficta (І Тим. 1, 5), tam in catechumenis quam in pænitentibus potest esse sine remissione peccatorum”. (Denz. 1031). “Catechumenus iuste, recte et sancte vivit, et mandata Dei observat, ac legem implet per caritatem, ante obtentam remissionem peccatorum, quæ in baptismi lavarco demum percipitur”. (Denz. 1033).

IV Доказ. 1. Св. Письмо. (1. частина тези). Це є конечне засобовою конечністю до спасення, без чого не можна ввійти до Божого Царства. А що без Хрещення не можна ввійти до Божого Царства, отже Хрещення є потрібне засобовою конечністю—necessitate medii. Перша передпосилка ясна. Другу доказуємо: “Хто не родиться з води і Духа, не може увійти в Царство Боже. (Ів. 3, 5). “Хто увірить і охреститься, спасений буде, а хто не увірить, буде осуджений”. (Мк. 16, 16). Причина спасення обнимає всіх людей без виїмку, отже і немовлят, бо обидва твердження Христа є загальні. Це випливає також з самого пояснення Христа: “Що зродилося з тіла, є тілом, а що зродилося з Духа, є духом” (Ів. 3, 6). Знайти, що всі потомки Адама успадковують смерть тіла і душі—вони є тілом. Навпаки, зроджені з води і Духа, входять до небесного царства і живуть вічно. Хрещення є конечне наказовою конечністю (necessitate præcepti), бо Христос дав наказ: “Ідіть отже, навчайте всі народи, хрестячи їх... (Мт. 28, 19). “Ідіть в усього світ і проповідайте евангеліє всьому сотворенню. Хто увірить і охреститься... (Мк. 16, 15). Дальше, Хрещення є потрібне засобовою конечністю (necessitate medii), бо воно є так потрібне до надприродного життя, як природне рождення до природного життя: *εὰν τε τις γέννηθε...* паралеля є наглядна.

Що конечність охрещення відноситься і до дітей, слідує також з поданих в св. Письмі фактів про Хрещення цілих родин, отже й дітей. (Дії: 16, 15. 33. 18, 8. 1. Кор. 1, 16). “(Бог) хоче, щоб усі люди спаслися” (І Тим. 2, 4), тим самим і немовлята, “бо таких є царство небесне” (Мт. 19, 14).

(II). Конечність Хрещення може бути *in re*—дійсним Хрещенням і Хрещенням бажання (*in voto*). Коли нема можливості прийняти Хрещення водою, його може заступити бажання. Це слідує з акту любови, про що каже св. Письмо: “Хто має мої заповіді і заховує їх, той мене любить, а хто мене любить, буде люблений моїм Вітцем; і я полюблю його і об'явлю йому себе самого” (Ів. 14, 21). Хто бажає охреститися, заховує заповіді й виявляє любов до Христа, спасається. Чинно не може прийняти, отже тоді вистачає саме бажання. Бажанням спаслися Закхея (Лук. 19, 9—

сьогодні спасення зійшло на цей дім) і розбійник на хресті (Згадай на мене, Господи, . . . сьогодні будеш зі мною в раю. Лук. 23, 42. 43). Також й про Марію сказав Христос: “Відлускається їй много гріхів, бо много полюбила”. (Лук. 7, 47, пор. 10. 27, 28). Словом, “кожний, хто любить, від Бога родився” (І Ів. 4, 7). Отже любов, в якій мусить міститися і постанова словнити заповіді Христа, для неохрещеного ж в першу чергу, охреститися, приготовлює людину до прийняття освячуючої благодаті і родить її від Бога. Акт любові з бажанням Хрещення освятив Корнелія, італійського сотника, “що все молився Богові”. Св. Дух зійшов на нього і на інших поган, що слухали проповіді Петра. Після цього вони прийняли Хрещення: “Чи може хто боронити води, щоб охрестилися ті, що прийняли Духа св., як ми?” (Дії. 10, 2. 44-48).

(III). Другим чинником, що може заступити дійсне Хрещення, є мучеництво, бо воно також уділює надприродне життя: “Кожного отже, хто визнасть мене перед людьми, визнаю його і я перед моїм Вітцем, що на небесах” (Мт. 10, 32). А що смерть за Христа є найсовершеннішим Його визнанням, отже Христос визнає його перед Вітцем небесним, ц.е. уділити йому вічне життя. Цю думку доповнює Христос ще виразніше в словах: “Хто погубить свою душу задля мене, знайде її” і “хто ненавидить свою душу в цім світі, заховає її на життя вічне”. (Ів. 12, 25.; Мт. 16, 25; Лк. 9, 24. 17, 33). Положити свою душу, утратити її, значить, умерти, а смерть це є найвищий вияв любові до Христа, бо “більшої від цеї любові ніхто не має, щоби хто свою душу положив за своїх другів”. (Ів. 15, 13). —Навіть свою смерть називає Христос Хрещенням, вказуючи тим самим на зв’язок, який заходить між Хрещенням і мучеництвом: “Хрещенням же маю хреститися, і як мені тяжко...” (Лук. 12, 50) і “Чи можете пити чащу, которую я п’ю і хрещенням, которым я хрещуся, хреститися?” (Мк. 10, 38). І так людина, зокрема грішник, віддаючи своє життя за Христа, оправдується перед Богом від вини і кари. Вискази Христа відносяться виправді в першу чергу до дорослих, але водночас і до немовлят, бо вони є загально висловлені, без жодних застережень.

2. Передання. (1) Виложену науку в св. Письмі находимо потверджену і розвинену в Переданні. Гермас (140 р.) приймав таку конечність хрещення, що навіть праведники, які вмерли без Хрещення, одержували Хрещення від апостолів в аді, щоб увійти до неба. (Hermas—Simil. IX, 16. Funk I, 608). Тертуліян відкидає як ложну науку навчання, немовби в Новім Завіті, так як у Старім, можна було спастись без Хрещення: “Præscribitur nemini sine baptismo competere salutem, ex illa maxime pronuntiatione Domini, qui ait: Nisi natus quis ex aqua fuerit, non habet vitam (Tertul., De bapt. 12. MSL 1, 1231/2). Св. Амвросій пояснює текст Ів. 3, 5: “Utique nullum excipit, non infantem, non aliqua præventum necessitate”. Христос не робить виїмку ні щодо немовлят, ні до перешкоджених прийняти Хрещення. De Abrah. II, 11. MSL. 14, 521. Св. Августин

тин: “Quisquis dixerit, quod in Christo vivificabuntur etiam parvuli, qui sine sacramento eius participatione de vita exeunt, hic profecto et *contra apostolicam praedicationem venit et totam condemnat ecclesiam*, ubi propterea cum baptizandis parvulis festinatur et curritur, quia sine dubio creditur, aliter eos in Christo vivificari omnino non posse”. (Ep. 166 ad Hier. n. 21. MSL 33, 430). “Noli credere nec dicere nec docere „infantes, antequam baptizentur, morte præventos pervenire posse ad originalium indulgentiam peccatorum”, si vis esse catholicus”. (De anima et eius orig. III. 9, MSL 44, 516): Про хрещення дітей згадує Іреней: *Omnis enim venit per semetipsum salvare omnes inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes et parvulos.* (Adv. haer. II. 22, 4. MSG 7, 784), так само Ориген: *Cum baptismus ecclesiæ pro remissione peccatorum detur, secundum ecclesiæ observantiam etiam parvulis baptismum dari; cum utique si nihil esset in parvulis, quod ad remissionem deberet et indulgentiam pertinere, gratia baptismi superflua videretur.* (Origenes—In Leviticum homilia 8, 3 MSG 12, 496). Св. Василій каже: “Якщо не перейшов через воду, то не будеш увільнений від прикрої тиранії диявола”. (Гом. про хрещ. 2 MSG 31, 428). Вправді були деякі учителі Церкви, що підносили сумніви щодо Хрещення дітей, т. зв. педобаптизму. Сам Тертуліян думав, що діти стають тоді християнами, коли прийдуть до пізнання Христа. “Fiant christiani, cum Christum nosse potuerint. Quid festinat innocens ætas ad remissionem peccatorum?” (De bapt. 18, MSL 1, 1330). Все ж таки виходить з слів Тертуліяна, що був звичай в Церкві хрестити дітей. Григорій Назіянзенський радить хрестити аж в третім році життя, щоб дитина була свідома тайни. “Чи маєш їх (дітей) хрестити? Очевидно, якщо заходить небезпека. Бо краще є освятити їх несвідомих, ніж мали б відійти без печати і без звершення. А рацією того є обрізання, яке звичайно відбувалося восьмого дня, яке було до певної міри прообразом Хрещення... Щодо інших, так думаю, щоб заждавши до третього року, або часом коротший або довший протяг часу, бо тоді можуть почути щось містичного і відповісти, і хоч менше повно і докладно розуміють, то все таки пізнають і довідуються; тоді щойно будуть освячувати душі і тіла великою тайною звершення”. (Бес. 40, 17, 28, MSL 36, 400). В III. і IV. сторічах став поширюватися недобрий звичай відкладати Хрещення на старші літа або й до смерті, щоб доступити відпущення особистих гріхів і дочасних кар за них. Проти такого надужиття почали св. Амвросій, Каппадокійці і св. Хризостом протиакцію в другій половині IV. ст. Григорій Нисс. (MSG 46, 416-432) написав цілий твір проти тих, що відкладають Хрещення. Остаточно спір з пелагіянами рішив питання про конечність Хрещення дітей.

Авторитетною науковою Церкви треба вважати слова папи Іннокентія I., що писав до II. мілевитанського Собору (416): “*Illud vero quod eos (pelagianos) vestra fraternitas asserit prædicare, parvulos æternæ vitæ præmiis etiam sine baptismatis gratia posse donari, perfatum est (є нерозумне)*” (Ep. 30, 5. MSL 20, 592). Також папа Гелазій I. (492-496) уважає

думку Пелагія про злишність Хрещення для дітей: “*Satis impia, satis profana proposito*” (Ep. 7. MSL 59, 37). В первісній Церкві був звичай хрестити в суботи перед Воскресенням і Зісланням Св. Духа. Однаке папа Лев Вел. (440-461) заявляє, що в інших днях не забороняється хрестити: “*Non interdicta licentia, qua in baptismo tribuendo, quolibet tempore periclitantibus subvenitur... ut in mortis periculo, in obsidionis discrimine, in persecutionis angustiis, in timore naufragii, nullo tempore hoc veræ salutis singulare præsidium cuiquam denegemus*” (Ep. 16, 5. MSL 54, 700/1). Впрочім і св. Амбросій: “*Primum cuim omnes docebant et omnes baptisabant, quibusunque diebus vult temporibus fuisse occasio*” (In Eph. 4.11.12. MSL 17, 410), і св. Августин були тієї самої думки. Гіппонський єпископ каже: “*Per totum annum, sicut unicuique vel necessitas fuerit vel voluntas, non prohibeatur a baptismo... Hoc (sacramentum) omni die licet accipere.*” (Sermo 210, 1, 2. MSL 38, 1048).

Папа Євген IV. напоминає, не відкладати Хрещення поза 80 днів, але уділити скоро можна. (Denz. 712). Тридентський Собор здефініював: *Si quis dixerit neminem esse baptizandum nisi ea ætate, qua Christus baptizatus est, vel in ipso mortis articulo, A. S.* (Denz. 868. пор. 869).

(II). Щодо Хрещення бажання, то вже св. Кипріян так аргументував: Вправді Хрещення еретиків є неважне, але якщо хрещенець є доброї віри і волі, то Бог доповнює недостачі їхнього Хрещення. (Ep. 73, 23. MSL 3, 1170/1). Безіменний автор твору “*De rebaptismate*”, мабуть еп. Юрсин, що писав проти практики Кипріянового перехрещування, каже: “*Et aqua et... proprio sanguine... et Spiritu Sancto possunt homines baptizari... Atque hoc non erit dubium, in Spiritu S. homines posse sine aqua baptizari, sicut animadvertis baptizatos hos (Корнелій і його дім) priusquam baptizarentur*”. (De rebapt. c. 2. 3. 5. MSL 3, 1235/8).

Коли вірні жалувалися, що катихумена, цісаря Валентина II. вбито (392 р.) перед Хрещенням, потішав їх св. Амбросій так: “*Audio vos dolere, quod non acceperit sacramenta baptismatis. Dicite mihi, quid aliud in nobis est, nisi voluntas, nisi petitio? Atque etiam dudum hoc voti habuit, ut et antequam in Italiam venisset initiaretur, et proxime baptizari se a me velle significavit, et ideo præ cæteris causis me accersendum putavit. Non habet ergo gratiam, quam desideravit, non habet, quam poposcit? Certe, quia poposcit, accepit*”. (De obitu Valentini 51-52. MSL 16, 1435).

Св. Августин говорить про Хрещення бажання при різних нагодах: “*Nec ego dubito, Catechumenum catholicum divina caritate flagrantem hæretico baptizato antiponere... Melior (est) enim centurio Cornelius nondum baptizatus Simone (Mago) baptizato; iste enim et ante baptismum S. Spiritu impletus est, ille et post baptismum immundo spiritu impletus est.*” (De bapt. contra Don. IV, 21, MSL 43, 172).

Вправді в *Tract 13, in Jo. n. 7.* (MSL 35, 1496) видається, що св. Августин менше цінив Хрещення бажання, мовляв, катихумени доки не охрестяться носять у собі тягар гріху. Все ж св. Августин мав на увазі

катихумена, який не має правдивої віри про Хрещення і загалом, про обов'язок Хрещення, що тяжить на кожній людині, доки не охреститься. Може причиною того погляду було відкладання вірним Хрещення на пізніші літа, що противиться справжньому бажанню Хрещення. “Quantumcunque enim catechumenus proficiat, adhuc sarcinam iniquitatis suæ portat; non illi dimittitur, nisi cum venerit ad baptismum”. Та все ж таки на іншім місці дає пояснення своєї думки, а саме, що не лише мучеництво але й віра і навернення серця можуть заступити Хрещення: “Invenio non tantum passionem pro nomine Christi id, quod ex baptismo deerat, posse supplere, sed etiam fidem conversionemque cordis, si forte ad celebrandum mysterium in angustiis temporum succurri non potest... Sed tunc impletur invisibiliter, cum ministerium baptismi, non contemptus religionis, sed articulus necessitatis excludit”. (De bapt. c. Don. IV, 22. MSL 43, 173). Дальше так закінчує (De baptismo IV, 24. 32. MSL 43, 176): “Aliud esse sacramentum baptismi, aliud conversionem cordis, sed salutem hominis ex utroque compleri; nec si unum horum defuerit, ideo putare debemus consequens esse, ut et alterum desit... complente Deo..., quod non ex voluntate defuisset”.

Св. Вернард радо прилучується до погляду св. Амбросія і св. Августини: *Ab his duabus columnis difficile avellor; cum his inquam, me aut errare aut sapere fateor, credens et ipse sola fide hominem posse salvari cum desiderio percipiendi sacramentum, si tamen pio implendi desiderio mors anticipans seu alia quæcumque vis invincibilis obviaverit*. (Ep. 77, 8 MSI. 182, 1036).

Нехай виводи св. Томи закінчать наведені свідоцтва: *Potest sacramentum baptismi alicui deesse re, sed non voto; sicut cum aliquis baptizari desiderat, sed aliquo casu prævenitur morte, antequam baptismum suscipiat; et talis sine baptismo actuali salutem consequi potest, propter desiderium baptismi, quod procedit ex fide per dilectionem operante, per quam Deus interius hominem sanctificat, cuius potentia sacramentis visilibus non alligatur*. (S. th. 3. q. 68. a. 2).

(III) Про Хрещення крові читаємо в *Martyrium Perpetuæ et Felicitatis* (c. 6. MSL 3, 52), що воно є secundum baptismus (“*lotura baptismus secundo*”). Тертуліян називає його *lavacrum sanguinis*. “*Est quidem nobis etiam secundum lavacrum, unum et ipsum, sanguinis scil... Hic est baptismus, qui lavacrum et non acceptum repræsentat et perditum reddit*”. (De bapt. c. 16. MSL 1, 1326). Св. Кипріян називає Хрещення крові найбільшим і найславнішим Хрещенням: “*Sciant... Catechumenos... non privari baptismi sacramento, utpote qui baptisentur glorioissimo et maximo sanguinis baptismus*”. (Ep. 73, 22. MSL 3, 1170). Так само св. Августин: “*Quicumque etiam non percepto regenerationis lavacro pro Christi confessione moriuntur, tantum eis valet ad dimittenda peccata, quantum si abluerentur sacro fonte baptismatis*”. (De civ. Dei. XIII, 7. MSL 91, 381).

“*Baptismi sane vicem aliquando implere passionem, de latrone illo, cui*

non baptizato dictum est, Hodie tecum eris in paradiſo (Luc 23, 43) non leve documentum idem beatus Cyprianus assumit: quod etiam atque etiam considerans, iuuenio non tantum passionem pro nomine Christi id. quod ex baptismō deerat posse supplere, sed etiam fidem conversionemque cordis, si forte ad celebrandū mysterium baptismi in angustiis temporum succurri non potest". (De bapt. c. Don. IV. 22, 29. MSL 175). До Божого царства належать тільки охрещені, хіба "nisi forte quos angustia passionis invenit et nolentes negare Christum, antequam baptizarentur occisi sunt, quibus ipsa passio pro baptismō deputata est..." (Ep. 265, 4. MSL 33, 1087). Він уважає обидливим молитися за мученика. "Iniuria est enim pro martyre orare, cuius nos debemus orationibus commendari". (Serm. 159, 1 MSL 38, 868. Пор. In Jo. tract 84, MSL 35, 1847).—Подібно говорив папа Іннокент III. (Cap. "Cum Martæ" de celebratione missæ): Iniuriā facit martyri, qui orat pro martyre. (In III decr. tit. 41, c. 6. §2). Таке саме переконання було і в Східній Церкві. Св. Кирило Ерус. твердить: "Якщо хто не прийме Хрещення, то не спасеться за виїмком мучеників, які дістаються до небесного царства також без води". (Катих. 3, 10. MSG 33, 440. Св. Хризостом: "Як охрещені обмиваються в воді, так та-кож і ті, що поносять мученичу смерть, у своїй власній крові". (Гом. про Мучен. Лукін. 2. MSG 50, 522). Григор. Наз.: "Есть Хрещення в мучеництві й крові, що ним сам Христос був також хрещений". (Проп. 39, 17. MSG 36, 356). Накінець ціла Церква почитала мучеників за Христову віру, що не були хрещені водою, за святих. На пр. почитання вифлеємських дітей убитих Іродом. (Іриней, Adv. haer. III. 16. 4. MSG 7, 924. Кипріян, Еп. 56, 6. MSL 4, 364. Лев Вел. Sermo 31, 3. MSL 54, 237)

(Продовження слідує)



Чим є дух тої маленької істоти, що нею є людина, згублена в океані матеріального світу, той дух, що відважився вимагати від своїх змислів нескінченої маленькості, відкриття обличча й історії безмежного космосу та й доконав одне й друге? Лиш одна відповідь поражаючої очевидності є можлива: дух людини належить до категорії буття істотно відрізного від матерії та вищого від неї, навіть коли та матерія посідає безграниці виміри".

Папа Пій XII до 650 Астрономів в Римі 7. IX. 1952 пригадуючи їм чудовий підбій космічних просторів, доконаний в останніх роках та підкреслюючи найбільш дивний аспект того винаходу: спосібність людського духа проникати таїнства нескінченого всесвіту.

ПОДРУЖНЕ ПРАВО СХІДНОЇ ЦЕРКВИ

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

(Продовження)

7.

Подружні перепони.

9. *Перепона публічної приличності.* Паралельно до перепони посвячення й наче для її доповнення розвинуло канонічне право ще перепону *публічної приличності* (*publica honestas, quasi affinitas*). Під цією перепоною розуміє нове подружнє законодавство створену зв'язь (нібисвоячення) між мужем а кровноспорідненими в першому й другому ступні прямої лінії твої жінки, з якою він проживав у неважному подружжі або відомому чи публічному наложництві і навпаки.

Порівнюючи цю перепону з двома попередніми, бачиться наглядно, як старанно церква захоронює чистоту родинного життя а з ним і святість тайни Подружжя через заборону заключування подружжя з близькими особами під загрозою їх неважності. Бо по унормованні перепон кровного споріднення і посвячення,—а остання за новим правом повстає лише з важного подружжя,—залишилось ще до унормовання питання інших доволі численних небажаних, нечесних і грішних нібиподружніх зв'язків, які можуть становити так для моральности, як і для здорового розвою родинного життя поважну небезпеку, наколи б особи, що жили в тих зв'язках, могли опісля безконтрольно заключувати важні подружжя з близькими кровноспорідненими своїх дотеперішніх нібиподругів. Цими зв'язками являються всі роди неважного подружжя та відоме й публічне наложництво. Вони то й становлять джерело перепони публічної приличності.

Як сказано, першим джерелом перепони публічної приличності є *неважне подружжя*, без огляду на це чи воно довершене, чи ні. Це один з тих рідких виїмків, де законодавець для добра заінтересованих або третіх осіб з неважних договорів вив'язує певні правні наслідки. Неважним у канонічному зміслі є таке подружжя, якому на перешкоді стоїть або розриваюча канонічна перепона, або брак згоди, або подружжя заключено в невластивій формі. Канон 69, який нормує цю перепону, не розрізняє блище родів неважного подружжя, тим самим перепона повстає безвиїмково з *кожного* неважного подружжя, отже з позірного подружжя (*m. putativum*), з намаганого подружжя (*m. attentatum*), з цивільного подружжя (*m. m. civilc*)

та вкінці з кожного подружжя, неважного по причині браку згоди. Однак у осіб, які є обов'язані до заховання католицької форми вінчання, заходить з некатолицького заключення подружжя перепона тільки тоді, коли такі подруги спільно замешкували. (PIC з 12 березня 1929).

Погляд деяких каноністів, за яким неважне подружжя по причині браку згоди, як довго недовершене, не обосновує перепони публічної приличності, (див. Wernz-Vidal, *Ius matrim.* ч. 376, стр. 453 і сл.) не дається погодити зі змістом нашого канона. Таке твердження мало своє оправдання в старому праві, де перепона публічної приличності повставала з *важного недовершеного подружжя*, але не тепер, коли джерелом перепони є *кожне неважне подружжя без огляду на це, чи воно довершене, чи ні.*

Також рішення п. Льва XIII з дня 17 березня 1879, що з цивільного подружжя не повстає ця перепона на місцях обнятих рішеннями Тридентського Собору, не знаходить у новому праві ніякого обґрунтування.

Коли цивільне подружжя заключують особи, які не є обов'язані до заховання католицької форми (див. кан. 90, §2), то з їх подружжя, що їх церква уважає за важне, не повстає перепона публічної приличності, за те повстає перепона посвоячення.

Другим джерелом, з якого повстає перепона публічної приличності, є *відоме або публічне наложництво*. Наложництво (конкубінат) у канонічному змислі це тривале співжиття мужа й жінки в позаподружньому половому зв'язку. До поняття наложництва не вимагається фактичного тривалого полового співжиття, вистарчає, якщо обидві сторони виразно чи мовчки на таке погодяться (S.R.R., vol. 22, dec. 56, n. 2-5). Згода обидвох сторін на наложницьке співжиття може бути кожної хвилини зірвана. Доривочні половини зв'язки, хоч би й часті з тою самою особою без волі себе дальнє в'язати, не підходять під поняття наложництва. окремою відміною являється чужолюбне наложництво, якщо хоч одна сторона є зв'язана важним подружнім союзом.

За кан. 69 перепона публічної приличності повстає лише тоді, коли воно є відоме або публічне. *Відоме* (ноторійне) наложництво може бути двояке: а) судово відоме, коли знання про таке спирається на правосильному судовому вирокові, або коли співвинні зложили перед судом про це власне зізнання; б) *фактично* відоме, коли про нього знають кілька осіб (в місті 5-8, на селі 3-5) і яке в даних обставинах не дається ніяк укрити. (пор. СІС кан. 2197, ч. 2). Публічне наложництво є тоді, коли про нього вже знає широкий загал спільноти (*publicum*), або коли з даних обставин можна второписно предвидіти, що загал про нього довідається.

З *тайного* наложництва не повстає перепона публічної приличності. Отже коли про наложництво знають тільки самі наложники або з ними ще дві-три довірені особи, так що можна з моральною певністю предвидіти, що дальнє розголослення виключене, перепона не повстає.

Із-за браку прецизности в правнім визначенні поняття наложництва й публічності перепона може бути часто сумнівною. Так напр. з тайного на-

ложництва, яке перед людьми уходить як важне подружжя, не повстає ані перепона публічної приличності ані перепона посвоячення. Перепона зайдла б тоді, коли публічне наложництво перейшло в тайне. В сумніві треба триматись припису кан. 21, §1.

За попереднім правом, яке досі обов'язувало нашу церкву, перепона публічної приличності повставала з трьох джерел: а) з важких заручин; б) з важного й недовершеного подружжя; з неважкого й недовершеного подружжя, хіба що подружжя було неважне внаслідок браку згоди. Ці джерела перепони за старим правом становили паралелю й доповнення до перепони посвоячення, яке за цим же самим правом повставало з полової сполуки. Нове подружнє право, змінивши джерела перепони посвоячення, мусіло рівночасно паралельно змінити й джерела перепони публічної приличності.

Східня Церква перебрала перепону публічної приличності з римського права. За цим правом син не міг женитися з нареченою свого батька ані батько з нареченою свого сина; наречений не міг женитися з матірю своєї нареченої; муж не міг женитися з дочкою своєї розведеної жінки з нового подружжя; вітчим не міг женитися з вдовою по своєму пасербі, а мачуха не могла входити в подружжя з вдівцем по своїй пасербниці.

В Західній Церкві перепона виступає щойно в XI ст. під впливом Східньої Церкви й римського права. Джерелом перепони були спочатку тільки заручини. Коли пізніше впроваджено розрізнення між *sponsalia de futuro* та *sponsalia de praesenti* постановлено, що перепона випливає також і з недовершеного подружжя. Папа Іннокентій III, обмежуючи на Лятеранську му IV Соборі перепону посвоячення до четвертого ступня кан. числ., обмежив тим самим і перепону публічної приличності. Папа Боніфатій VIII приписав, що перепона повстає також з неважких заручин, хіба що їх неважність спиралася б на браку згоди. Тридентський Собор зніс цю норму й установив, що перепона повстає тільки з важких заручин й сягає до першого ступня прямої й бічної лінії кан. числ. (Трид. Соб. сесія 24, de ref. matr. c. 3). Внаслідок сумнівів що до інших джерел перепони Папа Пій V пізніше постановив, що перепона публічної приличності повстає й дальше також із недовершеного подружжя й розриває подружжя до четвертого ступня прямої й бічної лінії кан. числ. включно (Конституція "Ad Romanum" з дня 1 липня 1568).

Ці постанови обов'язували нашу Церкву до останніх часів. Нове подружнє право знесло цілковито заручини, як джерело перепони, впроваджуючи на їх місце наложництво. На прочі зміни в понятті й змісті перепони публічної приличності, як наслідок зміни в понятті й змісті перепони посвоячення, вказано вище.

Межі перепони. В обидвох випадках (дебто в випадку неважності подружжя й наложництва) повстає перепона між мужем а кровноспорідненими в першому й другому ступні прямої лінії жінки й навпаки. Отже муж не може заключити важного подружжя з матірю, бабкою, дочкою й внучкою тої жінки, з якою він проживав у неважному подружжі або в відомому чи

публічному наложництві. І навпаки, жінка не може важно подружити батька, діда, сина чи внука такого мужа. Між самими сповидними подругами чи наложниками подружжя не є заборонене, навпаки в більшості випадків навіть побажане для правного упорядкування недозволеного й нечесного зв'язку.

Теперішні межі перепони в порівнянні з попередніми звужено, бо перепону обмежено тільки до другого ступня і то лише прямої лінії (бічна лінія взагалі відпала) і з другого боку ці межі розширені також і на цивільні подружжя та на подружжя неважні задля браку згоди. Питання законного й незаконного рождення, з якого випливає кровне споріднення, а яке належить до змісту також і цієї перепони, подібно як у двох попередніх перепонах, не має ніякого значення.

Перепона публічної приличності помножується, оскільки помножуються її джерела. Нпр. А живе в публічному наложництві з Б, після А жениться з В, дочкою Б з іншого подружжя, без церковної диспензи. По розв'язанні подружжя А-В, А хоче женитися з Г, внучкою Б. Цьому новому подружжі А-Г стоять на перешкоді подвійна перепона публічної приличності: з наложництва А-Б і з неважного подружжя А-В.

На установлення перепони публічної приличності, подібно як при перепоні посвоячення, зложились моральні рації. Через публічний акт заключення подружжя (чи то перед священиком, чи то перед цивільним урядником) обидва партнери стали в понятті загалу (*vulgus*) правдивими подругами та кожний з них увійшов у близьке співвідношення до кровноспоріднених другого. Коли один з таких подругів міг би по розв'язанні такого подружнього зв'язку свободно й без ніякого обмеження заключити нове важне подружжя з близьким потомком або предком своєго дотеперішнього партнера, то це дало б причину до поважного згіршення. Для усунення цього згіршення треба було конечним впровадити утруднення в заключуванні таких подруж і ним являється власне установлена перепона.

Подібно мається справа і в випадку відомого чи публічного наложництва: неморально є заключувати подружжя з предками чи потомками тої особи, з якою жилось у недозволеному половому зв'язку. В попередньому праві послужила ця ідея для впровадження перепони посвоячення. Нове подружнє право, відкинувши цілковито попереднє заłożення,—мовляв половина сполука має якенебудь значення для перепони посвоячення чи публічної приличності, коли йдеться про випадок неважного подружжя,—задержало одиноко принцип вальору полової сполуки тільки в випадку наложництва, з якого також виводить перепону публічної приличності. Однак і тут не кожня наложницька половина сполука обосновує зараз перепону; нове подружнє право робить тут розрізнення між тайним і відомим чи публічним наложництвом і перепону впроваджує тільки з останнього. Це обмеження сталося у новому праві не тому, немов би законодавець легковажив собі вище подану моральну ідею, але тому, що в випадках тайного наложництва всякі докази не тільки трудні й неприємні, але дуже часто й

безуспішні (пор. Логос Т. III, Кн. 1, стр. 22). Перепона публічної приличності в цій другій відміні являється наче надолугою за знесену новим правом перепону посвячення з недозволеної полової сполуки.

Що до правного характеру перепони публічної приличності, то вона в обидвох своїх відмінах є *канонічної установи*, тому в'яже тільки охрещених. Неохрещені не затягають перепони, коли заключують подружжя поміж собою і законам Церкви підлягають щойно від хвилини охрещення. Тим самим перепона повстас тільки з тих недозволених зв'язків, які заключено після охрещення.

Публічна приличність не має в праві такого великого значення, як ніпр. посвячення. Тому Церква ігнорує публічну приличність затягнену в невірстві, а в охрещених, поза одним подружнім правом, не потягає ніяких інших правних наслідків. Також полова сполука між особами, що затягнули цю перепону, не є кровозмішанням, а звичайним гріхом перелюбства.

Перепона є *trivala*, значить уступає тільки через церковну диспензу. Через саме розв'язання неважного подружжя або наложництва перепона остас й дальше дійсною. При конвалідації неважного подружжя перепона публічної приличності переходить у перепону посвячення. (Trieb priймає обі перепони, II, стр. 422).

Розрішення від перепони публічної приличності, подібно як і від інших перепон канонічної установи, є завсіди можливе. За кан. 31, §1, ч. 3 ця перепона в другому ступні є нижчого ступня. Кан. 32, §1, ч. 3 дає місцевим єпархам загальну владу уділяти розрішень від цього ступня. Від першого ступня розрішає Апостольська Столиця, розуміється тільки тоді, коли не має ніякого сумніву, що наречена є природною дочкою нареченого (пор. кан. 66, §3). Апостольські легати дістають повновласті до уділювання розрішень у першому ступні. В надзвичайних випадках, предвиджених кан. 33-35 місцеві єпархи, парохи й душпастири мають загальну владу розрішати і від цієї перепони. Розрішення від перепони нерівного богоочертання містить рівночасно й розрішення від цієї перепони, коли така збігається (т. зв. *dispensatio implicita*).

10. Перепона духовного споріднення. З паралелі, яка заходить між природним (тілесним) і надприродним (духовним) родженням, канонічне право витягає важний висновок: коли через тілесне родження повстас між поодинокими родовими особами тісна зв'язь кровного споріднення, то аналогічна тісна зв'язь мусить заходити також і між тими особами, які безпосередньо співділають при духовнім родженні, цебто при довершенні тайни Хрестення й Миропомазання. Ця зв'язь є *духовне споріднення* (*cognatio spiritualis*). На основі цього висновку Церква, установлюючи подружню перепону за кровне споріднення, мусіла установити таку і за духовне споріднення.

За теперішнім подружнім правом Східної Церкви перепона духовного споріднення повстас тільки з Хрестення й заходить між хресними батьками (кумами) з одного боку а похресником чи похресницею і їх батьками з

другого боку. Цим визначено рівночасно докладно й межі перепони.

З тексту кан. 70, який нормувє перепону духовного споріднення, виходить наглядно, що канонічне право робить розрізнення між духовним спорідненням як таким і *перепоною* духовного споріднення. Визначити, як далеко сягає й хто затягає духовне споріднення є річчю надзвичайно трудною й тому новітнє канонічне право цією справою займається лише остатільки, оськільки це потрібно до визначення перепони, яка має значення тільки в подружньому праві. Тому в нашому каноні не згадується нічого про уділяючого тайни Хрестення, який затягає хіба найтісніше духовне споріднення (звідсілля зовуть священика “*отцем духовним*”), однак він не затягає перепони.

Перший закон, який строго заборонив заключування подруж між хресними батьками й похресниками та тим самим впровадив розриваючу подружню перепону духовного споріднення, видав ціsar Юстиніян I. в 530 р. (L. 26, Cod. 5, 4). Трульський Синод 691 канонізував цей закон та розширив перепону між хресними батьками і рідними батьками похресника. (кан. 53). Ці дві закони старинної Церкви стали основними при унормуванні перепони в останній кодифікації подружнього права Східної Церкви. Межі сьогоднішньої перепони є ті самі, що й тоді.

В дальших століттях поставлено цю перепону правно на рівні з перепоною кровного споріднення й розтягнено до сьомого ступня включно. На заході розтягнено перепону також і на кумів, що співдіали при Миропомазанні, коли цю тайну почали уділяти віддельно від Хрестення. Згодом розтягнено перепону також і на подруга того, що був хресним батьком чи матірю (т. зв. *affinitas spiritualis*), на природних дітей хресних батьків (т. зв. *fraternitas spiritualis*) і т.д. В той спосіб канонічна спекуляція середньовічної доби розвинула 21 відмін нашої перепони.

Непевність та неприродні розміри перепони спонукали папів до ясного унормовання а передусім до обмеження перепони. І так Папа Боніфатій VIII усталив перепону між уділяючим Хрестення чи Миропомазання і похресником чи миропомазанником і з одного боку та між похресником чи миропомазанником і хресними батьками з другого боку. За рішенням Тридентського Собору, яке приняв Львівський Синод 1891 для нашої Церкви, перепона розтягалася: а) між тим, хто уділяв Тайни Хрестення чи Миропомазання і похресником чи миропомазанником й його батьками; б) між хресними батьками і похресником (миропомазанником) та його батьками. (Трид. Соб. сесія 24, de ref. matrim. c. 2).

СІС Західної Церкви обмежив цю перепону тільки між уділяючим Хрестення, похресником і його хресними батьками (кан. 768). Замітним є, що на останньому Ватиканському Соборі були поважні внесення за знесенням перепони.

Евхологіон Петра Могили з 1646 приписував перепону до третього ступеня. Ця норма обов'язує загально й тепер нез'єдинених. Синодальний указ з 16 квітня 1874 розтягає перепону в Росії тільки між хресними батьками й батьками похресника.

В збірниках Східного права не згадується про перепону духовного споріднення між уділяючим а приймаючим Хрестення. Це мало свій вплив на кодифікацію й унормовання перепони в теперішнім її виді.

Джерелом перепони духовного споріднення є тільки важне Хрещення. Важним знову є тільки те Хрещення, яке довершило через обмиття хрещеного водою з рівночасним проголошенням приписаної форми. За старим звичаєм Східної Церкви Хрещення повинно відбуватись через потрійне занурення хрещеного в воді. Таке приписує й авторизований Апостольською Столицею требник, виданий останньо в Римі, допускаючи рівночасно, там де є такий звичай, й само обмиття хрещеного водою (див. Малий Требник, Рим 1946, стр. 53 і сл.). Само діткнення водою до тіла хрещеного, за яким вода не спливає, є невистарчаюче й таке Хрещення буде неважне або принаймні сумнівне.

Важним у доктричному й канонічному значенні є не тільки врочисте Хрещення, то є те, яке довершується з усіма приписаними требником обрядами, (в Східній Церкві долучається з засади зараз і Миропомазання), але й приватне або коротке Хрещення ("крещені в кратці"), що його дозволено уживати тільки в небезпеці смерти. Тому, якщо при такім Хрещенні співділали хресні батьки, то вони затягають у відношенні до похрестника й його батьків перепону духовного споріднення. (S.C.C. з 5 березня 1678; пор. також Laurin, Die geistliche Verwandschaft und die Privattaufe, Mainz 1886). Зате не затягають перепони ті особи, які співділали тільки при доповненні обрядів по такім приватнім (короткім) Хрещенні, хіба що йдеться про тих самих осіб, що були перше. Те саме відноситься й до сумнівного Хрещення: особи, які співділають при повторенні акту Хрещення (задля існуючого сумніву), хіба що ті самі особи співділали в обидвох актах Хрещення. (Кан. 70, §2, ч. 2).

З Миропомазання за новим правом (у протиєнстві до рішення Тридентського Собору а за ним і Львівського Синоду) перепона не повстає навіть тоді, коли б його уділялося віддільно від Хрещення, напр. при пізнішім доповненні обрядів.

Важного Хрещення може уділити кожна людина, також і неохрещена, скоро тільки ужие приписаної матерії й форми та має намір. Урочистого Хрещення уділяє тільки священик. В небезпеці смерти можуть уділити Хрещення також власні батьки. І тут саме треба добачувати також одну з рацій, чому за новим правом уділяючий хрещення не затягає перепони. Давніше право принимало в такому випадку т. зв. cognatio spiritualis matrimonio superveniens. Коли напр. батько охрестив в небезпеці смерти свою дитину, тоді він затягав зі своєю жінкою перепону духовного споріднення. Це впраді не розривало подружжя, але винний подруг тратив право ждання подружнього довгу. Нове право, звільнюючи уділяючого Хрещення від перепони, вносить тут ясність і консеквенцію.

До врочистого Хрещення вимагається конечно співучасти хресних батьків; до приватного (короткого) Хрещення їхня співучасть є побажана, оскільки їх можливо лише дістати.

За звичаєм Східної Церкви при Хрещенні повинна бути одна пара хресних батьків: Хресний батько і хресна мати), однак може бути тільки одна особа. Притягати за хресних батьків двох мужчин або двох жінок є проти

звичаю і проти права. Також притягання до одного акту Хрещення більше пар хресних батьків є недозволене, бо через це повставало б забагато перепон (розширення перепони; Пор. Трид. Соб. с. 24, de ref. matr. с. 2, C.S. Off. з 15 вересня 1869). Тому коли для вроочистості Хрещення приходять більше пар “кумів”, тоді тільки перша пара є хресними батьками, а прочі лиш звичайними свідками.

Тому що східне право виймає уділяючого Хрещення від перепони, то перепона духовного споріднення повстає тільки при тих актах Хрещення, при яких беруть участь хресні батьки. Тільки хресні батьки є тим чинником, через який створюється перепона і який в'яже їх з похресником і його батьками.

В партікулярному праві української католицької Церкви, що обов'язувало досі за приписами австр. Інструкції та постановами Львівського Синоду 1891, межі перепони були далеко ширші. Перепона повставала так з важного Хрещення як з важного Миропомазання й її затягав похресник (миропомазаник) і його рідні батьки в відношенні до хресних батьків і до уділяючого хрещення (миропомазання). Після цього права перепона могла бути й помножена, наколи ця сама особа була присутна і при Хрещенні і при Миропомазанні (якщо ці тайни уділялись віддільно).

Тут треба підчеркнути, що нове право має обов'язуючу силу від 2 травня 1949. Через це неважно заключені подружжя перед цим терміном внаслідок тоді існуючої (поширеної), а тепер знесеної (зуженої) перепони не стають самі з себе важними з хвилиною правосильності нового права, але потребують конвалідації чи то через диспензу, чи то через санацію.

Розрішення від перепони духовного споріднення уділяється без поважніших труднощів. За кан. 31, §1, ч. 4 перепона належить до нищого ступеня. Місцеві епархи мають за кан. 32, §1, ч. 4 загальну владу розрішати від цієї перепони.



КАТОЛИЦЬКЕ ХРИСТИЯНСТВО

(*H. Roth, S.J.—RELIGIO CHRISTIANA
CATHOLICA*)

ІІІ. ЛЮДИНА

МАБУТЬ ніколи не говорилося про людину стільки, що сьогодні. Жодна доба не знала так багато деталів про людину: психологічних і фізіологічних, історичних і біологічних; і мабуть ніякій іншій добі остаточний сенс життя був так неясним. Християнина це не дуже дивує. Чайже людина ще ніколи так ізольовано й виключно не ставляла себе в центр. Якщо людину справді сотворив Бог, то годі її як слід розуміти, коли нічого не знаємо чи не хочемо знати про Бога.. Ніодна зв'язаність якоїсь істоти або речі з другою не сягає так глибоко в середину як факт створення, що нерозв'язно узaleжнює людину від Бога. Це лежить поперед усякого людського рішення. Людина одержала все, їй останнє волокно своєї істоти, її спроможність для найбільш таємної думки. Залежність від своїх батьків вона може розірвати. Вправді назавжди залишиться свідок у її крові, яку одержала від цих двох людей; але вона може зірвати всякий зовнішній зв'язок і жити без помочі своїх батьків. Вони для неї вже перестали бути необхідними. Від Бога однаке сотворіння ніколи не може так відокремитися, щоб Його вже більш не потребувати. В кожній хвилині її існування людину вдержує та носить Бог, Створитель. Людина може це ігнорувати, а навіть перечити: факту однаке їй не змінити. Її заперечення залишиться безсилою брехнею.

Тіло й душа творять істоту людини. Тіло належить до матерії. Тому людина як і тварина є залежною від поживи й дихання й оббігу своєї кропи. Перестане функціонувати хоча б тільки один з її для життя необхідних органів—вона мусить умирати. В цьому тілі живе духовна душа. Вона є здібою до найглибших пізнань, а хотіння її є нечуваної сили. Дух і тіло не стоять проти себе без зв'язку; в людині вони сплітаються в одну цілість, не втрачаючи своїх властивих притаманностей. Ось так носить людина в собі широку скалю всього сотвореного від приземного тягару матерії аж до свободи духа.

До росту людина є призначена. Яко немовлятко приходить вона на світ і тільки помалу виростає; а коли тіло вже осягло найвищий щабель своєї сили, тоді духовий розвій і зрілість ще далеко не завершенні. Інші люди мусять помагати до цього росту, але людина може свободно рішатися, впливати на свій розвиток і його формити. Цей розвиток залежить від

трьох чинників: дідичної маси, довкілля, власного рішення. Походження від даних батьків ставляє людині межі; кожна дідична маса відкриває певні можливості й замикає інші. Люди й речі її життєвого простору впливають і формують у рішальний спосіб не тільки дитину. Також дорослому ніколи не вдається зовсім уникнути тих впливів. Історичні випадки можуть дуже глибоко врізатись у долю людини й вона не всилі цьому зарадити. Неодне, що вона своїм хистом могла би здобути, залишиться тому нездійсненим. Ось так наприклад остання війна спрашенно сильно витиснула своєї п'ятно на житті безчисленних людей. У межах однаке, які напинають вроджені предиспозиції та історія, людина може сама рішати й формити своє життя та самого себе після своєї волі. Вона сама може рішати, чи йти її цією чи тією дорогою, чи взятися до цього чи того діла, чи включатися в Божий лад чи ні. При цих точках рішастися властива доля людини. Бо саме це дав їй Творець на завдання,—щоб вибирала добро й так доходила до зрілості. Вона не сміє рішатися навмання й відрухово. Перед людиною стоїть важне питання про мірило її етичного та релігійного рішення, про сенс та мету її життя.

Відповідь на це знайдемо тільки в Бозі. Він, що всемогучою волею Творця покликав до існування людину й оформив усю її істоту, поклав теж мету для її життя. Цією метою може бути тільки сам Бог. Як усі води повертаються до моря, з якого вийшли, так і всі люди мусять вернутися до Бога, якого рука їх сотворила. Августин, один з найбільших мислителів Західу, схоплює досвід своїх шукань у словах: “Бо для себе (ad te) Ти сотворив нас, о Боже, й неспокійне в серце моє доки не спочине в Тобі!” Безмежно добрій Бог не може сотворити жодної істоти, що не була б спрямованою на Нього; і не може Він покликати до життя розумну, духовно-бесмертну істоту, для якої Він сам не був би останньою метою. Це не означає обмеження Його всемогучості, але інше діяння мусіло б протиправити Його власній істоті.

Для нас отже залишається питання: “Що має робити та якою має бути людина, щоб могла дійти до Бога”. Відповідь є надзвичайно проста: *Людина мусить бути повні людиною*, то значить, людина мусить жити так, як це відповідає її, Богом даній, природі та основній структурі її буття. Бог не противорічить собі й, що Він вложив у людину яко можливість і завдання, те має розвинутися. Та це є можливим тільки тоді, коли людина признає своє місце в ладі всього створеного, а передусім зasadniche відношення до свого Створителя та Пана. Вона не може відкинути основних законів свого існування без того, щоб не відчути в собі нещасних наслідків свого спротиву. Вона попадає у внутрішнє розбиття, бо противорічить свому власному буттю. Божі заповіді—це закон простого росту для людини. Саме тому, що людина є *також* створеною, Бог ставляє до неї ці вимоги. Це дуже короткозоре та незріло, коли людина в них хоче добачати тільки самовільного примусу, що стісняє її свободу. Кожна справжня заповідь є напрямною до якоїсь вартости. Хто вартість уповні пізнав та

приняв, буде це саме робити також і без заповіді. Св. Письмо каже: “Для праведного не дано закону” (1, Тим. 1, 9). Та поки людина дійде до цієї повної зрілості, треба їй до помочі дороговказу, наказу й властиво вона повинна бути вдячною, коли це їй дається. Жиди були приняли закон, який їм подарував Бог, як надзвичайне відзначення. Десять Заповідей не є нічим іншим як конституцією пошани: Бога й людей, життя та власності, чести й правди.

Головні напрямні свого закону Бог вписав кожній людині в серце. Вони виступають у голосі совісти, що є даний кожному без винятку. Також най-примітивніші тубильті осередньої Африки чують його. Голос совісти можна припустити й придусити, коли його не слухається; зовсім викорінити ніхто його не годен. Дуже важною повинністюожної людини є охороняти та плекати свою совість. Крім голосу совісти, що вже є поперед усяким свідомим пізнанням, існує також знання про Божу Заповідь, оперте на природі людини та Божім об’явленні. Це знання помагає знайти правильне рішення в конкретній ситуації. Католик знає, що Церква Ісуса Христа знаходиться під спеціальною опікою Святого Духа й тому вона може без помилки навчати своїх вірних. Він не бачить у тому примусу та закріпощення, але світло та дороговказ. Це не зміняє факту, що також католицький християнин остаточно має руководитися голосом своєї совісти. Та він удосконалює своє знання про Божу Заповідь після вказівок Церкви; він більше довіряє Церкві, над якою є Святий Дух, ніж власній думці.

Людина є створена на образ і подобу Бога. Це вчення св. Письма є ключем до глибшого пізнання. Тут є висказана шляхетність і властива гідність людини. Бог поставив її напроти себе яко дійсно “ти”. Він обдаровує її своєю любов’ю й чекає на відповідь, яку не всілі дати жодна тварина. Людина є особовою істотою й тим суттєво відрізняється від усього іншого, що знаємо на цій землі. Навіть найвище поставлена тварина не має справжньої свідомості свого “я” й свободи рішення. То ж не може вона ніколи пізнавати Бога; а пізнавання Бога—це найвиразніша ознака духовості й особовости. Мабуть ще ніхто не твердив, що тварина може молитися. Людина може себе саму справді ясно пізнавати, не тільки інстинктивно; відповідальним рішенням вона може в великій мірі впливати на свій розвиток. Вона може дарувати любов не тільки в біологічному сенсі, але як справжню духову віданість, у якій вона своє “я” розкриває та дарує для “ти”. Вона може пізнавати й любити.

Бог є Паном; і на Його подобу теж людина створена до панування. Створитель віддав їй на панування цілу землю. Очевидно, при цьому вона є залежною від найвищого права свого Пана. Тому вона втратила свою первісну владу над соторінням в хвилині, коли сама вже не хотіла склонитися перед Богом. Тепер людина тільки з трудом володіє на землі, але права володіти їй не забрано. В Ісусі Христі воно наново осягає своє завершення.

Бог є Створителем, який усі речі покликає до існування й формує.

Таксамо й людині дано формити речі світа цього після своєї волі. Вся техніка є нічим іншим, як тільки виконуванням цього володарного права людини, правда, в ряmcях закономірностей будівельного матеріалу. Вся духовна та мистецька творчість криє в собі елемент створювання. Участь людини в ділі Божого створювання йде ще даліше: вона може покликати нових людей до життя. Бог залишив рішення її свободної волі приводити дітей на світ. У родючості людини віра бачить ще й образ Триединого Бога з Його нескінченним передаванням життя від Особи до Особи, від Отця до Сина й від обох до Святого Духа.

Бог є світло. Себе самого й усі соторіння Він пізнає й бачить у нескінченній ясності. Також людині дано спроможність себе саму пізнавати; і всі соторіння є доступні для її пізнання. Найвищим однаке є пізнання нескінченого Бога, яке в небі перейде в оглядання лице в лиці.

Бог є любов. І любов також належить до істоти людини. Лише настільки може воно бути людиною, наскільки в ній проявляється любов. Ця любов—це не є егоїстична пожадливість або змисловість,—це даруюча чиста відданість, яка прямо признає “ти” й хоче бути для нього доброю. Вона увільняє людину від усякої тісноти та полону свого “я”. І ось тут людина стається широкою, великою й багатою духом. Тому найбільшою заповідю, яку Ісус Христос дав людям є заповідь любові. Свою кульмінаційну точку та завершення знаходить любов у любові Бога. Це є велике відзначення для людини, що вона сміє зустрічати свого Бога в любові—що вона стойть перед Ним не тільки як слуга перед своїм Паном, але також як люб'яча дитина перед Батьком.

Цей образ людини, сотореної на подобу Божу, стойть, здається, в повному контрасті до щоденного досвіду. В буденному житті людина показується такою малою й змінливою, такою слабкою й низькою; що зовсім не нагадує подоби Божої. Людина є загроженою з усіх сторін. Кілька бактерій може спричинити її смерть. Постійно вона мусить відновляти свої зужиті сили при помочі дихання, поживи й спання. Також відклик до духової душі не розв'яже відразу труднощі. Правда, вона є безсмертною, а її сили є багаті та великі; але ж бо стільки є таких людей, що в них ці сили справді дійуть до повного розквіту? Дух є обтяжений тілом, яке постійно тягне його вдолину; і жедви, чи якась людина є справжнім паном своєї пожадливості. А коли вже хтось знайде шлях, тоді приходять інші й перешкоджають йому. Вони не уділяють йому помочі, якої він потребував би, а найрадше забрали б йому й те, що він посідає. Їхня заздрість не хоче стерпіти, що хтось інший зайде даліше ніж самі вони. Війни нищать найшляхетніші твори людської культури й усе нове зусилля поколінь за поступ і завершення ніколи не допроваджує до повного успіху.

Так виглядає назовні. Але також у свому нутрі не приходить людина до спокою. Сюди й туди кидаеться в великих конфліктах тіла й душі, матерії та духа. Що сьогодні вона осягне, те завтра її виховзується, коли вона не здобуває цього все заново. Скільки то міліонів замолоду палали

правдивим ідеалізмам і мали багато доброї волі; а десять, двадцять літ пізніше вони зрезигновані й огірчені; розчарування, яке завжди муляє на дні їхнього серця, тяжіє на них важким каменем. Багато поповняє самогубство, щоб покінчити з життям, яке виглядає їм безсensовим.

Хто тверезо й річево дивиться на ці речі, той хоч-не-хоч мусить заливатися, чи не має в людині якогось зламу, якоїсь хиби в конструкції, що постійно спиняє розвій так багатих здібностей. Віра дає християнинові чітке вияснення вказуючи на первородний гріх. Не якесь недотягнення в Божому ділі створення є причиною всіх тих недомагань, а тільки свободне хибне рішення першої людини, яка в непомагованій пожадливості була переступила Божу заповідь. Це так людині об'явлено й у цьому вона знаходить ключ для зрозуміння свого положення. На думку Паскаля історія людства без пояснення первородним гріхом виглядає ще більшою загадкою ніж первородний гріх сам собою.

Точне з'ясування первородного гріха є необхідною передумовою для зrozуміння християнства та його науки про спасення. Знання про первородний гріх є часто дуже поверховне й неясне.

Об'явлення каже, що Адам одержав не тільки природне життя тіла й душі, але понадто ще й надприродне життя ласки, через яке у спеціальний спосіб він стояв близько Богові. Ласка—це не тільки спеціальна прихильність Бога, яка ущасливлювала перших людей у раю, але нове буття, яке перетворює того, що нею наділений, у зовсім нову, вищу істоту. Через те люди у спеціальний спосіб яко Божі діти були покликані до спільноти любові зо своїм небесним Отцем. Значення цього уласкавлення найкраще унагляднює факт, що з тим зв'язаною була безсмертність і повна гармонія тіла й душі. Легко й уповні могли прародичі панувати над усіми порушеннями своїх пристрастей; вона не були невільницями своєї пожадливості, але внутрішньо вільними. Тому не треба було їм соромитися своєї наготи. Таких людей був собі бажав Бог і такими вони були щасливі.

Щастя раю знищив гріх. Вільною була людина й вона мала з власної волі узнати Бога Паном. Тому дано їй заповідь. Слухнянність людини зо свободної волі в цій одній точці мала бути виявом її підпорядкованости. Та Адам не хотів. Свобідно й свідомо він переступив Божу заповідь і ось мусів побачити, що він є нагий. Він утратив ласку, яку створіння може мати тільки в спільноті любові з Богом. Гріх розбив любов. А разом з ласкою втратив Адам безсмертність і повну гармонію тіла й душі. Тепер він мусів відчути слабосильність свого тіла й конфлікт духа та матерії, який лежав у глибині людської істоти. Людина вже більше не була таким паном самої себе як раніше.

Тут виявляється страшенно ясно, що гріх, т. з. свободне й свідоме переступлення Божої заповіди є не тільки якимсь психологічним явищем, що заторкує людину лише поверховно, як це так радо модерна людина бажала би собі. Володарне право Бога сягає аж до середини людського існування. Тому свідомий спротив мусить ранити людину в глибині її істоти.

Адамовий гріх спав на всіх людей як первородний гріх. Тут може заворушитися почуття справедливості: Чи мають нащадки відповідати за провину прабатька? Щоб це вияснити, мусимо спершу ясно з'ясувати, як властиво слід розуміти первородний гріх. Візьмімо для ілюстрації один примір: Коли хтось врізався, повстає скалічення. При цьому можна розрізнати врізання як хвилинну чинність і врізання як рану, що залишається. Так само й з гріхом як ділом (актуальний гріх) є зв'язана постійна рана в буттю людини, гріх як стан (габітуальний гріх). Актуальний гріх по своїй суті означає стільки, що відвернутися від Бога; з ним є зв'язаний стан: бути відверненим. Актуальний гріх є наскрізь особистим і якою такою непереносним. Однаке стан поранення є діличним.

Надприродне життя ласки було свободним даром Бога для людини. Як найбільший діличний скарб мало воно переходити на всіх нащадків Адама. Цей скарб усього роду втратив прабатько через свій гріх. Тому всі його нащадки через його вину приходять на світ без життя ласки. Вони вже не можуть перебувати з Богом у спільноті любові так, як цього Він хотів. І це є первородний гріх. Людську структуру та спосібності він нарушив настільки, що тепер людина підлягає законові смерті й не має повної гармонії тіла й душі. Природно-людські сили людина задержала незіпсутими. Без життя ласки однаке з ними людина ніколи не всілі осягнути мети, до якої її покликав Творець: оглядати Бога.

Від властивого первородного гріха слід відрізнати те, що яко посередній його наслідок тяжіє на людях: хвороби й злідні й усяке терпіння. Без посереднім наслідком є тільки невідпорність для цього, але в дійсності не має людини, що не була б якось заторкнена теж фактично. Передусім людина стала схильною до гріха. Вона вже не може так легко опанувати порушення низької пожадливості, хоча задержала свободу для цього. Тому вона скоро попадає в особисту провину, що від'ємно діє на душу, а то й на тіло. Ці наслідки спричиняють терпіння також і іншим людям; деякі недуги переходять з покоління на покоління. Війни, викликані кількома людьми, можуть цілі народи зіпхнути на дно горя. Осьтак доля одних людей тісно сплітається з долею інших. Разом вони творять одну цілість і ніхто не в силі себе зовсім відокремити. Лявіна зліднів і терпіннь, викликана проступком Адама, нікого не оминає. І все це вдається щойно тоді переборти, коли люди позбудуться властивого первородного гріха, себто, коли назад одержать утрачену ласку. Осьтут лежить потреба відкуплення людства.

Первородний гріх не є ніякою несправедливістю Бога, бо людина не має жодного права до надприродного життя ласки. Воно завжди являється свободним даром Божої любові. Через вину праборичів розтрачено діличний скарб усього роду людського. То ж обідніли всі нащадки. Брак ласки уважають гріхом у специфічнім сенсі. Так як і ласка, має також гріх моральну якість і в цьому лежить містерія, якої розумом не поняти. Одна-

че ніколи не вільно того рода гріх утотожнювати прямо з особистою провинною.

Для ясного відмежування не завадить тут навести інтерпретацію, яку первородному гріхові дав Мартин Лютер. Вона є фундаментом, на якому опираються інші розбіжності між протестантами й католиками.

На думку Лютра ласка так належала до істоти людини, що її втрата поспідовно потягнула за собою невилічиме зіпсуття цілої людської природи. Природні сили людини вже до нічого більше нездатні. Факт відкуплення в цьому нічого не зміняє. Спасення людей можливе тільки ізза праведності та заслуг Ісуса Христа. До такого пессимізму Лютра допровадили маєтъ його власні переживання в монастирі, коли то він яко скрупульятний монах запримічував у собі тільки злі нахили.

Зате католицька Церква навчає, що людина через первородний гріх вправді підувала на душі й тілі, але природні сили вона зберегла. В хрещенні вона знову відзискує ласку й від тоді по малу зачинається її лікування, в якому вона доходить до первісного здоров'я. Повне здоров'я однаке вона осягне щойно при воскресенні мертвих. Ласку й уздоровлення приніс людям Ісус Христос Богочоловік.

Перекл. і опрацював д-р. М. Тимків.



“Ми не скриваємо, що правдива гора вкорінених пересудів перешкаджає здійснюванні молитви, що її Христос висказав до Небесного Отця на Тайній Вечері в користь своїх учнів: “Нехай будуть одно”. Але ми знаємо також силу молитви, яка може піднести гору та й вкинути її в море, якщо ті, що моляться, гей армія вложена до битви, жевріють сильною вірою й чистим сумлінням. Це наше найінтимніше бажання, щоб всі ті, що їм лежить на серці християнська одність,—і ніхто з тих, що належать до Христа не сміє недоцінювати того бажання—щоб вони заносили мольби й благання до Бога, причини й джерела ладу, одності й краси, щоб так похвальне бажання найкращих стало дійністю в близькій майбутності. Чевне й спокійні розсліди, без упереджень і пристрасти, метода, що її тепер більш як колись вважають в історичних розслідах промощають шлях до тої цілі”.

Папа Пій XII в Енцикліці з нагоди ювілею Халкедонського Собору

СТАРО-ЦЕРКОВНО-СЛОВ'ЯНСЬКА МОВА

(*Dr. J. B. Rudnyc'kyj—LINGUA ECCLESIASTICA
PALAEO-SLAVICA*)

(Докінчення).

A. Граматичні праці

1. Старші граматики, що мають передусім історично-бібліографічну вартість:
M. Смотрицький: Граматіки словенськія правилноє синтагма. (Перше видання): Єв'є 1619.
J. Dobrovsky: Institutiones linguæ slavicæ dialecti veteris. Vindobonæ 1822.
Fr. Miklosich: Lautlehre der altslovenischen Sprache. Wien 1850. Formenlehre der altslovenischen Sprache. Wien 1850.
A. Schleicher: Formenlehre der kirchenslavischen Sprache. Erklaerend und vergleichend dargestellt. Bonn 1852.
O. Востоков: Грамматика церковно-славянского языка. Ст. Петербург 1863.
A. Будилович: Начертание церковно-славянской грамматики, применительно к общей теории русского и других родственных языков. Варшава 1883.
2. Новіші граматики, що стоять на рівні вимог сучасної науки:
I. Милетич: Старобългарска грамматика. София 1888 (і пізніші видання).
A. Соболевский: Древний церковно-славянский язык. Фонетика. Москва 1891 (друге видання): 1910.
" " Курс церковно-славянской морфологии. По лекциям... А. И. Соболевского составил под редакцией проф. С. Воронихин и А. Петерский. Ст. Петербург 1902.
W. Vondrák: Altkirchenslavische Grammatik. Berlin 1900. (2. Auflage:) 1912.
A. Leskien: Handbuch der altbulgarischen (alkirchenslavischen) Sprache. Grammatik, Texte, Glossar. Weimer (fuenfte Auflage) 1910. Heidelberg (sechste Auflage) 1922.
" Grammatik der altbulgarischen (alkirchenslavischen) Sprache. Heidelberg (2. Auflage) 1920.
Російський переклад А. Шахматова й В. Щепкина: Грамматика старо-славянского языка А. Лескина. Перевод с немецкого, с дополнением по языку Остромирова евангелия. Москва 1890.

- M. K. Грунський:* Грамматика церковно-славянского языка (древнего и нового). Юрьев (Дорпат) 1906. (Друге видання:) 1914.
- " " Лекции по древне-церковно-славянскому языку. Юрьев (Дорпат) 1907. (Друге видання:) 1914.
- F. Pastrnek:* Tvaroslovi jazyka staroslovenského s uvodem a ukazkami. Praha 1909. (Друге видання:) 1912.
- C. Кульбакин:* Древне-церковно-славянский язык. Харків 1911/12. (Третье видання:) 1916.
- " " Грамматика древне-церковно-славянского языка по древнейшим памятникам. Энциклопедия слав. филологии 10. Ст. Петербург 1915.
- " Mluvnice jazyka staroslovenského. Z rukopisu pr. Bohuslav Havranek. V Praze 1928. (Druhe vydani:) 1948.
- " Le vieux slave. Paris 1929.
- A. Meillet:* Etudes sur l'etymologie et de vocabulaire du vieux slave. Bibliotheque de l'Ecole des hautes etudes. Vol. 59, 1, 2. Paris 1904-5.
- Ф. Фортунатов:* Лекции по фонетике старославянского (церковнославянского) языка. Посмертное издание. Ст. Петербург 1919.
- J. Łoś:* Gramatyka starosłowiańska. Lwów-Kraków-Warszawa 1922.
- T. Lehr-Saławiński:* Zarys gramatyki języka staro-cerkiewno-słowiańskiego. Poznań 1923. (Третє видання:) Kraków 1949.
- H. Ułaszyn:* Język staro-cerkiewno-słowiański. Lwów 1928.
- C. Младенов—T. Атанасов—C. Василев:* Учебник по старобългарски език. Пловдив 1926.
- N. van Wijk:* Geschichte der altkirchenslavischen Sprache. Bd. 1: Laut- und Formenlehre. Grundriss der slavischen Philologie und Kulturgeschichte, Bd. 8. Berlin und Leipzig 1931.
- P. Diels:* Altkirchenslavische Grammatik: 1. Teil. Grammatik. Heidelberg 1932. 2 Teil. Ausgewählte Texte und Wörterbuch. Heidelberg 1934.
- M. Weingart:* Rukovet jazyka, staroslovenského. Knihy Didaktického Kruhu Modernich Filologov Praze. No. 2, 3. Praha 1937-38.
- J. Hamm:* Gramatika starocrkvenoslavenskoga jezika. Zagreb 1947.
- A. Vaillant:* Manuel du vieux slave. Tome I: Grammaire. Tome 2: Textes et Glossaire. Collection de manuels publiée par l'Institut d'Etudes Slaves. No. 6. Paris 1848.
- S. Słoniski:* Gramatyka języka starosłowiańskiego (starobułgarskiego), Warszawa 1950.

3. Граматики старо-церковно-слов'янської та українізованої старо-церковно-слов'янської мови в українській мові:

М. Возняк: Коротка граматика давньої церковно-слов'янської мови в порівнянні з українською (для ужитку в середніх школах). Львів 1925.

Сп. Кархут: Граматика української церковно-слов'янської мови. Grammatica linguae ecclesiastico-slavicae ucrainicae. Праці Богословського Наукового Товариства т. 3. Львів 1931.

А. Д. Григорьев: Краткая грамматика церковно-славянского языка. (Пряшів на Закарпатті) 1938 (Писана язичієм).

М. Е. Грунський: Вступ до слов'янського мовознавства. Київ 1941.

Яр. Рудницький: Нарис граматики старо-церковно-слов'янської мови. Мюнхен 1947 (Накладом УВУ).

Не без значення теж такі праці:

Ол. Колесса: Погляд на історію української мови. Прага 1924.

М. К. Грунський і П. К. Ковалев: Нариси з історії української мови. Львів 1941.

Яр. Рудницький: Українська мова та її говори. Друге поширене видання. Грефенгайніхен 1945.

Б. Хрестоматії. (Вибори текстів).

Ф. Буслаев: Историческая хрестоматия церковно-славянского и русского языков. Москва 1861.

В. Ягіч: Образцы языка церковно-славянского по древнейшим памятникам глаголической и кирилловской письменности. Ст. Петербург 1882.

E. Berneker: Slavische Chrestomatie. Strassburg 1902. Abt. 1: Kirchenslavisch.

Н. Каринский: Хрестоматия по древне-церковно-славянскому и русскому языкам. Ст. Петербург 1904 (Друге видання:) 1911.

W. Vondrak: Kirchenslavische Chrestomatie. Goettingen 1910.

“ ” Cirkerneslovanska chrestomatie. Brno 1925.

А. П. Георгієвский: Старославянский язык. Тексты и палеографические таблицы старославянского языка. Приложение к “Ученым Запискам Ист.-Филол. Фак. Гос. Дальневосточного Университета. Т. II, вып. Д. Владивосток 1920.

В. Ангелов—М. Генов: Стара българска литература (История на българската литература в примери и библиография, София 1922).

M. Weingart: Staroslovenské texty. Praha 1937.

“ ” Texty ke studiu jazyka a pisemnictvi staroslovenskeho. Praha 1938.

Ст. Романки: Старобългарски език в образци. София 1945.

J. Hamm: Čitanka starocrkvenskogoga jezika s rječnikom. Zagreb 1947.

S. Sloński: Wybór tekstów starosłowiańskich (starobułgarskich). Lwów 1926.

T. Lehr-Spławiński: Chrestomateria słowiańska. Biblioteka Studium Słowiańskiego Uniwersyteckiego Jagiellońskiego Seria C, Nr. 3, T. I: Teksty południowo-słowiańskie. (Teksty starocerkiewno-słowiańskie w opracowaniu Fr. Sławskiego. Str. 1-16). Kraków 1949.

Крім цього за хрестоматіями див. в граматиках: Leskien-a (Handbuch), Diels-a, Vondrak-a, Ułaszyna, Vaillant-a й ін.

Для українізованої старо-церковно-слов'янської мови важлива хрестоматія

B. Сімович: Хрестоматія з пам'ятників староукраїнської мови (старого й середнього періоду до кінця 18 ст.) з додатком вибору зі староболгарських пам'яток зі словником. Прага 1932.

I. Огієнко: Пам'ятки старо-слов'янської мови X-XI віків. Варшава 1929.

Деякі тексти дає й *M. Возняк* у цитованій “Бороткій граматиці...”

B. Словники.

A. Востоков: Словарь церковно-славянского языка. Ст. Петербург 1858-1861.

F. Miklosich: Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum emendatum auctum. Vindobonae 1862-65. Передрук 1927.

K. H. Meyer: Altkerchenslavisch-griechisches Wörterbuch des Codex Suprasliensis. Glückstadt und Hamburg 1935.

S. Sloński: Index verborum do Euchologium Sinaiticum. Warszawa 1934.

Для українізованої старо-церковщини важливі:

H. И. Срезневский: Материялы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. 3 тома. Ст. Петербург 1890-1912.

С. Тимченко: Історичний словник українського язика. Т. I. А-Ж, Київ 1930-33.

Історичну вартість мають:

J. Зизаній: Лексис 1596 (Вільна). Перевиданий з нагоди 350-ліття пам'ятки Я. Рудницьким: Авгсбург 1946.

Л. Беринда: Лексикон славенороссий и имен толкование. Київ 1627. Приручний словарь славено-польський. Львів 1830.

Для назовництва важливий словник:

ІІ. Тупиков: Словарь древне-русских личных собственных имен. Ст. Петербург 1903.

Г. Історія.

V. Jagić: Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache. Neue berichtigte und erweiterte Ausgabe. Berlin 1913.

A. Brueckner—T. Lehr—Splawiński: Zarys dziejów literatur i języków literackich słowiańskich. Lwów 1929.

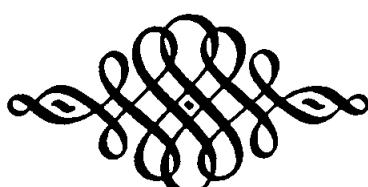
I. Огієнко: Історія церковно-слов'янської мови. Т. I-2: Костянтин і Мефодій, їх життя і діяльність. Варшава 1927-1928.

” ” Повстання азбуки й літературної мови в слов'ян. Жовква 1937.

R. Trautmann: Die slavischen Voelker und Sprachen. Eine Einführung in die Slavistik. Goettingen 1947.

M. Malecki: Najstarszy literacki język Słowian. Biblioteka Studium Słowiańskiego Uniwersytetu Jagiellońskiego. Seria C. Nr. 1. Kraków 1947.

M. Malecki: О ожчынне языка старо-церкiewно-словiańskiego. Sprawozdania PAU T. 46, Kraków 1945.



У своєму посланні “До Канадійських Українців” у 1911 р. Митроп. Андрей дослівно писав: “Інші християни (в Канаді) . . . платять пересічно шість до вісім доларів на рік від родини (на вдереждання священика). Не всюди однаково, але майже ніде менше від шістьох доларів. Наші люди ледве половину того дають, то є три долари річно, від родини і то ще много наших людей від того обов'язку відтягається. Тяжко через те грішать. Отці могли б таким грішникам, що важних обов'язків не хотять сповняти, відмовляти всяких духовних послуг; а навіть у самій святій сповіді, якби показалося, що християнин дійсно о тім обов'язку знає і розуміє його, а не хоче його сповнити, могли б відмовити розгрішення так, як кожному грішникові, що не хоче обов'язків своїх сповнити” (стор. 44-45).

Пастирське Послання укр. катол. Стархії в Канаді, 21. V. 1952.

ВИБРАНІ ПИТАННЯ

ANALESTA

СЛОВО “УНІЯТ”

The Eastern Churches Quarterly, No. 8, 1946 р. цитує на стор. 437-438 уривок із листа Ем. кардинала Тіссерана до абата св. Прокопія в Lisle, Illinois такого змісту: . . . Я бажаю звернути увагу Вашого Високопреподоб'я на предмет, який являється незначний, але який в дійсності є не без значіння: Я маю на думці завше ще вживані вирази: “Унія”, “Уніят”, “Уніатизм”.

Ваше В преподоб'я є свідомі того, що ті вирази примінені до всіх Східних Церков є напевне фальшиві. Чи можна, напр. звати монахів з Гrottaferrata або Византійців півдневої Італії “уніятами”?

Історично, ті вирази можна б примінити Українцям і Білорусинам,* а ні іншим Східним католикам. Але мені здається, що ті вирази не повинні навіть бути пристосовані до них.

Справу не треба було видвигати, коли б ті вирази не скривали в собі якийсь згірдливий присмак. Але деякі люди, що не є добре поінформовані, або стоять під впливом скрайного націоналізму вживають того слова в свого рода ступінюванні: Католики (латинники), Уніяти, Православні, Протестанти і т.д. в переконанні, доброї чи злой віри, що католицька Церква є латинська, а Східні різних обрядів є лиш толеровані, як католики нищого ступеня.

Таке наставлення треба поборювати, бо воно є зовсім чуже намірам і практиці Апостольської Столиці. В католицькій Церкві немає “католиків” та “уніятів”, але попростому католики, незалежно від обряду, якого вживають; а любов св. Отця простягається без різниці на всіх своїх дітей, латинських і нелатинських.

Тому мені видається, що прийшла пора, щоб таких виразів, як: “унія, уніят, уніатизм” наперед позбувалися освічені люди, а потім народ; та попростому казали “католики” оскільки це вистарчально зазначує, або католики римського, амброзіянського, византійського, александровського, і т.д. обряду, коли треба ясніше зазначити.

В часах, коли ім'я християнина стає напастоване зо всіх сторін, треба всім християнам єднатися разом в обороні святої спадщини, одержаної від Отців і католики мають обов'язок відсувати найбільш незначні ворожості та найменші непорозуміння, де б вони не були, щоб улекшити наближення наших відлучених братів...

* В оригіналі Ruthenians (Rutheni): обрядовий вираз Апост. Столиці на зазначення Українців і Білорусинів, які вживають *того самого* (середущого типу) византійсько-слов'янського обряду.—Прим. редакції.

**ПАПА ПІЙ XII ПРО НОВУ МОРАЛЬНУ,
Промова з 18 IV 1952**

(*Trad. P. V. Malanchuk CSsR.—PAPA PIUS XII DE NOVA
DOCTRINA MORALI, ALLOCUTIO, 18 IV 1952*)

Християнин має увидати в своїому особистому, професійному, соціальному й публічному житті правду, духа й закону Христа.

ЙОГО Святість Папа Пій XII проголосив цього року дві промові про християнське сумління, загрожене моральною, що зве себе “новою”.

В попередньому числі Логосу ми передали Читачам першу промову виголошенню 23. III. 1952 р.: Християнське сумління—предметом виховання.

В цьому числі передаємо другу промову Папи виголошенню 18. IV. 1952 з нагоди Конгресу Світової Федерації Жіночої Молоді Католицької про “Нове понимання морального життя”, про ту нову моральну зн. моральну ситуації, екзистенціяльну моральну. Молодь та й її виховники є передусім загрожені тою новою концепцією життя. Вони зводять християнство до кодексу принципів і заборони та мають враження, що їм за тісно жити під таким кліматом “імперативної моральної”.

1. *Нова концепція морального закону:* Її можна назвати “етичним екзистенціялізмом, актуалізмом, індивідуалізмом”. Характеристичним тої моральної є те, що вона не основується на загальних моральних законах нпр. на 10 Божих Заповідях; але на реальних та конкретних умовинах, та й обставинах, в яких нам треба діяти та по яким особинне сумління має судити й вибирати. Той стан річей є одинокий й одноразовий для кожної індивідуальної людської дії.

Тому на думку учнів тої етики рішення сумління не може бути спонукуване ідеями, принципами та загальними законами.

Християнська віра основує свої моральні вимоги на знанні істотних правд та їх відносин... Вже від створення, каже Апостол Павло (Рим. 1. 19-21) людина добачує та сягає в якісь спосіб Створителя, Його відвічну могутчість і божество, і то з такою очевидністю, що вона знає й почувається зобов'язана признати Бога та віддавати Йому культ. Так що занедбування того культу або занечищування його в ідолопоклонстві стає тяжкою провиною для всіх і по всі часи.

Щось інше голосить нова етика. Вона по-правді не заперечує принципів та загальних моральних приписів, (хоч часом наближується до такого перечення), але вона пересуває їх з осередка на скрайню періферію. Може трапитися, каже та етика, що рішення сумління часто відповідає (тим моральним законам). Але вони не є так скажемо комплексом приміс (перед-

сланок) що з них сумління виносить логічні висновки в даному одноразовому случаю. В осередку находитися добро, що його треба увидати збо зберегти в своїй дійсній індивідуальній вартості нпр. в області віри особові відносини, що нас пов'язують з Богом. Якщо сумління поважно сформоване рішало б, що занехання католицької віри та прийняття іншого віровизнання краще наближає (людину) до Бога—що така постава була б “оправдана” навіть коли її загально вважали б “відпадом від віри”, так твердить нова моральна.

Сучасне отворене сумління рішало б в той спосіб, бо воно витягає засаду з епархії вартостей, що вартості особові будучи найвищі мають право послугуватися нищими вартостями нпр. тіла й змислів, або їх відсувати після того як піддає кожночасне положення (ситуація).

На думку нової моральної осуди такого сумління, хоч на перший погляд противні Божим заповідям, мають вартість перед Богом, мовляв щире сумління поважно сформоване має в очах Бога першенство навіть перед “заповідю” і перед “законом”. Таке рішення людини є “активне” а ні “пассивне” рішення закону, що його Бог вписав в серце кожної людини, а тим менше Декологу, що його палець Божий вписав на кам'яних таблицях...

Ця нова моральна є передусім індивідуальна. Т. зн. конкретна людина в зазначувані свого сумління зустрічається безпосередньо з Богом та рішається перед Ним без встрияння якогось закону, авторитету, спільноти, культу або віровизнання. Тут ходиться про Я людини й Я особового Бога; не Бога закона, але Бога—Отця, що з ним людина єднається синівською любов'ю. Так бачене рішення сумління ляється особовим “ризиком”... Правий намір та щира відповідь—ось дві речі, які мають вартість перед Богом, а ні сама дія. І так відповідю людини, що має вартість перед Богом може бути нпр. заміна католицької віра за якісь інші релігійні переконання, розвід або припинення вагітності в подружньому житті, відмова послуху правному авторитетові в родині, в Церкві, в державі і т.д. Така особова моральна заощаджує людині неприємність міряти в кожній хвилині чи вирішування відповідають параграфам закону, або канонам норм та абстрактних правил; вона заховує людину від лицемірства фарисейської вірности законам; вона такоже не дозволяє людині попадати в хоробливі скрупули, в легкодушність або в брак сумління, бо вона накладає християнинові особисто всю відповідальність перед Богом. — Так навчають ті, що поручають “нову моральну”. — Але

II) Нова моральна ставить себе поза межі віри й католицьких засад, що й дитина навіть може розпізнати та відчути, яка знає свій катехізм. Такоже не трудно буде завважити, що нова система моральна випливає з екзистенціалізму, який або абстрагує від Бога, або попросту Його заперечує, в кожному разі поліщає людину на свою власну судьбу.

Можливо, завважує св. Отець, що сучасні умовини понукали декого перевешепити цю нову моральну на католицький терен, щоб улегшити труднощі християнського життя. Поправді від міліонів вірних домагається сьогодні

в надзвичайному ступні постійності, терпливости, жертвенного духа, якщо вони хочуть оставати вірні своїй вірі, чи то під ударами долі, чи то в середовищі, яке подає їм те все, що пристрасне серце бажає. Але така спроба не може ніколи вдатися.

Хтось поспитає в який спосіб моральний закон, що є загальний по собі, може вистарчати та з'обов'язувати в поодинокому випадкові, що в своєму конкретному положенні є завше одинокий, одноразовий, неповторний. Моральний закон доконує того саме по причині своєї загальності, бо моральний закон криє в собі конечно й “інтенціонально” від поодинокі випадки, що в них його поняття находять здійснення. І в дуже багатьох случаях закон доказує того з такою переконуючою логікою, що навіть сумління простенького вірного бачить безпосередно й з повною певністю до чого йому рішатися.

Це передусім правдиве що-до негативних зобов'язань морального закону, тих, які вимагають не-творити, полішати. Але не виключно. Бо основні зобов'язання морального закону спираються на істоті, природі людини та її істотних пов'язанях, тому вони мають вартість всюди, де находитися людина. Основні зобов'язання християнського закону, оскільки вони перевищують вимоги природного закону, спираються на істоті надприродного ладу, установленого божеським Відкупителем. Такі істотні відносини заходять між людиною а Богом, між людиною а людиною, між подругами, між родичами а дітьми, істотні суспільні взаємини в родині, в Церкві, в Державі. Тому ненависть до Бога, прокльони, ідолопоклонство, відпад від правдивої віри, перечення віри, кривоприсяга, вбійство, фальшиве свідчення, обчернення, чужолобство... надужиття подружнього життя, самонасилия, крадіж, рабунок, відбирання того, що потрібне до життя, незаплата справедливого заробітку, загарбування харчів необхідної потреби, неоправдане підвищування цін, обманний крах банківський, заходи несправедливих спекуляцій—те все є тяжко заборонене Божим Законодавцем. Тут немає вагання. Воно остає важне в кожній індивідуальній ситуації людини. Одиноким виходом в тому—це покоритися тим законом. Св. Отець протиставить тій етиці ситуації ще три інші завваги. Поперше: Ми годимося з тим, що Бог звертає увагу передусім на правий намір; але намір, хоч який добрий не вистарчає. Бог домагається також доброго діла. Подруге: не є дозволене творити зло, щоб з того видобувати добро. Ця етика поступає, може й несвідомо по засаді: ціль освячує засоби. Потретє: Можуть зайти такі обставини, що в них людина, особливо християнин повинен знати, що він має бути готовий все жертвувати, навіть власне життя, щоб спасти свою душу. Такі мученики, як мати Маккавеїв, її сини, св. Перпетуа й Феликія, Марія Горетті та тисячі інших мужчин і жінок остають в своїй пролятій крові вимовними свідками правди проти нової моральної.

III) Проблема формування сумління. Там де не має норм стисло обов'язуючих, незалежних від всяких обставин або евентуальностей одноразове положення у своїй однокості (неповторній) домагається також уважного

прослідження, щоб рішити які норми треба примінити та в який спосіб. Католицька моральна завше займась обширно тою формою власного сумління з попередньою провіркою обставин даного случаю до вирішення. Те, що вона навчає, подає нам цінну поміч для зазначувань так теоретичних як і практичних сумління. Вистарчить навести навчання до тепер не-перевищених св. Томи про головну чесноту второпості та спорідних їй чеснот (S. th., II. II. q. 47-57). В тому трактаті криється сенс особової діяльності та актуальності того, що справедливого й позитивного міститься в новій етиці, уникаючи при тому її плутанини й збочення. Отже вистарчить сучасному моралістові продовжати в напрямі поданому св. Томою, якщо він хоче поглиблювати нові проблеми.

Християнське виховування сумління не занедбує людську особовість, навіть дівчини й дитини, та не підкопує ініціативу людської особовости. Кожне здорове виховування прямує до того, щоб відсувати поволі виховника та творити в справедливих границях вихованка незалежним. Те саме є правдою також відносно виховування сумління Богом і Церквою; Його ціллю є, як каже Апостол, (Єф. IV. 13-14) “Совершенна людина по мірі дозрілості Христа” отже людини дозрілої, яка посідає відвагу відповідальности.

Треба лише, щоб та дозрілість була уміщена на правній площині. Ісус Христос остав Господом, Вождом і Паноможної індивідуальної людини, кожного віку і кожного стану, при помочі своєї Церкви, що в ній Він продовжує свою діяльність. Християнин зо свого боку має важке й велике завдання увидатнювання по своїм силам правди духа й закону Христа у своїм житті особовім, професійнім, суспільнім і публічнім. Така є католицька моральна, заключає св. Отець, і вона полишає широке вільне поле для ініціативи та особової відповідальности християнина.

Ми хотіли вам це сказати. Небезпеки для нашої молоді є сьогодні надмірно численні... Однаке ми вважаємо що мало з тих небезпек є так загрозливі та тяжкі в наслідки для віри як саме “нова моральна”. Заблудження, куди провадять такі деформації і такі розгнуздання моральних обов’язків, що випливають зовсім природно з віри, допровадили б з часом до занечищення самого джерела. Так завмирає віра. Св. Отець витягає зо сказаного напрямні для своїх слухачів, які мають руководити й оживляти всю діяльність і ціле життя мужніх християн:

Поперше віра молоді повинна бути вірою *молитви*. Молодь повинна навчитися молитися, завше в мірі й формі, що відповідає вікові. Але такоже завше із свідомістю, що без молитви не є можливе оставати вірним вірі.

Подруге молодь має бути горда зі своєї віри, готової на жертву; вона має привикати від дитинства творити жертви для своєї віри, ступати перед Богом в правості сумління, та шанувати те, що Бог наказує. Тоді вона буде зростати також в любові до Бога.

Прикінці св. Отець пожелав всім учасникам словами св. Павла, 2 Кор. XIV. 13: “Нехай любов Божа, ласка Ісуса Христа й спільність Св. Духа буде зо всіми вами”.

М. ЧУБАТИЙ—Н. ПОЛОНСЬКА-ВАСИЛЕНКО: ЦЕРКВА,

Енциклопедія Українознавства 8, с. 601-22.

В порівнянні з “Українською Загальною Енциклопедією—Книгою Знання”, що з'явилася у Львові в першій половині 30-их рр. н. ст. можна бачити поступ в оцінці історії української Церкви: в “УЗЕ” були два окремі суперечні у деяких місцях з собою нариси історії української Церкви, а саме М. Чубатий писав історію католицької Церкви, В. Біднов—православної. Очевидно, історик української католицької Церкви не може поминути мовчаки часів, коли київська митрополія пішла слідами роздору між римським Папою та царгородським патріярхом, бо і в тих часах були моменти, коли київські митрополити склонювалися до унії з Римом. Коли ж після Берестейської Унії 1596 р. було на Україні дві Церкви: уніята і православна, то змагання поміж цими обома церквами в напрямі поширення одної коштом другої інтересують зарівно історика католицької Церкви як і православної, наукові історичні досліди повинні стверджувати на основі історичних фактів, виведених з джерел, тільки одну історичну правду, без огляду на те, чи вона приємлива католикам чи православним, чи ні. Тимтільки в “Е.У.” М. Чубатий узгіднив свої католицькі погляди з Н. Полонською-Василенкою, яка вже в своєму нарисі історії княжої доби (“Е.У.”, с. 415) ствердила таку правду вірності початків християнства на Україні за Володимира Великого: “Невідомо точно, з якою Церквою (византійською, чи болгарською в Охриді) була пов’язана Церква України, але християнство було східного обряду. Проте це не вплинуло на відносини України з Римом. Відомі є приїзи послів від Папи до Києва в 989, 991, 1000, 1008 рр. А в 994 та 1001 рр. їздили посольства від Володимира до Риму”.

Це нічого дивного, бо після царгородського патріярха Фотія (867) не було роздору між Римом та Царгородом аж до виступу проти Риму патріярха Михайла Керуляя в 1054 р. Але Фотій виступив проти Риму в 867 р., отже після того, як з його поручення відбув Константин у 860-61 рр. апостольську місію серед хозарів і мав стрінутися з київськими князями Аскольдом і Диром у часі їх походу на Крим та навернути їх на християнську віру.

До згадки в нарисі Чубатого-Полонської-Василенко (с. 601) про “Літописну традицію” відносно їх походу на Царгород в 860 р. і навернення слід додати що саме патріярх Фотій згадує у своїх проповідях про напад грізного народу “Рос” з далекої півночі в 860 р. на Царгород. Наш початковий літопис “Повість временних літ” подає, що Аскольд і Дир відлучилися від дружини Рюрика, який щойно в 862 р. прибув княжити до Новгорода. Не лише навернення Болгар на християнську віру Константином і Методієм у 864 р. відбулося теж за часів церковної єдності між Римом і Царгородом, але також початки місійної праці цих слов’янських апостолів серед велико-моравських слов’ян. Папа Николай I. (858-67) завізвав їх з’явитися у Римі, щоб вони вияснилися перед ним з своєго віроісповідання, щойно після виступу Фотія проти нього в 867 р. Папа Адріян II приняв приязно св. слов’янських апостолів у Римі в 867-868 рр. Й одобрив їх місійну працю серед слов’ян. Це папське одобрення наводить і “Повість временних літ” (пор. о. А. Трух, ЧСВВ.: Католицька віра в Україні від

Володимира до Йосафата, "Наша Мета", Торонто 7 червня 1952, IV. ч. 23 (133).

До проекту київського патріярхату, згодом ексархату (с. 611) зазначу, що він вийшов з політичних плянів польського короля Володислава IV; з тих же плянів і перепав (гл. "Історія України" П. Прага 1942, с. 45-9 і "Історія Козаччини" І. Мюнхен 1946, с. 26-8, обі М. Андрусяка). Пере-миська єпархія приступила до з'єднення в 1691 р. (с. 613).

Не погоджуся з твердженням авторів, що "втративши остаточно надію на згоду з православною Церквою Лівобережжя, уніатська Церква йшла своїм шляхом, що став відокремлювати її на полі обряду, звичаїв і церковної культури від української православної Церкви XVIII ст." (с. 613). Саме перший львівський уніатський єпископ і водночас адміністратор київської православної митрополичної єпархії на Правобережжі Йосин Шумлянський після приступлення до церковної єдності в 1700 р. старався проте, щоб у його єпархіях вірні не відчули якихнебудь обрядових змін у Церкві, тимто в тих єпархіях, що приступили до єдності з Римом за принукою Йосина Шумлянського плекали священики далі прив'язання до свого обряду, тоді як у Холмській єпархії, що вже від часів Берестейської Унії була католицькою та в якій були єпископами такі ревніві поклонники церковної єдності як Методій Терлецький і Яків Суша, вводилися стихійно латинські обрядові й канонічні новини. На мою думку, не слід винити всіх священиків-галичан у заведенні православ'я на Холмщині (с. 615). Деякі з них пішли в добрій вірі на Холмщину разом з єп. Михайлом Куземським очищувати наш обряд від латинсько-польських вилівів. З оповідання киянина інж. Костя Туркана мені відомо, що його батько—галицький священик родом з Закомаря, парохії відомого народовецького діяча і публіциста о. Данила Танячкевича в Золочівщині, перешов також на Холмщину, "формально" приняв православ'я, але до кінця свого життя вважав себе уніатом та свої діти виховував в українському національному дусі.

Згадка в статті про те, що "в часи першої совєтської окупації Зах. України під пресією окупаційної російської влади волинські єпископи Олексій і Полікарп признали над собою зверхність московського патріярха" викликала полемічний відгомін в українській пресі; православні публіцисти пристрастно почали виписувати, що цей факт є неправдивий, не подаючи річевих й актових аргументів. Гл. "Українські Вісті" (з 5 травня 1952 р. ч. 19) і торонтонську "Нашу Мету" з 31 травня і 7 червня 1952, чч. 22 і 23). (1).

Устрій греко-католицької і православної Церков подали М. Коржан і П. Ісаїв (с. 622-9).

(1) Примітка редакції: В тій справі гл. також Комунікат Свящ. Синоду УАПЦ з 15-16. X. 1952 в Парижі, що виправдує Владику Полікарпа перед мовляв злісним та тенденційним поданням фактів в ЕУ а обвинувачує Владику Олексія.

СВ. ВОЛОДИМИР ВЕЛИКИЙ

в “Слові о полку Ігореві.”

(*Примітки до українського ювілейного видання
“Слово о полку Ігореві,” Філадельфія 1950*)

“Почнемъ же, братie, повѣсть сю отъ стараго Владимира до нынѣшняго Игоря” (с. 25) заповідає автор. У своїх “Примітках” редактор ювілейного випрочім знаменитого видання “Слова о полку Ігореві” Святослав Гординський пише: “Не відомо напевно про кого мова: про Володимира Вел. чи Мономаха.” В дальших частинах поеми деякі редактори добачують пропуск, бо заповіденої повісті “от Владимира” далі немас,—вона починається відразу” (с. 76). Ясно, що коли синові Володимира Великого Ярославові Мудрому дає автор теж епітет “старому Ярославу” (с. 25) а про Володимира Мономаха пише: “Сынъ Всеволожъ Владіміръ” (с. 26), “старий Володимир”—це Володимир Великий. Про нього натякає автор так само вдруге: “Того старого Владимира не лзъ бъ пригвоздити (годі було пригвоздити) къ горамъ Кіевъскымъ.” (с. 29). До цього другого натяку Свят. Гординський примічує: “Старого Владимира—кн. Володимира Вел., що наводив лад між князями по всіх дільницях і обороняв державу від ворогів.” (с. 89).—Цю примітку п. Гординського слід на нашу думку справити в тому, що Володимир Великий об’єднав справді поділену після смерти Святослава Завойовника Києворуську державу та прилучив до неї ще ті східно-слов’янські племена, які до того часу ще були відокремлені, як от полоцьких кривичів; в 981 р. Перешиль, Червень й інші західно-українські городи; в 993 р. карпатських хорватів. Але “лад між князями по всіх дільницях наводив” не він, тільки Володимир Мономах, спершу Переяславський, згодом у 1113-25 рр. великий Київський Князь, бо в часах останнього після смерти Ярослава Мудрого була киеворуська держава поділена поміж нащадків Володимира Великого. Від ворогів обороňали свою державу оба Володимири: Великий і Мономах.

Вважаємо, що натяк автора: “Почнемо ж, браття, повѣсть цю від старого Володимира до нинішнього Игоря” не слід розуміти так, начеб то у “Слові о полку Ігореві” був “пропуск, бо заповіденої повісті “от Владимира” немас.” Автор саме згадує про різних князів Рюриковичів і їхні подвиги починаючи від Володимира Великого.

Слова автора: “Начати же ся тѣй пѣсни по былинамъ сего времени, а не замышленію Бояню” (с. 25), себ-то “початися ж тѣй пѣсні по зразку сьогочасних билин, а не по замислам Бояна” слід би розуміти так, що автор не складає бойової пісні подібної до тих, що їх творив співець Боян, тільки оповідання по зразку староруських билин.—П. Гординський пере-

водить слово “былинамъ” “подіями” (с. 5) у віршованому перекладі та “бувальшиною” (с. 31) у прозовому. На нашу думку—цей натяк автора, що він творить пісню по зразку тогочасних билин, говорить про зближену до них форму “Слово о полку Ігореві” і промовляє за думкою тих дослідників які заперечують віршову будову твору, уважаючи його тільки т. зв. поетичною прозою.” (Пор. ст. 52, С. Гординського “Ритміка” Слова о полку).

Центральною постаттю староруських билин був св. Володимир Великий, званий там “ясним сонечком.” Автор заступив цей епітет алегорією “Даждьбог”, тобто назвою бога сонця з поганських часів. Тимто “погибашеть жиць Даждьбожа внука” (с. 26) і “Въстала обида въ силахъ Даждьбожа внука” (с. 27) слід би розуміти як Володимирового нащадка.

Другу назву поганського бога сонця на Україні “Хорс” ужив автор як алегорію, що заступає таки сонце, в оповіданні про полоцького і київського князя Всеслава Брячиславича, як він “ис Києва дорискаше до куръ Тмутороканя, великому Хръсови влькомъ путь прерискаше” (с. 29)—тоб-то “з Київа добігав, поки кури запіли, до Тмутороканя, великому Хорсові дорогу перебігав”—у перекладі С. Гординського (с. 34). Очевидно, згідно з середньовічним світоглядом, що сонце посувается по небі зі сходу на захід, а шлях Всеслава з Києва до Тмутороканя йшов з північного заходу на південний схід.



ЗАВДАННЯ НТШ НА ЕМІГРАЦІЇ

Як лише обставини на те дозволили, українські вчені, передусім наших двох заслужених наукових установ НТШ і УВАН, що опинилися в вільному світі по 2. світовій війні почали збирати свої розпорощені сили організуючи на еміграції наукові конференції.—НТШ відбуває першу свою наукову конференцію в таборі Міттенвальд (Баварія) вересень 1947 р. Її головним завданням був перелік наукових сил, які опинилися поза межами Батьківщини та перегруповання наукової праці по комісіях і секціях окремих інститутів. Друга така наукова конференція НТШ відбулась в Берхтесгаден (Баварія) в місяці березні 1948 р., де вирішила відзначити 75 роковини існування НТШ виданням Енциклопедії Українознавства.—Грошева реформа в Німеччині червень 1948 р. та горячкове емігрування за океан не дозволяють Централі НТШ в повні реалізувати свої актуальні завдання. Щойно релятивна стабілізація на нових місцях як Канада, ЗДПА, Франція і Голландія уможливлює відновлення започаткованої праці наших Наукових Установ на еміграції по краєвим Відділам НТШ.

І так повстас Американський Відділ НТШ в Нью-Йорку 1947 р. під проводом проф. д-ра М. Чубатого, Відділ в Голландії, Кулемборг під проводом о. проф. д-ра В. Лаби, ректора студій в укр. Духовній Семінарії перенесеної з Баварії до Голандії в квітні 1948 р. заходами Його Ексц. Єп. Кир Івана Бучка, що декретом Св. Столиці став Апостольським Візитатором для всіх українців католиків в Західній Європі. З ліквідацією Семінарії в Голландії 1951 р. перестає також існувати Голландський Відділ НТШ. Повстас Канадський Відділ з осідком в Торонто 1949 р. під проводом його голови проф. д-ра Евгена Вертигора, що зумів зорганізувати до тепер вже три наукові конференції. В Сидней повстас 1950 р. Австралійський Відділ під проводом голови д-ра Е. Ю. Пеленського. Вкінці в новому осідку Сарсель з поліщених важних укр. наукових сил оформленся 1951 р. Європейський Відділ НТШ там же покищо з осідком Голови проф. д-ра Зенона Кузелі й генерального Секретаря проф. д-ра Володимира Кубійовича. В Сарсель є приміщені: Централь НТШ, Європейський Відділ НТШ, Укр. Народній Університет, Делегатура УВУ, КОДУС та Інститут Заочного Навчання.—Щоб познайомити читачів Логосу з сучасними завданнями засłużеного НТШ передруковуємо на цім місці знаменного листа проф. д-ра В. Кубійовича до Загальних Зборів АВ НТШ, які мають відбутися 4. Х. 1952, що в ньому автор доторкнув ряд важливих справ для організації укр. науки на еміграції.

Високошановні Пані й Панове!

Не маючи змоги взяти особисто участі в перших Загальних Зборах Американського Відділу НТШ, дозволяю собі цим шляхом привітати Світлі Збори від імені Головного Відділу й моєго власного й побажати успіхів у нарадах. Дозвольте, Пані й Панове, при цій нагоді висловити кілька думок з приводу сучасних завдань нашого Товариства в цілому й Американського Відділу зокрема, а також з приводу можливості реалізації цих завдань і актуальних проблем, розв'язання яких сьогодні особливо пекуче.

Про актуальні проблеми української науки на еміграції була мова вже кілька разів і на Загальних Зборах нашого Товариства, і на засіданнях Головного Відділу, і в програмовій статті журналу "Сьогочасне й Минуле"

(ч. 1, 1948 р.), і в "Хроніці НТШ" (ч. 25). Може, до речі буде нагадати тут, як ми дивимося на завдання НТШ та його найближчі обов'язки. Завдання НТШ під час його праці на еміграції такі самі, як завдання української науки взагалі, а до деякої міри такі, як завдання цілої укр. еміграції. Вони всім нам відомі. 1) НТШ має бути представником вільної укр. науки перед неукраїнським науковим світом, інформувати його про Україну й шукати серед нього прихильників для нашої справи: рівночасно боротися в науковій ділянці з шкідливим для нас і науково необ'єктивним висвітленням подій і фактів, зокрема з боку совєтської науки й російської та польської науки на еміграції. 2) Творити насамперед ті наукові й загальнокультурні цінності, яких не можна творити на батьківщині, щоб повернутися з ними до вільного краю. 3) Обслуговувати українську масу за межами України, себто студіювати її й працювати для неї. 4) Щоб виконати ці завдання, український учений на еміграції повинен, лишаючись по змозі в своєму фаху, опрацьовувати з безлічі наукових проблем не так ті, що йому милі, як ті, що зв'язані з актуальними потребами нації. Такі є—на нашу думку—завдання українських учених на еміграції, і вже повністю—українських наукових установ, які повинні підтримувати насамперед ті ділянки науки і плекати ті наукові проблеми, що допомагатимуть в українських визвольних змаганнях.

Ми всі згідні, мабуть, із тим, що українська наука, отже і наше Товариство, лише в деякій мірі реалізують ці завдання. Причин треба шукати в зовнішніх і внутрішніх умовах. Наше членство масово виїхало з Європи за океан, але тут не знайшло особливо придатних умов для наукової праці. Більшість науковців працює фізично й не може віддаватися поважніше, а то й зовсім, науковій роботі. Не вдалося створити для них, зокрема в ЗДА, власних наукових осередків. Навіть ті з них, хто працюють за своїм фахом, не мають змоги присвятити себе чисто українській науковій роботі. З другого боку, наукові проблеми, які опрацьовуємо, і розвідки, які видаємо, лише почасти належать до категорії тих, що допомагають на нашому визвольному шляху. Як сказано, часткова причина лиха,—це зовнішні обставини, зокрема розпорощення й брак власних осередків і засобів, а їх немає—через брак матеріальних підстав. Розпорощення учених і нашого членства вимагає переходу до нових організаційних форм і нових форм праці, а саме перетворення Наукового Товариства ім. Шевченка на федерацію відділів і до розподілу праці між поодинокими відділами. До цієї проблеми ми ще повернемося. Перед тим ми хотіли б заторкнути проблему взаємин між американською і європейською галузями НТШ.

В Європі залишилося небагато учених і мало наукового доросту. Деякі з наших наукових установ і високих шкіл перестали існувати, інші борються за можливість вести дальшу роботу в дуже важких умовах. Якщо на території Європи може з деяким успіхом діяти Централья НТШ і його Європейський Відділ, то тільки тому, що вдалося зорганізувати скромний, але тривкий і свідомий своїх завдань науковий осередок і що кілька науковців із деяким помічним апаратом може повністю віддаватися справам нашого Товариства. Найбільшим дефектом у діяльності європейської частини НТШ є обмеженість покищо числа осіб, які там постійно працюють, а це спричинене насамперед недостачею матеріальної бази. В цих умовах науковий осередок у Сарселі виконує передусім завдання організаційно-адміністративні й редакційні.

З другого боку, хоча на території діяння АВ НТШ скупчено чимало наших членів,—у великому відсотку на території Нью-Йорку та його око-

лиць,—Американському Відділові не вдалося покищо зорганізувати відповідного осередку наукової праці, в якому декілька осіб віддавалося б виключно науково-організаційній роботі. Віримо, що за деякий час такий осередок повстане в Домі Української Культури.

Крім цього противенства—в Європі менше членство, але в постійний осередок, в ЗДА—більше членства, але бракує українського варстату праці—існують ще деякі інші відміни між європейським і американським осередком НТШ.

Нам здається, що на терені АВ часто виринає думка про потребу *популяризації* науки й таким чином зміцнення її зв'язку з українською суспільністю в Америці. Нам здається також, що бажано було б чітко відрізняти чисто наукову працю, висліди якої дають такі видання НТШ, як “Записки” та “Наукові Комунікати”, і наукову, але приступну для ширшого загалу (“Енциклопедія Українознавства”, “Бібліотека Українознавства”, можливо, і журнал), від популяризаторської діяльності Товариства і членства (академічні вечори, деякі академії й свята, індивідуальні виступи членів із популярними доповідями). Праця над політично актуальними проблемами—на нашу думку—може виявитися лише в чисто науковій формі.

У зв'язку з проектом Президії НТШ про перебудову нашого Товариства на федерацію відділів і створення нового статуту ми гадаємо, що було б мабуть добре, коли б Шановні Збори обговорили деякі принципи, на яких ми пропонуємо перебудувати НТШ. Про це була вже згадка в попередньому “Бюлетені НТШ”, а кілька днів тому ми надіслали до Американського Відділу проект нового статуту. Правда, рішення щодо статуту належить до Надзвичайних Загальних Зборів, що відбудуться в останніх місяцях цього року, але було б не зле, якщо б головні принципи запропоновані змін Шановні Пані й Панове обміркували вже тепер, користуючися з цього зібрання наших членів. Зокрема, йдеться про а) перебудову Товариства на федерацію відділів, б) про пов'язання поодиноких Секцій із поодинокими відділами, в) про запровадження нового ряду членства—членів кореспондентів і припинення іменування нових звичайних членів, г) про нову структуру органів Товариства, зокрема, про компетенції Головного Відділу і Ген. Секретаріату та форму проведення Загальних Зборів.

Якщо йдеться про наради Шановних Членів Товариства над статутом Вашого Відділу, то ми переслали проект взірцевого статуту для Відділів, при чому його особливості залежатимуть від правних норм держави, на території яких діють наші відділи.

У перші місяці наступного року доведеться вирішити всьому членству про склад нового Відділу і Ген. Секретаріату, а цим самим і про місце осідку останнього. Практично цим осідком може бути місце осідку або американського відділу, або європейського. Може варто було б мати цю справу на увазі вже тепер, хоча до вирішення цих справ залишається ще кілька місяців. За перебування осідку Ген. Секретаріату в ЗДА промовляє те, що в ЗДА живе чимало наших членів, що в ЗДА є найбільше українське скupчення за межами батьківщини й що українсько-американська еміграція найзаможніша. За залишення Ген. Секретаріату в Європі промовляють: а) існування вже тепер тут адміністративно-організаційного осередку, б) менші витрати на утримання в Європі, в) той факт, що наші члени в Європі, як і загал української еміграції в Європі,—це типові політичні емігранти, а наші члени в ЗДА вже не є правно політичними емігрантами.

Конче треба—на нашу думку—продискутувати проблему розподілу праці між Американським і Європейським Відділами. Якраз тепер віdbувається

голосування членства двох Секцій—Історично-Філософічної і Філологічної щодо місця осідку їх управи. Якщо членство погодиться з проектами Централі й детеперішніх дирекцій секцій, то на найближчі два роки місцем осідку Філологічної Секції стануть ЗДА, Історично-Філософічної—Європа. Логічним здається нам, що з дослідчих наших клітин залишився в Європі Інститут Енциклопедії і Інститут Національних Дослідів, які тут уже діють, а щоб ЗДА були осідком Інститутів Публіцистичного і Бібліографічного. Це було зв'язане з усією програмою наукової діяльності Американського Відділу. Ми вважаємо, що було б добре, коли б при Американському Відділі повстала спеціальна комісія дослідів над українцями в ЗДА, подібне до того, як у Канаді діє Комісія Канадознавства. Дальша праця над ЕУ (гаслова частина) не буде можлива без тісної співпраці з Американським Відділом. Продовження перерваних (через брак фондів і відповідних наукових робітників) дослідів над підсоветським життям і збирання матеріалів до збірника “Наші втрати” є теж неможливе без співпраці Американського Відділу, а то й без перебрання ним частини цих робіт.

Нарешті—як нам здається—доцільне було б обговорити характер видань НТШ і їх розподіл між відділами. Наші видання—це “Записки НТШ”, “Наукові Комунікати”, “Бібліотека Українознавства” і спеціальні видання, як “Енциклопедія Українознавства”. Праці Інститутів виходитимуть у формі “Записок”. На території ЗДА виходили б, за нашим проектом, “Записки” і “Наукові Комунікати” Філологічної Секції та праці Інститутів—Публіцистичного й Бібліографічного. Ми особисто не стоїмо за продовження в нинішню пору видавання журналу українознавства “Сьогочасне і Минуле”, хоча Американський Відділ кілька разів повертається до цієї думки. Щоб цей журнал стояв на відповідному рівні, треба не лише фінансів, але також широкого кола співробітників і редакції як постійно діючої установи, очевидно, складеної із фахівців науковців-редакторів. Мабуть, далеко доцільніше обернути наші фонди на видавання “Записок”—зокрема тих цінних праць, які здебільша опрацьовані ще на батьківщині, на підставі зовсім неприступних сьогодні джерел, і вже довго чекають на друкування. Якщо йдеться про опрацьовання нових тем—ми є виразно за друкування праць з українознавства і саме з такою тематикою, яка порушує актуальні з політичного боку проблеми.

З організаційного погляду—на нашу думку—бажане оформлення і поширення мережі Ваших місцевих клітин—осередків праці, збільшення числа членів прихильників, бажана якнайтісніша співпраця з Централею НТШ і іншими Відділами.

За найважливіше—на нашу думку—нинішнє завдання Американського Відділу ми вважаємо створення наукового осередку праці на базі Українського Дому Культури, але не теоретичного осередку, а реального, де кілька активних науковців, могли б повністю віддаватися науковій і науково-організаційній роботі, передусім, праці над проблемами, що відповідають актуальним потребам нашої нації.

У фінансовій ділянці потрібен розподіл фондів на адміністративні витрати Відділу, на його науково-видавничу діяльність і приділення фондів на потреби Централі, зокрема на продовження праці над найважливішим сьогодні твором НТШ—“Енциклопедією Українознавства”.

НТШ, повторюємо, має великі завдання, спільні з завданнями всієї української політичної еміграції. Тут потрібен тісний взаємний зв'язок. Він, на мою думку, допоміг би встановити таку бажану всім нам співпрацю з Українською Вільною Академією Наук, яка базувалася б на доцільному роз-

поділі завдань між обома нашими науковими установами. Зв'язок із громадянством допоможе—сподівається—розв'язати і пекучу проблему готування молодих науковців, що мають поповнити наші лави, які, на жаль, дуже порідшли за останні роки. Очевидно, для реалізації цих важливих завдань потрібно багато зусиль, але їх варто прикласти.

Поділивши думками, які хвилюють кожного з нас, українських науковців на еміграції, побажаємо Шановним Колегам успішної, плідної роботи на добро української справи.



Наукове Товариство ім. Шевченка, а з ним ввесь укр. науковий світ зазнали болючих страт в останніх місяцях 1952 р. в рядах дійсних своїх членів: бо упокоїлись в Бозі:

Проф. д-р. Г. К. Зенон Кузеля, голова НТШ—24. V. 1952.

Проф. д-р. Володимир Бригідер, 12. VII. 1952.

Проф. Сергій Комарський, 1. VIII. 1952.

Проф. д-р. Григорій Махів, 22. VIII. 1952.

О. проф. Теодосій Тит Галущинський, ЧСВВ., 31. VIII. 1952.

Логос з редакційним персоналом складає кому належиться свої глибокі співчуття з приводу таких болючих страт.

Вічна Пам'ять Працівникам Української Науки!



ХРОНІКА

CHRONICA

КАНАДА:

Конгрес Пакс Романа в Канаді — Місія Університету у віднові людського духа в Христі.

Одна з маркантих подій минулого літа в католицькій Канаді це безпечно гарно зорганізований 32 Міжнародний Конгрес Пакс Романа, що відбувся в 3 головних місцях Східної Канади в Торонто, Монреал і Квебек: 26-VIII—2. IX. 1952. В Торонто відбулися передконгресові наради. По дорозі до Монреалу делегати відвідали Оттаву де їх провід був прийнятий урядом на обіді, що на ньому промовляв Пірсон, міністер Заграницьких Справ. Відкриття відбулося в авлі катол. Монреальського університету. Архієп. Преосв. Леже відчитав Папське послання до учасників Конгресу. Його Святість Папа Пій XII вислав для Конгресу на руки предсідників стоваришення Пакс Романа: Письмо, яке стало програмою нарад і доповідей. В тому письмі Св. Отець між іншим каже, що той сам апостольський ідеал оживляє праці Пакс Романа від попереднього Конгресу в Амстердамі. Тому Він хоче знову підкреслити напрямні подані при тамтій нагоді про ролю науковців в Церкві. Тема теперішнього Конгресу “Місія Університету” нас понукує до того, щоб доповнити подані напрямні в одній точці дуже Нам дорогій...

Наперед місія університету, як спільноти між учителями з учнями це бути промінюючим огнищем умового життя в користь національної спільноти в тій атмосфері здорової свободи притаманної справжній культурі. Це постійне завдання університету. Але, коли університет бажає увидатнювати той віковий скарб в користь нових поколінь він мусить бути бачний на особливій умовині сучасного життя. Тепер ширші круги народу бажають участі в справжній культурі. Тепер труднощі економічні й соціальні студентського життя й звання ставлять тяжкі проблеми відповідальним чинникам спільноти. Тепер модерні засоби інформації побільшують свої впливи часами в некористь справжнього витворювання особистої думки...

Щоб охоронити себе перед зловіщим партікуларизмом треба помножити контакти між вчителями й учнями різних країв, розвивати при помочі вивчення мов та корисних співпраць пошану до багацтв властивих кожному. Тоді народи місто робити собі конкуренцію та протиставитися один одному радо будуть себе доповняти... Але та місія університету, яка наближує людей і народи в мирній співпраці умів була б обманна коли б вона не завершувалась постепенною координацією наук між собою. Спільнота умів не може бути корисна поза спільнотою правди.

Університет не означає лише рівнорядне уложення виділів, один чужий другому, але синтезу всіх предметів знаття... Модерні поступи, спеціалізації все подрібніші творять ту синтезу ще більш необхідною.

Університет має охоронити ту синтезу перед двома противними небезпеками. Перша—це надмірне встрияння Держави, яка переступаючи свої власті хотіла б накинути навчанні для політичних чи ідеологічних цілей штучну одність свавовільної філософії. Але такоже університет зле слувив би своїй місії потураючи плюралізмові або поверховному синкретизму. В одинокій площині природного знання належить до нього право вийти поза границі різних наук, посилювати мудрість та формувати наукову осо-бовість студента: нехай отже вважає, щоб не спроневіритися своїй найви-щій місії, цебто віщілювати в молоді уми пошану до правди, провадити їх до незалежного прослідження правди, необхідного для духової дозріlosti.

Така є делікатна місія, але націхована рішучістю й дискрецією, що до неї Ми завзвиваємо наші католицькі університети, просвічувані в своїм завданні сяєвами віри; вони одинокі можуть творити успішно зусилля син-тези аж до склепіння (завершення) будови, бо та одність, як каже Папа на іншому місці, лише в тій мірі буде прямувати до свого завершення в якій вона віднайде себе в Бозі, в любові просвічуваній знанням, по вимо-гам одинокої правди Євангелія, під проводом одної, святої Церкви. Такі університети, на услугах студіюючої молоді, завершувані навчанням хри-стиянської філософії й богослов'я будуть школами правди; але вони будуть такоже вчительками життя християнського, морального, горожанського й суспільного.

Нехай цей Міжнар. Конгрес, закінчує Папа, стане для членів Пакс Рома-на нагодою до ще яркішого освідчення в спільних відповідальностях в цій поважній годині історії, нехай він буде для всіх університетських кол вихід-ною точкою співпраці ще більш братолюбної, вимін ще багатших, щоб дозволити ось так університетитові краще сповнити на світі свою широ люд-ську й миролюбну місію, що до неї Церква прив'язує стільки ваги...

В дусі тої взнеслої програми начеркненої Його Святістю Папою відбува-лися такоже конференції такого актуального змісту: Початок і історичний розвиток університету, проф. Фелян (ЗДА); Ідея Університету, проф. Ля-комб (Франція); Університет і Суспільність, проф. Гатсфельд (ЗДА); Уні-верситет і Держава, проф. Десі (Канада), Університет і Міжнародня Спіль-нота, проф. Ліма (ЗДА).

Крім того працювало дев'ять комісій, на яких подрібно обговорювано оформлення катол. науковця. До Комісії, що займалась загрозою матерія-лізму, комунізму війшло також двох українців: проф. д-р. М. Чубатий і о. д-р. Ір. Назарко ЧСВВ.

З нагоди Конгресу Преосв. Кир Ісидор з Торонта відслужив Архиєр. Служ-бу Божу, а Преосв. Кир Максим з Вінніпегу сказав палкє слово про пере-слідування нашої Церкви. Ректорат університету вітав у себе наших двох Владик і укр. делегацію.

Укр. численна делегація брала активну участь в нарадах і дискусіях, нав'язувала контакт з чужими делегатами, поширювала інформативні листючки, познакомлювала учасників у красі наших пісень, промовляла 4 рази до радія.

В Квебеку було урочисте закінчення, відчитання привітів, резолюцій та пращальні промови. Потім всі делегати відбули прощу над імпозантною рікою св. Лаврентія до славної на цілу Америку Базиліки св. Анни де Бопре, що її тепер викінчують ОО. Редемптористи фр. канад. Провінції і там одержали повний відпуст.

Конгрес Братства Християнського Навчання, БХН, Едмонтон, 6-8 IX 1952.

В дніх 6, 7, 8, IX, 52. відбувся в Едмонтоні, Альта., Конгрес Братства Християнського Навчання Західної Канади, який радив у трьох секціях: англійській, французькій і українській. Гаслом конгресу було: "Привернути релігію домам!"

З укр. катол. Владик були на конгресі Кир Ніль Саварин, Едмонтон, Кир Андрій Роборецький, Саскатун і Кир Максим Германюк, Вінніпег.

Наради конгресу започатковано Архієр. Службою Божою для всіх учасників в укр. катедрі св. Йосафата. Кир Ніль Саварин в сослуженні оо. д-ра В. Лаби, Т. Добка, ЧСВВ., В. Маланчука ЧНІ., В. Каменецького ЧСВВ., та з відповідною проповіддю.

Ділові наради відкрив ВПреосв. Дж. Г. Мекдоналд, архієп. Едмонтону на першій загальній секції для всіх учасників конгресу. Опісля радили над діловими справами З секції осібно. Українські загальні сесії були очолювані: перша Преосв. Кир Максимом, друга Преосв. Кир Нілем, а третя сесія Преосв. Кир Андреєм. Вечером другого дня в кінотеатрі Капітол відбулася спільна академія для всіх учасників конгресу. Третього дня були спільні наради духовенства обох обрядів під проводом єпископів над справами практичного переведення завдань БХН—Братства Хр. Навчання.—Це створишення вірних канонічно покликане до життя в цілі поглиблювання і поширювання християнського навчання під проводом клеру. Це одне з важливих завдань з'організованого апостолятуту вірних. "Щоб відновити все в Христі... треба щоб кожний взяв участь в так важному ділі, навчання правді віри, не лиш для власного освячення але такоже, щоб поширювати й закріплювати Царство Боже в других особах, в родинах і в суспільності", кликав блаж. Папа Пій X.— Братство Християнського Навчання, що існувало вже від давна, стало скодифіковане й відроджене декретами: Acerbo nimis Pii X. 15 IX 1905; CIC can. 1329-36; Orbeum catholicum Pii XI, 29 VI 1923; Provido sane Consilio, 12 I 1935.

Добре зорганізоване Братство Християнського Навчання отвірає перед вірними широкі можливості для релігійно-суспільної діяльності апостолятуту. Апостолят, як заявляє Папа Пій XI, це обов'язок, що випливає з християн-

ського життя як такого. Тому ніхто з християн-католиків не сміє оставати позаді. Обов'язок хр. навчання тяжить вже на родичах, які мають бути спосібні виясняти своїм дітям початки катехизму. Але вишколені члени БХН мають передусім звернути увагу на релігійне виховання таких потребуючих, як

- 1) Дітей, що ходять до елементарної школи некатолицької, при помочі вакаційних, кореспонденційних курсів...
- 2) Католицької доростаючої молоді, що ходить до сиредніх шкіл некатолицьких при помочі тих же засобів.
- 3) Дорослих, включно з студентами колегій, університетів при помочі дискусійних клубів.
- 4) Некатоликів в католицькій вірі.

ЗДА:

Преосв. Кир Д. Іванчо—почесний Доктор.

Преосв. Кир Даниїл Іванчо, Ординарій католиків византійського обряду з осідком Пітсбург, Па., одержав 8 VIII 1952 почесний Докторат Університету Duquesne, Пітсбург. Предсідник і Ректор університету, Ві препод. о. Вернон Ф. Галафер, Згromадження Св. Духа (CSSP) вручив Преосв. Кир Даниїлові диплом почесного Докторату з Права в праявності 150 абсолютентів. — Редакція Логосу щиро радіє з того приводу, що навіть чужі наукові установи вміють належно оцінити заслуги й працю братнього нам єпарха по крові й обряду, Преосв. Кир Даниїла Іванча Д.Д., Ординарія Пітсбурського Екзархату.

40-річний ювілей “Провидіння” в ЗДПА, 1912-1952.

Минає цього року 40 років, відколи Преосв. Кир Сотер Ортинський заснував 1. листопада 1912 р. укр. катол. Запомогове Товариство “Провидіння” в Нью Йорку. Статути Провидіння є сперті на засадах св. Євангелії, а члени тої добродійної організації мають бути прикладними українцями католиками, лояльними церковній владі й Христові. Головою того товариства має бути завжди священик. В управі Провидіння є завжди духовний провідник, що має дбати про релігійну та національну культуру членів товариства. Управа Провидіння має складатися з прикладних католиків українців нашого обряду. Кожночасний укр. катол. Єпископ-Ординарій в ЗДПА є покровителем Провидіння.

“Провидіння” це не бізнесова, але запомогово-асекураційна й культурна організація, яка мала стати опікуном і оборонцем укр. емігранта, сперта непохитно на засадах католицької Церкви. Першим головою того товариства став парох в Нью Йорку о. Никола Підгорецький.

1914 р. перенесено осідок товариства з Нью Йорку до Філадельфії, міста

резиденції Єпископа-Ординарія, для кращого посилення його діяльності.

В новій місцевості легше прийшлося злегалізувати перед державним законом (зачартерувати) нову організацію та посилити його ширення при помочі укр. катол. часописа "Америка", який вже від року виходив з друкарні СС. Василіянок, та готовий був безкорисно повести агітацію за Провидінням. Незабаром ця організація виросла з поза льокальних рам та стала поширюватися посеред українців католиків цілої Америки.

Її завдання стали христалізуватися під благодайною опікою Церкви: І так окрім обезпечневих завдань в користь членів дбається про плекання культурних та духових ціннощів в членів шляхом видавання часописів, книжок, школами, читальнями, аматорськими кружками, курсами для неграмотних, хорами, оркестрами, спортивними клубами і т.п.

"Провидіння" започаткувало створення У. К. Комітету в ЗДПА і бере в ньому активну участь.

Дальші важні завдання "Провидіння" це його харитативно-допомогова діяльність в користь убогих, немічних, хворих, старців, інвалідів, сиріт, семинаристів, емігрантів. При помочі цього товариства вдалося укр. катол. Комітетові з рамени укр. катол. Акції в ЗДА спровадити до Америки понад 30,000 нових емігрантів не вимагаючи від спонсорів ніяких вплат наперед. Словом "Провидіння" стало органом, виразником та могучим знаряддям Союза Укр. Катол. в ЗДА. — Редакція Логосу приєднується до численних желань які з приводу 40-річного ювілею "Провидіння" вплинуть на руки його Представника Всеч. о. Володимира Білинського, його Духовного Прорівника, Всеч. о. Володимира Андрушкова, а передусім його Покровителя Ексц. Кир Єп. Константина Богачевського, щоб зложити їм китицю своїх найкращих побажань ще кращого розвитку й Божого Благословення в здійсненню так благородних завдань посеред вірних нашого народу в ЗДА.— На Многі й Благі Роки!

ЄВРОПА:

УПЦерква на еміграції

Митрополит УАПЦ в Європі Полікарп, разом з архієп. Ніконором висвятили в Парижі двох нових єпископів Івана (тепер Іоанна) Данилюка, б. пароха в Оттаві—для Австралії та Олексія Пилипенка, б. наверненого прав. священика, що повернув до православ'я—для Аргентини. Арх. Ніконора, з осідком в Німеччині піднесено до гідності митрополита з титулом "архієпископ Київський і Чигиринський" та наділено білим клобуком. А єп. Іванові надано титул архиєпископа. Ось так УАПЦерква на еміграції має для малого числа вірних двох митрополитів, трьох архиєпископів і одного єпископа.

Собор УАПЦ в Парижі, 15. IX. 1952, що з його нагоди висвячено двох нових єпископів для УАПЦ вислухав звітів архієп. Ніконора про розлам

в УАПЦ (Ашафенбург 1947) в Німеччині з архиєп. Григорієм на чолі, поновив митроп. Полікарпові справу прийняття до УАПЦ осіб, що були відлучені від неї постановою Собору єпископів з 1947 р. (ходить передусім про архиєп. Григорія з його приклонниками) і доручив Синодові єпископів видати з приводу мовляв “тенденційного і неправдивого освітлення деяких моментів в історії Укр. Прав. Церкви в 8-му зошиті Е. Українознавства” що її видає НТШ, відповідний комунікат; також наділено митр. Полікарпа “за великі заслуги перед УАПЦ” титулом “Його Блаженство Блаженніший Митрополит Полікарп” з правом ношення другої панагії; на прикінці доручив єпископатові УАПЦ видати архипастирське послання до всіх правосл. українців на еміграції.—Ті деякі моменти з історії УПЦ, що мали б бути тенденційно й неправдиво наскільки це можливо засвітлені це закид роблений митр. Полікарпові, що він мав признати зверхність Московського Патріярха.

Укр. Вісник УПЦ в Америці, ч. 4. 1952 пише таке про Собор в Парижі: “4 єпископи проголосили себе новим Собором єпископів УАПЦ і тим самим виключили попередніх єпископів 1942 р. з нового Собору. Такого протиканонічного поступовання ще не було в ніякій православній Церкві! Це вияв абсолютної диктатури в Церкві!” стр. 12.

А на іншому місці того ж Вісника УП. патріяршої Церкви в Америці читаємо завважу “Має повну слухність проф. Іван Власовський, коли твердить, що Церква митр. Полікарпа належить в канонічній ізоляції від Всеценської Церкви. Ми додамо, продовжає Вісник, що це твердження відноситься до всіх інших УПЦерков-груп в США, Канаді й інших країнах нашого розсіяння, які досі не є визнані Всеценською Церквою”, стр. 11. До тих завважень можемо додати від себе, що роздроблення УПЦеркви на різні юрисдикції не виявляє легко її канонічності. До юрисдикцій УПЦерков: як царгородська, (архиєп. Палладій Богдан),alexandrійська (митр. Іван), автокефальна європейська (митроп. Полікарп), автокефальна канадійська (митроп. Іларіон), автокефальна амер. і пр. прибула нова концепція антіохійської юрисдикції видвигнена о. О. Пилипенком (“Дзвони” ч. 4, 1952) Свого часу Антіохійський Патріярх Григорій IV висвятив 1913 р. Діонізія на єпископа Кремянецького на Волині, а цей висвятив архимандрита Полікарпа на єпископа Луцького. Таким чином УАПЦ більше ніж якось інша Церква мала б стояти тепер на скалі Петровій, бо посідає єпископат, що мовляв, походить від Ап. Петра через Ап. Варнаву і його дальших наслідників-патріярхів Антіохійських! — Щось не є все впорядку з самоканонічністю і самоавтокефальністю УАПЦ коли робиться спроби нав'язати з давньою Патріярхією. Шкода лише, що наші браття православні не хочуть зрозуміти, що та давня Патріярхія, є не інша, як саме Римська, Всеценська Церква, та що наші православні Церкви різних юрисдикцій так довго будуть животіти в канонічній ізоляції, як довго не стануть визнані Всеценською Церквою, що її видимий голова є Всеценський Архієрей Римський.

Його Святість Папа Пій XII присвячує народи Руси Непорочній Богоматері—29. VII. 1952.

При кінці Апостольського Листа “Sacro Vergente Anno” зверненого безпосередньо до народів колишньої вірної потрійної Руси, що силою факту описила тепер в СССР Його Святість Папа Пій XII сповняє бажання багатьох, особливо бажання Непорочної Богородиці правдоподібно висказане у Фатімі та й своє власне інтимне бажання щоб присвятити Непорочній Богородиці всі християнські народи Руси, відлучені тепер від Апостольського Престолу в наслідок історичних подій, але в серці своїм дальнє оставши правовірними очею гарною молитвою: “Ми присвячуємо й віддаємо сьогодні в особливий спосіб всі народи Русей Непорочній Богородиці, так як ми це зробили тому кілька років в користь цілого людського роду, в сильній надії, що внедрівши здійсниться щасливо через всемогуче заступництво Пречистої Богородиці побажання, які творимо разом з усіми вами та й з усіми людьми доброї волі правдивого мира, братньої згоди і свободи належної всім, передусім Церкві. Щоб ось так через нашу молитву з’єднану з вашою молитвою та благанням всіх християнських народів закріпилася твердо на цілій землі царство спасення Ісуса Христа, яке є “Царством правди й життя, Царством святости й ласки, Царством справедливості, любови й мира.”

“Ми благально просимо ту наймилостивішу Маті, щоб Вона захоронювала кожного з вас посеред теперішніх труднощів; щоб Вона виеднала від свого божеського Сина небесне світло для ваших умів а для ваших душ силу й відвагу, щоб ви могли, кріплі небесною поміччю відперти й поконати всі заблудження і неправості”.

Ми зазначили в тексті, що Пресвята Богородиця правдоподібно висказала Лукії бажання, щоб присвятити Русь своєму Непорочному Серцю. Є дві версії того секрету повіреного Лукії.

Версія партукуляристична: подана о. Галамба де Олівейра:

- 1) Я прийду домагатися присвяти Руси моєму Непорочному Серцю.
- 2) В протичному разі вона (Русь) пошириТЬ свої заблудження по цілому світі, продовжуючи війну і т.д.
- 3) Св. Отець посвятить мені Русь яка навернеться а тоді період миру буде даний світові.

Версія універсалістична, подана о. Мореско і о. да Фонсека:

- 1) Я прийду домагатися посвяти світу моєму Непорочному Серцю.
- 2) В протичному разі великі блуди поширяться по світі, провокуючи війни, і т.д.
- 3) Св. Отець посвятить мені Русь, яка навернеться а тоді період миру даний світові.

Внутрішня критика тексту промовляє в користь версії о. Галамба де Олівейра. На трудність, що така присвята краю й народів, що їх епархія не признає звернені Папи Римського, а політичний режим відкидає Бога з законів не була б на місці—відповідаємо фактом домагання такої при-

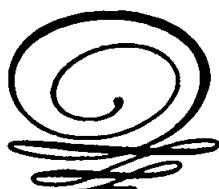
святи з неба, що йому не можемо накидувати нашого вузькоглядного способу думання та фактам тої присвяти Вселенським Архиєреєм, що має завдання провадити цілий людський рід до спасення.

Історики Фатімських явлінь подають два домагання голосу з неба на присвяту Руси Пречистій Богородиці. Перше 1917 р. при кінці першої світової війни, яке не словнилося; а друге домагання присвяти цілого людського роду 1940 р. з особлившою згадкою про Русь.

Український народ, що про нього також, а може й передусім є мова в Папському Листі (бо згадується з особливим притиском релігійні факти того народу з часів його політичної спільноти з московським народом, на південній території тої Руси, де вже кристалізувалась відрубна українська нація) був би напевне з більшою присміштю приняв Папського Листа, як би підчеркувано в ньому виразніше саме ту його національну відрубність. Все таки спільний Батько християнських народів, між ними й наших Слов'янських народів вважав відповідним ради вищих мотивів, бо чисто релігійних тим листом не побуджувати обопільної дразливості братів колишньої великої сім'ї славних Русичів. І те повинно бодай нам українцям католикам тепер вистарчати. Але наша синівська пошана до Апостольського Престолу не забороняє нам просити, щоб називано нас також іменем, яким ми себе тепер зовемо. Тому письма й меморіали звернені в тій справі до Риму, але видержані в дусі спокійного та об'єктивного наслідження можуть багато причинитися до правильного поставлення цілого питання. — Все таки найбільше причинимося, ми українці до того, щоб св. Столиця вважала нас “дозрілими” та й “гідними” засісти при боці інших суворених народів свою здисциплінованою солідарністю політичною й релігійною навіть на еміграції.

Жадна релігія не подає нам стільки духової сили до виборення належної горожанської і релігійної свободи гідної нашої славної традиції, та до віддавання кесареві, що йому належиться—як католицька релігія. Але й жадна інша релігія не вказує нам краще за прикладом свого Божеського Основника, що її завдання на цім світі це передусім віддавати Богу, що Йому належиться, поширюючи Боже Царство посеред душ і народів.

Тому воно є зовсім зайве вичікувати від католицької Церкви, щоб Папи Римські висилали земські легіони в обороні наших прав. І ми не будемо мати прикрих розчарувань, як саме недавно, якщо будемо глядіти на св. Церкву з тої перспективи, з якої треба на її глядіти.



РЕЦЕНЗІЇ

RECENSIONES

Mauricius Cordillo, S.J., *Compendium Theologiae Orientalis, in Commodum Auditorum Facultatis Theologicae Concinnatum, Editio 3-a, Romae* (Pontificium Institutum Orientalium Studiorum), 1950, стр. X-318.

ОТЕЦЬ Кордільо є професор Східного Богословія при Папському Інституті Східних Студій в Римі. Він викладає цей предмет теж на Григоріянському Університеті в цьому ж місті.

Короткий начерк Східного Богословія, що його автор подає ширшій публіці вже в 3-му виданні, це не лише підручник для вжитку студентів-богословів, але це водночас дуже приступне джерело інформацій, де читач має змогу ширше запізнатись з відносною богословською літературою та старинними збірниками рішень Церкви.

Автор ділить свою працю на 9 більших розділів. У першому розділі автор задержується над загальними даними про Християнський Схід, про різні східні обряди та про різні релігійні групи Сходу. Тут замітні є заваги автора про обряди. А саме зовсім слушно автор відрізняє поняття “юридичне” обряду від поняття “літургічного”. В понятті юридичному під словом “обряд” треба розуміти всі форми літургічні культу в якійсь частині Вселенської Церкви разом з цілим юридичним устроєм тієї Церкви. В понятті літургічному, навпаки, під словом “обряд” треба розуміти лише літургічні форми культу. Поняття юридичне стрічається звичайно в каноністів, тоді як поняття літургічне є прийняте в дослідників літургії.

Згідно з поняттям літургічним обряду, цебто поняттям, загально прийнятим в поточній мові, автор ділить східні обряди на 4 великі групи: Обрядalexandrійський, antioхійський, вірменський і обряд візантійський. Нас найбільше цікавить обряд візантійський, що його автор дальше ділить на 7 різних менших підподілів: греко-візантійський обряд, мелхіто-візантійський, слов'янсько-візантійський, румунсько-візантійський, італо-візантійський, георгійсько-візантійський і римо-візантійський. З цих підподілів нам найближчий обряд: слов'янсько-візантійський, що знова ділиться на 4 різні обряди: старо-російський, російський зреформований, український і болгарський. Говорячи про кожний цей обряд зокрема, автор пише про український (R. Ruthenus) обряд: “Обряд український, вживаний, здається, колись в Київській Церкві, є заховуваний нині серед українців католиків (стр. 6).

Як бачимо, наукова термінологія вповні промовляє за тим, щоб ми називали наш обряд просто “українським”. Ми можемо називати його теж

слов'янсько-візантійським, але лише тоді, коли хочемо точно означити до якої групи візантійських обрядів належить наш український обряд. Ми можемо назвати його рівно ж просто візантійським, але знова тільки тоді, коли треба відрізняти його від обрядів: латинського,alexandrійського, антиохійського й вірменського. Тому то, говорячи про наш обряд взагалі, не маючи на приміті його порівняння з іншими обрядами, ми повинні завсіди говорити про наш *український обряд*, без всяких зайвих додатків, як: наш грецький обряд (якого, стисло говорячи, навіть немає), наш греко-католицький обряд (якого теж немає на листі обрядів), греко-слов'янський обряд (який також не існує).

Другий розділ книжки є присвячений богословській літературі “Греко-слов'янської Церкви” (стр. 20-52). Під назвою “Греко-слов'янська Церква” автор розуміє “всі Церкви, що слідували Візантію в розриві з Римом” (стр. 20). Тут отже входять не лише Церкви, що вживають в своїй літургії гречську або слов'янську мову, але теж і другі Церкви, які вживають в Богослуженнях других мов, як напр.: Патріархат Александрійський, Патріархат Антиохійський, Ромунський, і пр.

У перегляді богословської літератури Греко-слов'янської Церкви, автор подає найперше історичний начерк тієї літератури, відтак обговорює питання її джерел, а вкінці зупиняється над точками, що відрізняють цю Церкву від Церкви Католицької.

На самому вступі історичного начерку богословської літератури християнського Сходу, автор, йдучи слідами великого знавця тієї літератури Отця М. Жюжі, заявляє, що тут не треба дошукуватись різних філософічно-богословських систем, що творили б різні богословські школи, як це спостерігається в католицькій Богословії Заходу. Різні впливи філософічні на формування тієї Богословії вправді тут були, але вони ніколи не були так сильні й так великі, щоб могти надавати рішальний тон богословській думці. Дух традиції й вплив Отців Церкви тут стояли звичайно на першому місці.

В історії богословської думки Греко-слов'янської Церкви, наш автор відрізняє таких 7 епох: 1. Візантійська Богословія незалежна, що йде від Фотія до половини XIV ст.; 2. Візантійська Богословія під впливом схолястики, на протязі XIV-XVI ст.; 3. Вплив після-трidentського католицького Богословія на творчість східних богословів (Визнання Віри Петра Могили, Визнання Дозитея); 4. Схолястичні методи й наука схолятиків у Київській Академії; 5. Впливи протестантизму в науці Теофана Прокоповича; 6. Реформа православного Богословія за Николая Протазова й зворот до науки Петра Могили й Дозитея. 7. Релігійна філософія Хом'якова: славофілізм, лібералізм і модернізм (стр. 23-35).

Між джерелами богословської літератури Греко-слов'янської Церкви автор вичисляє: Святе Писання, Символи й рішення Соборів та науку Отців Східної й Західної Церкви.

Повага й авторитет Святого Писання уважається тут, як і в католицькій

Церкві, за найвищі. Наука Св. Письма є непомильна, бо надхнена Св. Фухом. Число святих книг Нового Заповіту є таке саме як у Католицькій Церкві. До XVII ст. східні богослови приймали теж всі книги Старого Заповіту. В XVII ст., під впливом протестантизму, деякі грецькі автори почали відкидати деякі книги, т. зв. “девтеро-канонічні”. Але традиція тут перемогла. На Україні, навпаки, Теофан Прокопович пішов даліше за протестантами й відкинув знова всі ці книги. За Прокоповичем пішли його учні, між якими найвизначніший Філарет Московський, що задержав цю науку в своєму Катехизмі, який став авторитетом не лише поміж москалями, але теж в Румунії, Болгарії й Сербії.

Попри Святе Писання східні богослови черпають свою науку в традиції та Соборах. Як звісно, вони приймають лише 7 перших Вселенських Соборів.

Між Символічними Книгами на першу увагу заслуговує “Православне Визнання Віри” Петра Могили, уложене латинською мовою ще перед 1640 р. Коли Київський Синод в цьому році закввестіонував деякі твердження цього Визнання, Петро Могила відіслав його текст до Царгородського Патріярха. Патріярх поручив Мелетієві Сиріго переложити твір Петра Могили на грецьку мову. Синод в Яссах, в 1642 р. ухвалив переклад Сиріга й прийняв то визнання віри. Сам Петро Могила не прийняв перекладу Сиріга по причині певних поправок Сиріга. Помимо того, переклад грецький був виданий в 1662 р. другом і став загально прийнятим.

Крім “Православного Визнання Віри” Петра Могили, слід ще згадати: “Визнання Дозитея”, патріярха Єрусалимського; “Катехизм Філарета”; “Визнання Геннадія”; “Відповіді Єремії II”, патріярха Царгородського богословам протестантським з Тюбінген; “Енцикліку Антима VI” і “Енцикліку Антима VII”.

В найновіших часах появився в східній Богословії теж напрямок модерністичний, тенденція релігійного суб’єктивізму (С. Булгаков і др.).

Коли ходить про різниці між Сходом і Заходом, то їх число часто змінялось. І так, Фотій, в 867 р. начисляв їх 7: наука про походження Св. Духа; 2. додання “Філіокве” до Символу Віри; 3. Примат Папи Римського; 4. Піст у суботу; 5. вживання набілу в перший тиждень Великого Посту; 6. Целібат священиків; 7. Ексклюзивна влада єпископа відляти св. Тайну Миропомазання.

В XI ст. Кирулярій начисляє вже аж 22 “блуди латинян”. При кінці цього ст., “Брошурка проти Франків” побільшує число до 28. На протязі XII-XV ст. то число зростає до 62. На Флорентійському Соборі однак, в 1438 р., Отці Собору по відповідних нарадах, обмежили число догматичних різниць до 5: 1. Чистилище; 2. Додання “Філіокве” до Символу Віри; 3. Про походження Святого Духа від Сина; 4. Про вживання кислого й некислого хліба при Службі Божій; 5. Примат Папи Римського. В 1895 р. патріярх Антимій VII, у відповіді до Папи Льва XIII, підносить число “латинських новостей” знова до 10.

У п'ятьох слідуючих розділах автор довше застановляється над п'ятьма найважнішими точками, що різнять Схід зі Заходом. І так, автор студіює питання: 1. Примату Папи Римського (роз. III); 2. Походження Святого Духа (роз. IV); 3. Непорочне Зачаття Матері Божої (роз. V); 4. Св. Тайни (роз. VI); 5. Чистилище й винагорода зараз по смерті (роз. VII).

Цікаво є відмітити віру й культ на Україні Непорочного Зачаття Матері Божої. Цей культ голосили такі проповідники як: Лазар Баравович, Антоній Радивилівський і Йоаннікій Галятовський. Писали про цю правду такі богослови як: Дмитро Туптало Ростовський, богослови Київської Академії: Іннокентій Поповський, Іларіон Левицький і Іннокентій Гизель.

У розділі восьмому читач має змогу ближче запізнатися з науковою Церкви Несторіянської, а в розділі дев'ятому автор ширше студіює Богословія різних Церков Монофізитських, як: Якобітів, Вірменів, Коптів та Етіопійців. Кінцевий додаток дає перегляд різних документів Апостольської Столиці відносно питання Християнського Сходу.

Назагал, праця автора дуже цікава й може віддати прислугу кожному нашому священикові. План праці є ясний, виклад методичний і річевий, література широка й різно-сторонна.

На жаль деякі справи в книжці автора дуже неясні. Напр. автор не розрізняє території України від земель Росії; історії українського народу від історії москалів; народу українського від народу російського. І так, автор каже, що наші київські богослови: Теофілакт Лопатинський, Степан Яворський, це представники російської Церкви (стр. 37). Те саме треба б заключити зі слів автора про Теофана Прокоповича (стр. 37). А на стр. 17 автор говорить про якусь "Україна Рутена" й якусь "Україна Румена". "Україна Румена" могла б бути частище України під румунським забором. Але, що мав би означати вираз "Україна Рутена"? Чи Україну під забором рутенським, чи замешкану рутенами, чи існує ще десь Україна заселена українцями, годі збагнути...

Точне определення термінології відносно України й українців у слідуючих виданнях книжки піднесло б значно вартість наукової праці й влекшило б читачеві правдиве зрозуміння викладу автора.

Кир М. Германюк ЧНІ.

Моту PROPRIO, "Postquam Apostolicis Litteris" з 9. II. 1952, A.A.S. 22. II. 1952.

В ДВОХ попередніх числах Логосу ми згадали що з датою 22. II. 1952 в Acta Apostolicae Sedis були проголошені св. Столицею нові важні частини церковного права Східних Церков.

В останньому числі Логосу ми обговорили ті канони-приписи згаданого Motu Proprio, які відносяться до законної дисципліни Східних Церков. В

цьому числі хочемо підкреслити важніші моменти церковної Східної дисципліни відносно церковних дочасних дібр, 70 канонів 232-301.

Св. Столиця цими канонами потверджує вроджене й святе право посідання Церкви, незалежне від державної влади, що його тепер передусім в краях під комуністичним впливом оспорюють а то й нагально Церкві відбирають, ограблюючи її із слушно набутих дочасних дібр. Церква нормує при тому чесне, вірне й старанне завідування своїх дібр. — В тій цілі вона приписує настанову Патріяршого Економа, який має безпосередньо завідувати дочасними добрами Патріяршої Церкви. Канон 259 приписує, які мають бути прикмети Економа, спосіб його назначування, його владі, уряд помічників. Ті самі приписи стосуються до архиєпископства, кан. 259, §4 і до єпархій, кан. 262. Церковне Східне Право відрізняє установу Економа (завідателя), його уряд і компетенції від установи Маєткової Ради, що в її склад входить з уряду сам Єпарх, як предсідник з двома або більше знатоками навіть цивілями, кан. 263—СІС с. 1520. Економ має бути духовною особою. Він безпосередньо завідує церковним добром та з уряду входить до Маєткової Ради. Що Церква вважає ту нову установу Економа важним урядом в завідуванні церковним маєтком виходить також з того, що *Sede vacante* економ єпархіальний полішається в уряді, кан. 271.— Третя глава: Про Контракти обговорює між іншим майже аналогічно до лат. права в кан. 1530-1952 способи алієнації тоб-то переносу права власності, актом даровизни, продажі, гіпотеки, винаєму на 9 років і т.п., церковних дібр. Різниця між обома правами западає в поданні висоти вартості відносно потрібного дозволу. І так є потрібний дозвіл св. Столиці для річей дорогоцінних, або для дібр вартости понад 60,000 (золотих) франків (в наших обставинах золотий франок рівновартісний з одним доларом) на території патріярхату; понад 30,000 поза територією патріярхату. Дозвіл Патріярха за згодою постійного Синоду для річей також дорогоцінних, що їх вартість перевищує 30,000 (золотих) франків, але ні 60,000. Дозвіл Єпарха місцевого для дібр вартостей між 10-30,000 франків, за порадою Маєткової Ради та за згодою єпархіальних консульторів для дібр нище 10,000 порадившись Маєткової Ради... Кан. 279-282.

Ті самі міри й приписи зобов'язують Патріярхів і т.д.... в случаї винаєму церковних дібр понад 9 років, бо церковне право вважає такий рід винаєму рівнозначним практично з перенесенням права власності. У випадках винаєму на менше як 9 років приписи не є так строгі, гл. кан. 291.

Подібні міри й приписи нормують також адміністрацію церковних дібр законних Установ, гл. кан. 66.—В законних Установах треба позначення св. Столиці поза територією патріярхату для річей дорогоцінних або дібр вартости понад 30,000 фр., на території патріярхату для тих-же річей й дібр вартости понад 60,000 франків. Позначення Патріярха для дорогоцінних річей або дібр вартости між 30,000—60,000 фр.

Позначення Настоятеля, що його правила уповноважують до того за згодою своєї Ради, вираженою тайним голосуванням для річей або дібр вар-

гости між 10,000-30,000 фр.... Звичайно Правила наділюють такою властю найвищого Настоятеля (Архимандрита).

Позволення Настоятеля, що його Правила уповноважують до того, отже Вищого Настоятеля для річей або дібр вартості нижче 10,000 фр.

Позволення Епарха місцевого в користь монахинь кожного юридичного стану, та законниць права епархіального для дібр вартості понад 3,000 фр. Окрім того письменне позначення законного Настоятеля для тої самої вартості в користь тих монахинь, які є залежні від нього.

Установлення Економа-клерика для безпосереднього завідування церковним маєтком незнане в лат. праві, де говориться лише про Маєткову Раду, відповідає традиції Східної церковної дисципліни. Вже 26 канон Халкедон. Собору заряджує таку установу, а 11 кан. Другого Нік. Собору наділює епарха Византійського правом направити занедбання в тому Митрополита, що має те саме право зглядом своїх єпископів суfraganів.

Про осібного урядника церковного для адміністрації церковних дібр згадують 9-10. канони єпископа Теофіля Александрійського з 5 ст., 8 канон Синоду Гангренського в Пафлагонії в 5 ст.

Теодор Балсамон, каноніст з 12 ст. кодифікує в коментарі канонів-рішень Теофіля Александрійського дисципліну византійську відносно уряду Економа.

Про уряд Економа мають осібні приписи також Синоди Маронітської Церкви з 1736 р., Сирійської Церкви з 1888 р., Коптійської Церкви з 1898 р., Мелхітської Церкви з 1909 р., Арменської Церкви з 1911 р. Гж. також Синод Замойський, тит. 13; Синод Львівський, тит. 7., гл. 2. п. 5; тит. 15, де виразно згадується про Вікарія (Економа) *Sede vacante...*

о. В. Маланчук, ЧНІ.

J. CHAINE: *Le Livre de la Genèse*. Les Editions du Cerf. Boulevard Latour Maubourg, 29 Paris, 1948. Стр. 526.

Ця книжка належить до широко знаної збірки *Lectio Divina* видаваної у Парижі. В першій частині (стр. 21-446), автор аналізує книгу Буття, а в другій (стр. 447-517) робить синтезу. Прикінці книги поміщений лист о. Якова Восте до архієпископа Парижа, кардинала Сугара в справі перших одинадцять розділів книги Буття (стр. 519). Сам автор не мав щастя користати з цього листа, як рівно ж докінчити своєї книжки, тому, що перша коректа книжки розпочалася 8 днів по його смерти. Сама книжка була призначена не для наукових кол, але радше для широких кол інтелегенції, яку автор бажав познайомити з останніми здобутками біблійної критики про книгу Буття.

В першій частині своєї книги автор аналізує зміст книги Буття розрізняючи документи священичий, явгистичний і елогістичний та додаючи завваги, які до відповідної частини книги Буття ставиться сьогоднішня наука і

історія. Що до самого поділу книги Буття автор держиться поділу на документи, так, як його подають Driver і Gauthier.

Найцікавішою частиною книжки, являються ці розділи де то автор порівнює навчання св. Писання з сьогоднішньою науковою. Що до створення світу він каже: “Вистарчить читати тексти, щоб переконатися, що вони не містять об’явлень з наукової області (стр. 44), а даліше: “Не будемо шукати у двох перших розділах книги Буття, як Бог створив світ і як довго це тривало. Бог створив світ, створив чоловіка й жінку на свою подобу, у стані приязні з Ним; Бог поставив на услуги людини матеріальний світ і тварини, поблагословив подружне життя. Ось великі правди, що там знаходяться! Еволюція видів, яка числиться з відрубністю, що заходить між твариною навіть найбільше розвиненою і людиною обдарованою розумом, що її робить Божим образом, не противиться християнській докторії, щоб тільки полишила місце діянню Бога, який дійсно створив людину, давчи їй безсмертну душу” (стр. 46). В справі полігенізму осудженого в енцикліції *Humani Generis*, автор так висказується: “Сама книга Буття не позволяє дати відповіді на питання моногенізму; це питання належить до Учительського уряду Церкви” (стр. 55). Розділ про створення людини й упадок автор закінчує словами: “Зміст трьох перших розділів книги Буття був передуманий і переданий з усім множеством наукових і мітичних понять, що до неї не належать, як наприклад наука про твердий небосклін, чудесні дерева, зачарований город. Жиди, що походили з Мезопотамії і жили в Канаані, в зоні вавилонських впливів, не могли думати про релігію інакше як Семіти” (стр. 73). Немає точної хронології від початку світу до потому, також: “Імена біблійні не відповідають іменам перших людей. З іншої сторони Біблія не каже де і коли жили ці люди” (стр. 98). В четвертому й п’ятому розділі книги Буття немає нічого реального ані в іменах, ані нічого докладного в географії і хронології. Що ж отже остас історичного в тих розділах? Лиш декілька дійсних споминів” (стр. 99).

Свій розділ автор кінчає ось такими словами: “На цих сторінках Біблія нам не подає властивої історії; вона оповідає те, що можна собі було пригадати і ці спомини не є позбавлені історичної правди, хоч часто вони виражають ідеї, які ізраїльські племена собі радше витворювали відносно історії, як відносно реальности фактів” (стр. 100). Історія великанів (кн. Буття 6, 1-4) взята з фольклору (стр. 105). Відносно потопу існує подвійна традиція (стр. 101-113). І так Бог бачить два рази злобу людини, два рази сповіщає потоп, два рази каже Ноєві увійти до корабля, два рази Ноє стає послушний і два рази входить до корабля, два рази починається потоп, два рази води підносяться (стр. 113). В кожному з документів, що передають потоп завважується особливіша прикмета: ягвистичний опис є антропоморфістичний, тоді коли опис священичий представляє Бога більше абстрактно. В цьому останньому документі напр. знаходиться позначення істи м’ясо (9, 3). В обох цих документах потоп не розпочинається в цій самій порі року. В ягвистичному в зимі, у священичому в місяці маю (стр.

126) і т.п. Вкінці автор закликає: “Як ми вже сказали відносно передиселювальних патріархів і представлень рая... ми знаходимося перед народньою вавилонською традицією, яка опісля була передумана в іншому богослов’ю і навіяна моральним змислом” (стр. 140). В таблиці народів нема вичислених народів чорних і жовтих (стр. 158). “Оповідання про вежу вавилонську є відповідлю єврейського фольклору, каже автор—на питання звідки взялися ріжні мови” (стр. 167). В оповідані про патріархів знаходить автор впливи більше елементів. І так переслідування Авраамом п’яти королів, що забрали в неволю Лота належить до епосу (стр. 201). Подію, як Бог прийшов у гостину до Авраама пробували пояснити подібністю з грецькою мітологією, завважує автор (стр. 237). Такі метаморфози людських істот, як переміна жінки Лота в сіль за кару знаходяться по-трохи всюди (стр. 251). Імена синів Якова беруть свій початок в народній етимології (стр. 325). Імена Завулон і Ашер знаходяться в документах з Рас Шамра і в епопеї Керет, де вони представляють поодинокі племена, що їх учений Dussaud уміщував у полудневій частині Палестини. Гад мав би пригадувати ім’я західно-кананейського бога (стр. 325). В послідних часах раціоналісти чимраз частіше твердять, що ізраїльський народ не мав історичної традиції, та що вся історія патріархів—це видумка. Відносно Авраама автор каже: “Не входячи в дискусію щодо імені Тера, який по думці багатьох не був ані богом ані особою, чому не припустити, що батько Авраама мав божеське ім’я?” (стр. 450). Щодо племен Ашер і Завуллю, деякі вчені кажуть, що ці два імена мали б знаходитися в документах з Рас Шамра. Однаке вчений Albright показав, що таке пояснення і переклад цих документів не зовсім правильні (стр. 457). І так ім’я Heber (стр. 157) автор пояснює значінням того, що мешкає “з другої сторони”⁽¹⁾. Ім’я Perizites (стр. 191) не є іменем народу, що мав становити рештки Канаанців, які остали ще були в краю, але останки іншого народу, а саме Горитів⁽²⁾. Відносно імені міста Єрусалиму автор твердить, що це ім’я знаходиться в документах з Тель Амарна, та було знане вже в 20. сторіччі перед Христом⁽³⁾.

В другій частині своєї праці автор творить синтезу. Він приймає теорію документів і старається її оправдати (стр. 482). “Теорія документів, як ми її виложили коротко—каже він—та добре зрозуміла, не є проти жадної догматичної дефініції Церкви” (стр. 482). Приймаючи ту теорію найважнішим питанням для нього буде означити час, коли ці поодинокі документи з'явилися і де? На ці питання автор загально завважує: “Якщо ягвистичний й елогістичний документи не були впрост апробовані Мойсеєм, можна б сказати, що вони містять тексти, які змістом

(1) Ricciotti: *Histoire D’Israel*, T. I. стр. 173-175.

(2) A. Robert et A. Tricot: *Initiation Biblique*, стр. 371.

(3) G. E. Wright & F. V. Filson: *The Westminster Historical Atlas to the Bible*, стр. 97.

сягають часів великого Законодавця. Самі вони походять з перед IX. сторіччя, з часів реакції Іллі проти Баала" (стр. 487). Автор покликується на великого бібліста Отця Lagrange-а, домініканина. А сам дійшов до такого заключення: "У гіпотезі, яку ми вияснили, Мойсей не написав книги Буття, так, як ми її сьогодні маємо; однаке в цій книзі, подібно як і в законах П'ятикнижжя, знаходяться старинні елементи, а навіть за думкою Отця Lagrange-а цілі документи, що сягають його часів. Так отже можна говорити про субстанціальну або посередню автентичність книги Буття" (стр. 492).

Книжка о. J. Chaine'a має характер вищої популяризації, а не стисло науковий. Написана вона для широких кругів інтелегенції. В ній можна подивляти смілу обережність автора, з якою він вив'язався в так делікатних і важких проблемах, що їх містить в собі книга Буття.

о. С. С. Шавель ЧНІ.

Jos. SCHRIJVERS, CSsR., *L'Histoire Merveilleuse de Soeur Varvara* (Catherine Szapka), Supérieure générale des Soeurs Ukrainiennes de St. Joseph 1898-1942, *Bibliotheca Alfonsiana*, Louvain, 1949, pp. 200, pr. 60 fr.

ВСЕСВІТ. о. прелат Кирило Селецький, парох Жужеля і Цеблова коло Белза, що при кінці XIX-го сторіччя оснував у Жужелі перший монастир і захоронку Згromадження Сестер Служебниць ПНДМ., на початку XX-го сторіччя оснував у Цеблові перший монастир нового українського Згromадження Сестер св. Йосипа. Отець К. Селецький, що багато причинився до оснування цих двох жіночих монастирів Згromаджень в Україні, помер смертю праведних (ст. 64-65) у Цеблові 28 квітня, 1918 р. По його смерті, молоденьким Згromадженням Сестер св. Йосипа, що визначались чеснотами покори, послуху, строгістю життя і самовиреченням (ст. 50), ревно зайнявся місцевий єпископ, Його Ексцепленція Кир Йосафат Коциловський, ЧСВВ. Він відвідав Сестер Йосифіток у Цеблові 26 травня, 1918 р. (ст. 70). Духовним проводом Згromадження Сестер св. Йосипа, на їх власне бажання і просьбу Преосвящ. Й. Коциловського, від 1921 р. зайнялись оо. Редемптористи византійсько-слов'янського обряду зо Збайск коло Львова (ст. 95). Першим єпархіальним візитатором Сестер Йосифіток, на просьбу Преосвящ. Й. Коциловського, став о. Йосип Схрейверс (ст. 95), протоігumen оо. Редемптористів у Західній Україні; коли ж він став провінціялом оо. Редемптористів у Бельгії, новим єпархіальним візитатором Сестер Йосифіток у 1933 р. став о. Йосип Де Вохт, новий протоігumen оо. Редемптористів у Західній Україні. Як візитатор о. Й. Схрейверс перший раз відвідав Сестер Йосифіток у Цеблові 28 жовтня, 1921 р. і уділив їм духовних вправ (ст. 95); він також уділяв духовні вправи та пригото-

вляв перших Сестер Йосифіток, що 28 лютого, 1922 р. і 19 червня того ж року зложили на один рік свої перші монаші обіти (ст. 107).

Катерина Шапка, що в монастирі прийняла ім'я Сестри Варвари, родилася 1896 р. в Західній Україні, перемиської епархії. Маючи 12 літ, заохочена таємничим голосом, посвятилась Ісусові Христові, складаючи обіт чистоти. Пізніше, після багатьох досвідів, Ісус Христос вказав її на монастир і Згромадження Сестер св. Йосифа в Цеблові. Сюди прибула вона дня 7 квітня, 1918 р.; тут відбула новіціят і дня 19 червня, 1922 р. зложила свої перші монаші обіти на один рік. Дня 14 вересня, 1925 р. Сестри вибрали її генеральною Настоятелькою своєго Згромадження. Нею осталася вона до 16 червня, 1942 р., це є дня своєї смерті. За її проводом Сестри Йосифітки дуже гарно розвивались і багато добра зробили для слави Божої і святої Церкви в Західній Україні. Перед її смертю Сестри Йосифітки вже начисляли 26 монастирів (ст. 174).

Сестра Варвара повірила о. Й. Схрейверсові, своєму духовному провідникові, багато річей відносно своєго духовного життя і важких початків своєго Згромадження. На приказ своєго духовного провідника вона списала ці важливі речі й передала їх йому 1934 р. до його повного розположення (ст. 9).

В історії праведного життя Сестри Варвари, опертій на її власному рукописі, її листах і листах других Сестер Йосифіток, о. Й. Схрейверс, знаний аскетичний письменник, описує духовий зріст смиренної української селянки, яку сам божественний Учитель, Г.Н.І. Христос, просвічував, поучував і провадив, піддержуючи її в безупинних боротьбах за її монашє покликання та боронячи її в великих небезпеках, що загрожували її чесності. Простота й отвертість, а одночас глибока побожність і самовиречення монахині стають чаром тієї привабливої біографії.

о. Р. Хом'як, ЧНІ.

Проф. д-р. Василь СТЕЦЮК: *Історична Граматика Латинської Мови.* Частина I. Фонетика. Український Вільний Університет. Мюнхен 1951. Стор. 1-185 (мімоограф).

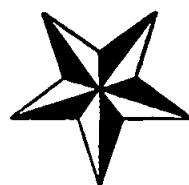
В УКРАЇНСЬКІ мові здавна відчувалася потреба в такій граматиці, яку саме видав професор класичної філології, УВУ д-р Василь Стецюк. Автор завдав собі труду ясно й без зайвих подробиць чи спірних питань подати на порівняльному тлі латинський вокалізм і консонантизм, зв'язуючи кожночасно поодинокі явища з іndo-европейськими плавуками. У вступі автор подає характеристику основних розвоєвих етапів латинської мови, починаючи від архаїчної, через класичну, т. зв. срібну, до християнської доби. Література з загального іndoевропейського мовознавства й латинських граматик кінчає книжку.

Граматика Стецюка відзначається дбайливістю й доброю методою в по-дачі матеріалу, легкою стилізацією, очтаністю в літературі предмету й певністю в орудуванні мовними фактами. Автор не перевантажує викладу матеріалом, але подає переконливі відповідники, що своєю адекватністю супроти граматичних пояснень і правил знаменно ілюструють теоретичний бік праці. Книжка Стецюка повинна бути цікавою не тільки для студентів університету чи колегії, але теж і для всякого, кому цікавий розвиток одної з основних класичних мов.

Праця Стецюка має порівняльно-історичний характер, тимто він зрівнює багато мов, між ними й старо-церковно-слов'янську, а теж і українську. Думасмо, що для користувача цією працею було б іще більш вказане притягати матеріал з української мови, як це зроблено в праці. Отак напр. із лат. сокер, гр. гекірос... яєнайкраще корелює укр. свекор (свекруха), поруч із сх слов. свекры (стр. 48) і б. ін. Власне ця граматика хоч у частині надолужує промовчаний звичайно на Заході український мовний матеріал при зrівнюванні відповідних схожостей у мовознавчих працях. Тим то й із цього боку—вона вдала й важлива спроба.

Наприкінці треба відмітити велику заслугу Українського Вільного Університету на еміграції, що хоч знаходиться в невідрядних матеріальних умовах, то все таки не припинює своєї корисної видавничої діяльності й один по одному випускає цінні академічні підручники, що знайшли вже своє признання на міжнародному науковому форумі. Треба щиро побажати так і авторові, як теж і нашій Альма Матері на чужині, щоб започатковане діло було гідно продовжене й щоб у найближчому часі з'явилася друга заповіджена частина історичної латинської граматики Стецюка.

Проф. Яр. Рудницький.



“Хто забирає слово в ім’я Боже має побоюватися й тремтіти щоб Бог не судив його по тому слові. Хто сьогодні хоче поборювати те поганство, що в ім’я Сатани визиває суверенну владу Божу—той мусить розпочати поборювати те поганство, що в нашій особі й посеред нас ображує Боже ім’я. Боже об’явлення не є так воєнним кличем проти других, як передусім зазивом до нас самих, щоб себе навертати.”

M. Pflieger.

НАДІСЛАНІ ПУБЛІКАЦІЇ

- Münch. Theol. Zeitschrift 3, Heft, Zink Verlag, München, 1952.
- Kultura, польський місячник, Рагу́з, N. 8-9, 1952.
- Homo Dei, двомісячник аскетично-практичний, видав. ОО. Редемптористами в польській мові, Wrocław, N. 1-6 за 1950 р.
- Ukrainian Quarterly, N.Y., V. VIII. No. III. 1952.
- The Ukrainian Bulletin, semi-monthly, N.Y., V. 5. No. 33-38, 1952.
- Юнацтво, місячник УКЮ, Едмонтон, Р. 9. VII-IX, 1952.
- Ark (Ковчег), місяч. в укр. і англ. мовах, Стемфорд, Кон. т. 7. VII-IX, 1952.
- The American Ecclesiastical Review, monthly, VII-IX, 1952.
- Голос Христа... Лювен, місячник, ч. VII-IX, 1952.
- Vers l'Unité Chrétienne, mensuel, Paris, VII-IX, 1952.
- Les Annales de Ste. Anne de Beaupré, No. VII-IX, 1952.
- Католицька Акція, місячник, Едмонтон, Р. III. VII-IX. 1952.
- Вісник, квартальник ООЧСУ, Нью Йорк, Р. VI. ч. 3.
- Україна і Світ, Ганновер, зошит 54-5, 1952.
- Бюлетень УВАН у США, Нью Йорк, ч. 5, 1952.
- Місіонар, місячник, Філадельфія, Р. 36, ч. 7-9, 1952.
- Madonna of Perpetual Help, періодик, Монреал, Р. 25, No. 7-9, 1952.
- Catholic Digest, St. Paul, Minn. Vol. 16, No. 7-9, 1952.
- La Voix du Rédempteur, mensuel, Louvain, P. 58. No. 7-9, 1952.
- Nouvelle Revue Théologique, mensuel, Louvain, P. 84, No. 7-9, 1952.
- Новий Світ, орган "Самопомочі", місячник, Джерсі Сіті, Р. 3, ч. 7-9, 1952.
- Світло, релігійний місячник, Торонто, Р. XV. за липень-вересень, 1952.
- La Documentation Catholique, Paris, Р. 34, No. 1125-1130, 1952.
- Самостійна Україна, місяч., орг. Державн. Думки, Чікаго, Р. Й. ч. 7-9, 1952.
- Голос Спасителя, місячник, Йорктон, Р. 24, ч. 7-9, 1952.
- Oriente, Р. II. N. 3. Madrid, 1952.
- Бюлетень КВ НТШ, ч. 3, 1952.
- L'Eglise Saint Vladimir le Grand à Paris, 1952.
- Вісті ЕВ НТШ, ч. 2, 1952.
- Кир Никита Будка, о. О. Бала, Вінніпег, 1952.
- Наша Культура, місячник УПЦ, Вінніпег, ч. 175-176, 1952.
- Карпатська Зоря, місячник, Нью Йорк, ч. 10-12, 1952.
- Д. Донцов, Правда Прадідів Великих, Філадельфія, 1952.
- Кость Михальчук, Ю. Шерех, Вінніпег, 1952.
- Епархіальний Шематизм УКЕ в ЗДПА, Філадельфія, 1952.
- The Annals of the Ukrainian Academy, N. 2, New York, 1952.



КАТАЛОГ КНИЖОК

що їх можна набути в адміністрації
ГОЛОСУ СПАСИТЕЛЯ В ЙОРКТОНІ

Апостол на неділі й свята, 5x8", друк фонетичний, м'яка оправа50
" на неділі й свята, 6x9", оправлений в імітацію скіри	5.25
" на неділі й свята, 6x9", неоправлений	3.25
Євангелія на неділі й свята, 6x9", римське видання, оправлене	5.00
" на неділі й свята, 6x9", неоправлене	3.00
" 4x6", укр. переклад о. Т. Галущинського ЧСВВ.	1.50
" те саме, оправлене в імітацію скіри	3.00
" римське церковне видання, 9x12", неоправлене	10.00
" на Великий Піст і П'ятницю, церк., неоправлене	1.00
Літургія Василія Великого, оправлена, 4x6"	3.50
Служба Божа під нотами на 2 голоси, рим. видання, церковний друк90
" під нотами М. Похмурського на 2, 3 і 4 голоси	1.50
Часослов, 4x6", римське видання, оправлене в скіру	11.50
" римський, оправлений в імітацію скіри	9.50
" 4x6", римське видання, неоправлений	6.00
Головні Зміни у Подружньому Праві, о. д-р. В. Поспішіл	1.50
Последованіє на Нед. Пасхи, римське видання, м'яка оправа25
Боже Слово, проповіді, о. Е. Мацелюх, великого формату	4.00
Пам'ятки Укр. Архітектури, В. Січинський (ілюстрована)75
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
Дев'ятниця до Найсвятішого Серця Христового, о. З. Золотий	1.25
Релігія і Церква в Історії України, В. Липинський70
Католицька Церква в Минулому і Сучасному України, о. І. Нагаєвський	1.00
Історія Вселенської Церкви, о. М. Дядько50
За Христа і Україну, І. Сулима-Малнівський75
Католицька Віра, Катехизм у прикладах, о. А. Трух	1.75
Моя Небесна Ненька, о. Й. Схрейверс60
Великий Чернець і Народолюбець, І. Б.	1.20
Поєдинок з Дияволом, Ол. Гай-Головко, в двох томах	2.25
Сойм Карпатської України, С. Розоха	1.00
Огнище Української Науки, В. Дорошенко	1.20
Марія Й Ти, о. д-р. І. Назарко ЧСВВ.	1.00
Що Дали Гр.-Катол. Церква й Духовенство Укр. Народові, о. І. Сохочецький	1.00
Звідки Русь-Україна Приняла Християнство?, д-р. П. Ісаів	1.00
Слово о Полку Ігореві, ювіл. вид. 1950 в пол. оправі, С. Гординський	13.00
Правописний Словник—aprobowаний УВАН, Г. Голоскевич	4.50
Український Правопис—д-р. Я. Б. Рудницький	1.00
Поклін Mapli—Про чудотворні ікони, Т. Курпіта	1.40
Ukraine and Its People, І. Mirchuk	3.00
Twentieth Century Ukraine, С. А. Manning	3.50
Ukrainian Catholics, Rev. M. Schudlo, C.Ss.R.50
Crime of Moscow in Vynnytsia, John Stewart75
Випуски "Слово Доброго Пастиря", Видавн. ОО. Василіян, ЗДА.	
Випуски Бібліотеки "Католицька Акція", Едмонтон.	
Випуски Бібліотеки "Добра Книжка", Торонто.	
Енциклопедія Українознавства, 3 томи, оправлені	48.00

THE REDEEMER'S VOICE
Yorkton, Sask., Canada

ГОМИЛЕТИЧНИЙ ДОДАТОК ДО ЛОГОСУ

SUPPLEMENTUM HOMILETICUM AD LOGOS

Всеч. о. Н. Вояковський

Rev. N. Woyakovsky

РІЗДВО СВ. ІВАНА ХРЕСТИТЕЛЯ

(Продовження)

Хто ж подумав би, щоб один неосторожний погляд міг аж так далеко звести чоловіка на бездоріжжя? Це саме треба сказати про злочин Юди, на згадку якого проймає нас мимоволі страх. В його серцю зроджується захланність; отже ж, щоби заспокоїти цю нікчемну пожадливість, продає кров Божого Сина! “Що мені дасьте, а я вам видам його?” (Мат. XXVI. 15).

Але навіть і без тих примірів, чи з власного досвіду не знаємо, що зіпсuta природа безнастянно намагається зводити нас до злого? Спитаймо совісти: де звичайно мають свій почин наші упадки? В наших думках, або в нашому серцю, або в нашій змисловості. Прийшла нам зла думка, відізвалося зло чуття, розгорілася зла жадоба—а що ми не відкинули їх, що мали в них уподобання, то вони кинули нас у моральне багно... А на інших людях, чи не бачимо цього? Зайдіть до в'язниць, де сидять злочинці і питайте всіх по черзі, що їх привело до злочину? Передовсім зіпсuta природа! Так, одному, наприклад, повстала в серцю заздрість, другому пімста, іншому знов захланність, іншому нечисті пожадання, і для того, що піддалися тим зрадливим покусам, той стався убійником, інший підналячем, інший злодієм або ошуканцем, інший збещестив невинність—словом, всі їхні злочини, переважно звідси повстали, що пішли за шепотом своєї зіпсutoї природи. Така є історія майже всіх проступків на світі.

Якого, отже ж, страшного ворога носимо самі в собі! Ах, дійсно, тут можна віднести слова св. Євангелія: “ворогами чоловікові є його домашні” (Мат. X. 36).

—А другим нашим ворогом душі є диявол, т. зн. цей проклятий ангел, який за кару гордости, зістав вкинений до пекла, а який безнастянно, бо від початку світу, провадить з нами війну. Він це привів до гріха наших перших родичів; він це в хитрий спосіб видер нам щастя раю; і нині він працює тільки над тим, щоб погубити чоловіка. Для того перестерігає нас св. Петро: “Будьте твердими, сторожіть, бо ваш противник, диявол, як лев рикаючий ходить, шукаючи, кого пожерти.” (І. Петр. V. 8). А причиною його ненависті до нас це заздрість. “Диявол не шукає чоловіка—каже св. Іван Золотоустий—але згуби чоловіка. Чому? Бо є йому заздрісний, бо не може перенести цього, щоб чоловік посідав небо, з якого його вигнано.”

І якже ж спокушує нас цей страшний ворог? Він розбуджує в нас злі нахили і пожадання, нищить боязнь Божу, глушить голос совісти, зводить

бліском щастя і надією розкошей—і в цей спосіб присипляє серце, засліплює очі душі, і тисячі необачних наганяє в свої тенета! “Хитрий цей вуж—говорить св. Вернард—не має іншого бажання, інших старань і стремлінь, як погублювати наші душі. Він укладає злі пляни, зручно підмовляє і зводить, розбуджує злі пожадання, розпалює злі мислі, викликує війни, спричинює ненависть, підсичує обжирство і піянство, побуджує до розпусті, вишукує нагоди до гріха і тисячними способами втискається в серце чоловіка.” А що найважніше, той підступний неприятель, щоб легше нас звести, старається пізнати успосіблення кожного, і такі підсуває покуси, до яких чоловік має найбільше нахилу. Читаемо в житті св. Макарія пустинножителя, що одного разу коло свого монастиря побачив він диявола, який ніс багато тарелів. Питає його, що це має значити? Тарелі ці—відповідає—я приготовив на це, щоби кожному монахові подати на нім покусу до гріха, відповідно до його вподобання: Так і нас припрошує він різними потравами, відповідно до цього, що більше любимо! Одним підсуває розпусту, іншим келішок, інших лапає на лакімство, інших знова на гордість, словом на всіх і на вся має він свої способи. А якщо не може привести нас впрост до гріха, то старається принайменше перешкодити нам у добрих ділах, щоб позбавити їх заслуг і надгороди. Наприклад, молимося, а диявол насилає на нас ціле військо розсіянь; даемо милостиню, а він тоді дораджує нам, щоб ми в добрих ділах шукали пустої слави; хочемо піти до церкви, а він пояснює нам, що нема на це часу або знаходить трудності! Так отже ж, тим або іншим способом: чи ведучи до злого чи перешкоджуючи в dobrim, завсіди стремить він до одного, завсіди шукає одного, т. з. ногибелі наших душ. А все це робить так зручно, так уміє зложитися, так остережно і легко обмотує нас в свої сіті, що ми навіть і нечуємо, коли попали в них.

Такий, отже, грізний цей другий неприятель чоловіка! З силою сполучує він зраду, з запеклістю зручність—і для того св. Письмо називає його львом рикаючим, або хитрим вужем, або брехуном від початку.

—Вкінці, третім нашим ворогом душі є *світ*. Як то, чи світ цей видимий, ті великі діла Божі, які нас окружують? Ні, цей світ не лише не веде нас до злого, але протиє, побуджує до доброго, до чесноти, бо пригадує нам на кожнім кроці Бога, Його доброту, і мудрість. Під світом, отже, розуміємо тут у першій мірі: речі і вдоволення дочасні, яких так безмірно жадає наше серце—а відтак, злих людей, їх бесіди і науки, приклади і похвали, одним словом: все те, чим нас гіршать і провадять до злого. Власне це називаємо світом і так треба розуміти ті слова св. Письма: “Весь світ лежить у лихім.” (І. Ів. V. 19). “Не любіть світа, ані того, що в світі”. (І. Ів. II. 15). “Не знаєте, що приязнь цього світу є ворогом Бога? Хто отже хоче бути приятелем цього світу, стається ворогом Бога” (Яків IV. 4).

Однак трудно описати всі ці духовні шкоди, яких зазнає чоловік від цього неприятеля; для того скажу тільки загально: що він дуже небезпечний

для нашого спасення. Одних вабить багацтвом, поясняючи їм злобно, що гроші і достатки є найвищим щастям чоловіка. Інших вабить вдоволенням і приемностями змисловими, накликаючи їх словами, які св. Письмо вкладає в уста розпустних: "Короткий час нашого життя... то ж ходіть і уживайте ті добра! Дорогим вином і олійками наповняймося, нехай не проминає цвіт часу!"... (Прем. II. 1. 6-9). Вкінці, інших відводить від Бога, висміваючи їх віру, їх побожність і чесноти—а на те місце кличе зрадливо: не журіться про вічність, не бійтесь пекла, бо хто там знає, що там за гробом очікує нас! І тисячі людей даються легко зводити тим брехливим наукам світа, але цю легкодушність мусять потім дорого оплатити! —Кажуть, що ціsar римський Калігуля, бажаючи згладити з світа кількох своїх сенаторів, поступив собі в цей спосіб: справив їм величавий пир, а коли сенатори споживали солодкі страви, отворилася стеля кімнати, і гарні-свіжі цвіти почали падати їм на голови. Зпочатку їх це тішило, бо запах цвітів був приемний, але нажаль, радість ця коротко тривала! Цвіти посыпалися величезними в'язками, засипали цілу кімнату, а вкінці подушили тих нещасних людей! Ось, це правдивий образ тих зрадливих радошів світа. Він також робить пир своїм любителям і сипле на них цвіти, але цей зрадливий пир все кінчається слізами, бо одні тратять на тім здоров'я, другі—невинність, інші—спокій цілої родини, а всі—совість і душу! А потім, коли вже все зужують, світ відвертається від них з клинами і погордою і замість обіцюваного щастя, дає їм ганьбу і розпуку...

3. Ось які вороги оточують нас з усіх сторін: світ, диявол і наша власна зіпсути природа, а кожний з них є зручний і страшний! —Що ж треба нам робити супроти таких ворогів, які безнастінно чигають на згубу нашої душі? Відповідь на це легка: Що ви робили б, як би, наприклад, хтось хотів витягнути вам з кишені ваші гроші? Скільки було б за це сварні й бійки? Як отже ж далеко більше й мужніше треба боротися з тими ворогами, які бажають нам видерти не проминаюче добро, але скарб безконечної вартості, т. зн. спасення душі? Узброймся тепер у велике мужество духове і боронімся перед їхніми напади! "Для того візьміть зброю Божу, щоб ви могли опертися в лютий день і, все поконавши, устояти!" (Еф. VI. 13).

Але наперед мужньо борімся з нашою зіпсутою природою, т. зн., якщо які злі думки, або які грішні пожадання зродяться в нашім серцю, негайно проганяймо їх, і на взір св. Івана Хрестителя, держім своє тіло в умертвленні. Тільки таким способом можемо корисно воювати з нашою зіпсутою природою—і тільки таке життя, строгое умертвлення і геройське мужество личить християнам: "А котрі Христові Ісусові, роз'яли своє тіло з пристрастями і похотями". (Гал. V. 24).

Відтак борімся з дияволом, так як боровся з ним св. Іван Хреститель, т. зн. оточім своє серде і змисли такою чуйністю, щоб ніякі покуси пекла не мали до них вступу. "Не давайте місця дияволові" (Еф. IV. 27), каже св. Апостол Павло. О, так, не даваймо ѹому місця в святині нашої душі,

не слухаймо його підшептів і фальшивих обітниць—і хоч би нам обіцяв усі скарби світу, щоб ми тільки відстутили від Господа Бога, відкидаймо його завсіди тими словами Ісуса Христа: “Проч, сатано, бо написано: Господу Богу твоюому кланяйся і йому единому служи”. (Мат. IV. 10).

Вкінці борімся з світом і його покусами т. зн., не убігаймося виключно за земськими добрами і змисловими утіхами, бо чоловік, не є звірям, щоб жив тільки тілом, але, противно, пам'ятаймо, що ми сотворені до дібр небесних, до вічних радощів! Подібно поконуймо і другу покусу світу, а саме: ради, намови і приміри злих людей, які тягнуть нас до гріха. А як будуть гніватися, що не йдемо їх слідами, не журімся тим і радше скажім їм те, що на жидівський гнів говорили апостоли: “Чи справедливо перед Богом слухати вас більше, як Бога, судіть!” (Дії. IV. 19). Коли будуть посміхатися і скажуть: гляньте, він боїться священика, боїться родичів або жінки і для того не держить з нами, погорджуймо такими клинами, бо чоловік не повинен звертати уваги на людські суди, але на Божі.

Так отже ж, відважно і мужньо починаймо цю боротьбу з нашим потрійним духовим ворогом! “Ти, отже, мій сину, кріпіся в ласці Христа Ісуса; терпи як добрий воїн Христа Ісуса”. (ІІ. Тим. ІІ. 1 і 3). Правда, ця боротьба є тяжка на наші слабі сили, але не тратьмо надії побіди, бо з нами Господь... Чи не Він це дав перевагу слабому Давидові над страшним Голіятом, Так і нам його рука допоможе, а тоді можемо бути певні побідоносного тріумфу! “Господь заступник життя моє, хого настрашує? Хоч би узбройвся проти мене полк, не злякається серце мое!” (Пс. XXVI. 1. і 3). Вкінці боротьба ця коротка, а хто її мужньо закінчить, хто з неї вийде побідоносно, того ожидает небесна, безконечна заплата. Слухайте, що Господь говорить: “Хто побідить, дам йому сісти на моїм престолі, як і я побідив та сів з моїм Вітцем на його престолі!” (Об. III. 21). Шо за мила надія! Борімся і побіджаймо наших духових ворогів, щоб ми удостоїлись колись у небесних хоромах—враз з св. Іваном Хрестителем, славити Бога в св. Тройці одного по вічні віки. Амінь.

СВЯТИХ ВЕРХОВНИХ АПОСТОЛІВ ПЕТРА І ПАВЛА

29. червня ст. ст. (12. липня н. ст.)

Про віру і любов Апостолів.

“Ти Петро—скала” (Мат. XVI. 18).

Вступ: Сьогодні святкуємо пам'ять св. Апостолів Петра і Павла. Петро і Павло—що за взнеслі постаті—це два світила світу, два стовпи св. Церкви. Св. Павло великий проповідник правди, св. Петро світило цілої землі, сильна скала віри, св. Павло слава Церкви, ангел земський і знаючий небесні таїнства... О, як ви багато в'язниць освятили, як багато кайданів прикрасили, і як ви святу Церков укріпляли своїми проповідями.

“Хто більший є від св. Петра, хто рівний св. Павлові?” О, так, справедливо сказав св. Іван Золотоустий, бо життя їх так славне, чесноти їх так великі, що ніхто з ними в тій мірі не всілі зрівнятися. Але так, як все є в них велике, як все є подивугідне,—то все ж таки, дві головні чесноти, неначе дві ясні зорі, найбільше ясніють в їх житті; а це: віра і любов. Отже ж, виключно над цими двома чеснотами задержимо свою увагу, бо всі їхні чесноти годі в одній проповіді розважити, а впрочім, ці дві чесноти—віра і любов—в нинішніх часах є передовсім гідні уваги.

.І Отже ж, під словом віри, віри в Ісуса Христа, в Його божественне післанництво, особливо взнеслий примір дають нам св. Петро і Павло. Хто їх віру прославить так, як належить, хто опише її могутність і постійність? Ах, дійсно, це була віра, яка гори переносить, це була ця скала, об яку розбилися усі змагання пекла і людські пожадання, це була могутність, котра своїм натиском в порох знівечила ідолопоклонство і св. прапор Христа поставила на його руїнах. Віра, що так скажу, то душа і ціль їх життя, то підйома їх посвяти і діл, то вогонь, що проникав їх аж до костей, то неначе зміст їхнього ества... “А праведний живе з віри” (Рим. I. 17).

Погляньмо на віру св. Петра. Про неї свідчить нинішнє св. Євангеліє, свідоцтво велике, чесне, бо сказане устами самого Спасителя. Бажаючи провірити віру своїх учеників, запитує їх Спаситель: за кого ви мене уважаєте? А проте безнастанно з ними приставав, безнастанно на їх очах робив численні і великі чуда—отже ж могли вже повірити, що він є правдивим Богом. Але, на жаль, та віра була в них ще слаба, ще завсіди вагалися, і то було причиною, що на питання Учителя завстижені і непевні мовчали. Тільки один не сумнівався, один не завагався—то голова Апостолів, св. Петро! Проникаючи очима віри заслону людства, якою Спаситель світу оточив свій маскат, він бачить в Ньому Сина Божого, визнає Його божество, рішучо відповідає: “Ти є Христос, Син Бога живого!”

Велика, чудова віра! За це Ісус Христос називає його щасливим і обдаровує його подвійно: робить Головою Церкви і воротарем небесної брами: “Блаженний еси Симоне, сину Йони. Тож і я скажу тобі, Ти Петро (скеля) і на цім камені збудую мою Церкву... І дам тобі ключі царства небесного”... (Мт. XVI. 17-19).

Але не тільки в тім случаю віра св. Петра так ясно засіяла. Я подам вам новий доказ: Ісус Христос заповідає, що лишиться з нами в св. Евхаристії і що дасть нам на духовий корм своє правдиве Тіло і свою правдиву Кров. Ті слова не подобаються слухачам, викликають негодовання, і таке повстає замішання, що навіть багато учнів опустило Спасителя. І запитую вас, хто перший найсильніше увірив в це велике таємство? Отже знова св. Петро. Він не досліджує, не розглядає, не сумнівається—і самі слова Учителя, сама Його повага, вповні є йому вистарчаючою, щоб увірити цілою душою: Господи, каже він з запалом, хотяй інші не вірять і відходять від Тебе, ми лишаємося вірні Тобі. “Господи, до кого підемо? Ти маєш слова життя вічного!” (Ів. VI. 68). А скільки ще інших прикладів можемо навести на доказ віри св. Петра! Так, чи не доказав він тим своєї віри в божественну могутність Учителя, коли на Його наказ занурив сіті в озері, хотяй перед тим цілу ніч безкорисно працював? “Наставнику, всю ніч трудившись, не вловили ми нічого, та на твоє слово закину невода” (Лк. V. 5). Чи не дав доказу своєї віри, коли Ісус Христос сказав йому, щоб прийшов до нього по воді і він ступив смілим кроком в розбурхані хвилі озера? Чи не менший доказ своєї віри дав і тим, коли на першу поголоску про воскресення Христове чим скорше спішив до гробу —або, коли в імені Ісуса Христа сказав ходити каліці? “Срібла та золота нема в мене; що маю, це тобі даю. В ім’я Ісуса Христа Назорея ходи” (Дії III. 6). Вкінці, його діла і праця, посвяти і труди, терпіння і переслідування, кров і життя, чи не є вони найкращими доказами глибокої віри св. Петра?

Те саме скажім про віру св. Павла. Якою великою була вона, якою живою і постійною, доказує вже ця назва: “вибрана посудина”, якою його назвав сам Спаситель по чудеснім наверненню. “Цей є для мене вибраною посудиною, щоб поніс мое ім’я перед погані і царів і синів Ізраїльських” (Дії IX. 15). Так, він був дійсно начинням святої віри, начинням наповненим по береги, т. з. так перенявся нею, що неначе ціле своє сістро втолив в ній, що перестав бути сам собою, а жив тільки вірою, як сам про це писав до Галатів: “А жилю вже не я, але живе в мені Христос” (Гал. II. 20)—“бо я постановив собі нічого між вами не знати, тільки Ісуса Христа і то роз’ятого” (І. Кор. II. 2).

Але найкращим доказом віри св. Павла є цей запал, ця ревність, з якою він ціле життя працював над поширенням св. віри. Дивіться, з якою залишною постійністю, з якою великою скорістю переходить він різні держави і народи, різні краї і міста з науковою св. Євангелія. Неначе крила носили його; а його вогниста ревність неначе пожирала землю і море, віддаль

і безмежні округи тільки для того, щоб розширити Христову віру... То ж в Діях Апостольських з подивом читаемо, як цей великий Апостол, власними ногами зміряв дві знані частини світу і майже не було народу, серед якого б він не проповідував науки Ісуса Христа. Всюди він зайдов, всюди голосив ім'я Христове, всюди засідав зерно віри, а робив то з таким повним пожертвованням, що був готовий разом з тою вірою і душу свою віддати: "Хотіли ми радо передати вам не тільки Євангеліє Боже, але й наші душі" (І. Сол. II. 8).

А з яким надлюдським трудом, з якими жертвами було це получене, а особливо, як згадаємо ті безчисленні перешкоди, які утруднювали цю апостольську працю, котрі на кожнім кроці, що так скажу, в'язали руки св. Павла?! Все узбройлося на нього, все ставило спротив. Бо і сила пекельна, і сила земських володарів, і сила старих пересудів, і війнці сила всіх зіпсущих змисловістю і гордістю... А проте нічого не було в силі ані зразити його, ані повздержати! Навпаки, коли по стільки трудах і змаганнях, яких він ліднявся для поширення віри, треба було посвятити життя на потвердження цеї правди, св. Павло не завагався перед цею кріавовою жертвою і словнив її з радісним серцем. Для того дійсно міг в навечер'я свого мучеництва говорити: "Дорогу скінчив, віру зберіг" (ІІ. Тим. IV. 7).

І звідки те все? Звідки у св. Павла та ревність незрозуміла, та сила в змаганнях та постійність у трудах? Ото з глибокої віри, яку носив в своїм серці—"знаю в кого я увірив!" (ІІ. Тим. I. 12). Звідки стільки само жертви, звідки ця готовість віддати життя для Бога? З того самого джерела—"знаю, в кого я увірив".

2. А тепер уважно спогляньмо, на другу картку життя тих великих Божих мужів св. Апостолів Петра і Павла, т. зв. спогляньмо на їх гарячу любов до Ісуса Христа. То доповнить нам їх образ, образ їхнього життя.

Що ж скажу про любов св. Петра? Чи треба довго це доказувати, яким гарячим серцем любив він Спасителя? Ах, ні, слухаймо радше його власної сповіді, а вона нам найкраще це вияснить. По правді, трудно здер жати сльози, читаючи в св. Євангелію цей уступ. Було це кільканадцять днів по Воскресенню Христовім. Ісус являється учням, засідає з ними до столу, а відтак оповідає Євангелист: "Коли ж посідали, каже до Симона Петра Ісус: "Симоне Йонин, любиш мене більше ніж ці?" Каже Йому: "Так, Господи, Ти знаєш, що люблю Тебе. Знову каже йому вдруге: Симоне Йонин, любиш мене?" Каже Йому: "Так, Господи, Ти знаєш, що люблю Тебе". Кажу йому втретє: "Симоне Йонин, любиш мене?" Засмутився Петро, що втрете питав його: Чи любиш мене? і каже Йому: "Господи, Ти все знаєш, Ти знаєш, що люблю Тебе" (Ів. XXI. 15-17).

Чи треба кращого й докладнішого потвердження? Чи в тих словах не дзвенять всі струни найгорячішої любові? Але князь Апостолів не вдоволився цим визнанням, тими запевненнями любові. Противно, він її потвердив ділами, як це бачимо з його життя. Так, в першій хвилині свого покликання покинув задля Христової любові те все, що посідав на

землі. “Це покинули ми все й пішли за тобою!” (Мт. XIX. 27). Вправді, багато він не посідав, бо цілим його майном були сіті рибацькі, але власне в тім сила, в тім могутність любови, що і з цього убожества зробив жертву ціопалення! То дійсно була вдовина лепта... Цю любов виявляв через уесь час співжиття з Божественним Учителем на землі, бо завсіди св. Петро був першим: чи у вірності, чи в щирих висказах чи в готовості, з якою бажав поділитися Його терпінням—“Господи, з тобою готов я і в темницю і на смерть іти!” (Лк. XXII. 33). Розумію, тут міг би дехто закинути, що однак не відержав він прослух, що відрікся трикратно Христа—але це тільки доказ, що людське серце слабе, тільки доказ тої сумної правди що: “дух бодрій, та тіло немічне” (Мт. XXVI. 41).

Але яким же ж вогнем розгорілася його любов по відході Спасителя до Неба! Чого не зробив, чого не витерпів св. Петро, щоб закріпити царство Боже на землі?! Скільки то він переходить країв, скільки переносить трудів, скільки проливає поту, щоб побільшити йому слави! А знов, з другої сторони, скільки то він з любови до Ісуса переніс переслідувань, скільки то кайданів освятлив, скільки то пережив гноблень. Його життя, то неначе тяжкий ланцюг у котрім вогнево трудів в'язалося з вогневом терпіння, праця і старання з хрестом терпіння—а ланцюг цей мученичий тривав безнастанно більш як 30 років! А вкінці цю горіючу любов потвердив він доказом, понад який вищого і вірнішого немає! Сам Спаситель сказав: “Більшої від цієї любови ніхто не має, як хто душу свою кладе за своїх друзів” (Ів. XV. 13). Отже ж, він зробив так, бо задля любови Учителя, віддав в жертві життя і подібно як Христос, умер хрестною смертю!

Ось це любов св. Петра! До його можна віднести слова пісні Соломонової: “Любов бо, як та смерть сильна. Полум’я страшно палаюче. Годі вгасити любови і водам премногим та й ріки її не заллють” (Пісн. VIII, 6-7).

Але чи св. Павло уступив св. Петрові в його любові до Христа? Ні, він дорівняв йому, а навіть—якщо вільно мені сказати, ще живіше і ясніше виявив свою любов. Чи не доказують цього ті оклики його серця! “Нічого—тільки Ісуса Христа і то розп’ятого—задля котрого я все втратив і все маю за сміття, щоб зискати Христа” (Філ. III. 8). А особливо як гарно потверджують цю любов слідуючі слова, в яких св. Апостол Павло сповідається цілому світові: “Хто відлучить нас від любови Божої? Чи горе, чи тіснота, чи переслідування, чи голод, чи нагота, чи біда, чи меч? Бо я певний, що ані смерть, ані життя, ані ангели, ані начальства, ані теперішнє, ані будуче, ані сили, ані висота, ані глибина, ані яке інше сотовіріння не зможе нас відлучити від любови Божої, що в Христі Ісусі, Господі нашім” (Рим. VIII. 35-39).

А якими ділами, якою посвятою безмірною потвердив цю заяву св. Апостол Павло! Як сильний вихор розносить малі хмари, так ця велика любов ухопила його і провадила туди, де слава Христова, де почесть Його Христа вимагали трудів і жертв. За Христа безнастанно і без віддиху

працює, задля Христа, як говорив він, стався всім для всіх; задля Христа, вкінці, в жертві не знає границь. Слухайте, з якою правдивою щирістю пише про те до вірних: ‘Ми дурні задля Христа, ми без чести... голодні і жаждучі і нагі і биті в лиці і тиняємося і трудимося працюючи своїми руками. Ми сталися мов сміттям сього світу, шумовиння людства аж досі ... (І. Кор. IV. 10-13).

Якщо, отже ж, в тих жертвах і трудах апостольства ясніє таким близкомъ любовъ св. Павла до Ісуса Христа, то оскільки ще підносить цю повну чашу терпіння, яку задля Ісуса Христа випив до останньої краплі! О, правдиво, де є такі золотоусті уста, які б змогли гідно розповісти це все, що пережив св. Ап. Павло, що переніс і витерпів в своїм труднімъ покликанню? Послу́хаймо, що сам св. Апостол Павло говорить про це: “Вони слуги Христові... я більше. В трудах премного, в в'язницяхъ пребагато, в ранахъ безміри, при смерти почасто. Від Жидів п'ять разів по сорок без одного прийняв я, тричі палицями бито мене, раз каменовано мене, тричі корабель розбився зі мною, ніч і день перебув у морській глибині. В подорожахъ часто, в небезпеках на рікахъ, в небезпеках від розбійниківъ, в небезпеках від земляківъ, в небезпеках від чужихъ, в небезпеках у місті, в небезпеках у пустині, в небезпеках на морі, в небезпеках між фальшивими братами, у труді і нужді, часто в неспанні, в голоді і жажді, часто в постахъ, в холоді і наготі —Богъ і Отецъ Господа нашого Ісуса Христа знає, що не говор'ю неправди!...” (ІІ. Кор. XI. 23-31). Запитаю я васъ, чи є любовъ під сонцемъ, котра б мала право говорити такою мовою?

А вінцемъ того всього, неначе останній скарбъ кинений на цей жертвенный престолъ, була мученича смерть, смерть під мечемъ ката...

Отъ як св. Павло об'явивъ свою любовъ до Ісуса Христа. По правді, ця любовъ є гідна, щобъ скажу, щобъ заздрісними були за неї Серафими! І чи не такъ само можемо про неї говорити якъ і про любовъ св. Петра: “Сильна якъ смерть любовъ. Полум'я страшно палаюче! Годі вгасити любови і водамъ премногимъ та й ріки її не заллють!”

Закінчення: Оце бліда картина життя славнихъ Апостолів Петра і Павла, якихъ пам'ять нині вроčисто святкуємо. Говорю: картина життя, бо хотій згадав я тільки про їхъ віру і любовъ, але власне ці чесноти є змістомъ їхъ цілого життя і в тім їхъ великість і слава.

Такъ, отже ж, дивлячись на ці дві ясні зорі в Христовій Церкві, чи могли бъ ми їхъ не почитати відповідно до цеї заохоти. “Прославляймо славнихъ мужів і батьків нашихъ в своїмъ поколінні” (Екл. 44. 1.) Ахъ, такъ, прославляймо їхъ віру, прославляймо їхъ любови і радіймо, що з такихъ геройвъ, з такихъ духовнихъ батьківъ продовжуємо нашъ християнський рідъ.

Та, щоби бути гідними синами св. верховнихъ апостолів Петра і Павла, щобъ утішити їхъ серце, за словами Соломона: “Розумний синъ своєму отцеві втіха” (Припов. Сол. X. 1), будьмо гідними родомъ тихъ славнихъ Апостолів, в завіті, т. зн. в науці і примірахъ, які намъ полишили. А особливо наслідуймо їхъ віру і любовъ до Христа.

Повторяю: наслідуймо їх віру. Бо віра це найдорожчий скарб душі, сила й підпора чоловіка; вона одинока наша розрада на цій долині сліз, одинокий наш провідник до небесної вітчини. Не гасім у наших грудях небесного світила св. Віри, не опускаймо руки цього вірного провідника, але навпаки, цілою силою серця любім, визнаваймо і заховуймо віру Христову. “Я не стидається Євангелія” (Рим. I. 16), кличе св. Павло—і ми, отже ж, не встидаємося цього Божого світла, а особливо не слухаймо тих, котрі повиннали собі нові віри і прислугуючись дияволом, стараються ослабити і підкопати фундаменти правдивої віри. Нажаль, якже ж много є таких, що даються баламутити тим апостолам неправди, як дослівно сповняється те сумне предсказання: “Бо прийде час, коли зненавидять правдиву науку, і після своєї вподоби вибиратимуть собі учителів. Маючи уха жадні слухання—а правди слухать не будуть, тільки пусті бесіди!” Отже ж, не йдім слідами тих легкодушних, але навпаки—сильно стіймо при нашій прадідній св. католицькій вірі, стіймо, жиймо, умираймо під її святим прапором, а на всі покуси недовірства, кличмо зо св. Петром: “Господи, до кого підемо? Ти маєш слова життя вічного!”

Слідуймо пульно св. славних Апостолів в їх горячій любові до Ісуса Христа. Ви бачили, як велика була в них ця любов, які чуда посвяти робила, як ціле море терпінь не змогло її згасити—чи отже ж цей взнеслий примір не потягне за собою наших сердець? Чи можуть про це забути діти, що для батьків було таким дорогим, що вони полюбили аж до пожертвовання життя? О, ні, це було б запереченням їх духа, то було б доказом, що ми вже не є їх дітьми! А тоді, горе нам, бо уста св. Павла кинули ось такі громові слова на тих звироднілих: “Коли хто не любить Господа, нехай буде виклютий” (І. Кор. XVI. 22). Для того любім нашого Спасителя, любім Його тою живою любов’ю, яка прикрашена цвітами усіх християнських чеснот, а якої прекрасний образ так описує св. Апостол Павло: “Любов є терпелива, любов є ласкова, не завидує, любов не чваниться, не надуваеться, не осоромлює, не є користолюбна, не сердиться, не задумує зла, не тішиться неправдою, а тішиться правою. Все зносить, всьому вірить, всього надіється, все перетерпить” (І. Кор. XIII. 4-7).

Милі братя і сестри! Наслідуймо св. Апостолів Петра і Павла особливо в постійній вірі і в любові Ісуса Христа. Велика віра і любов, це найдорожча по них спадщина, яку маємо заховати, то славний їх заповіт, який мусимо сповнити, так отже ж, тільки в цей спосіб, докажемо, що ми не є виродками, але їх дітьми. Так тільки заслужимо, що й нам дадуть вони то почесне свідоцтво, котре колись дали своїм першим духовним дітям: “Яка наша надія або радість, або вінець похвали, чи не ви перед Господом нашим Ісусом Христом при його приході? Бо ви наша слава ; радість” (І. Сол. II. 19-20). Амінь.

ПРЕОБРАЖЕННЯ ГОСПОДА НАШОГО ІСУСА ХРИСТА

6. серпня ст. ст. (19. VIII. н. ст.)

Про небо.

“Господи, добре нам тут бути!” (Мат. XVII. 4).

Вступ: Сьогодні святкуємо Преображення Господа Нашого Ісуса Христа, що відбулося на горі Таворі, коротко перед страстями Спасителя. Ісус Христос бере з собою трьох учеників: Петра, Якова й Івана на гору Тавор і відкриває перед ними заслону свого Божественного Масиву. Перед очима цих трьох апостолів показує себе Ісус Христос уже не в звичайній людській постаті, як Чоловічого Сина, покірного і убогого, але як єдинородного сина Бога Отця, про котрого сказано в св. Письмі: “Із чрева прежде денници родих тя” (Пс. 109, 3). Наче на доказ Його божества являється Мойсей і Ілля, законодатель і пророк, наче на підтвердження, що власне Ісус Христос був ціллю всіх прообразів і пророцтв Старого Завіта. А голос Бога Отця, що рознісся з неба, сказав ясно, ким є Ісус Христос: “Це мій Син улюблений, що Я його вподобав!”

Яка була причина Преображення Господнього?—Оде Божий Син бажав скріпити віру Апостолів, щоб не захиталися в часі Його страстей і смерті; для того показується їм у близьку божественної могутності. Своїм преображенням Ісус Христос неначе сказав: Подивіться, ким я є; подивіться, і зрозумійте, що тільки любов до людського роду є причиною мого понижения, терпіння і хрестної смерті...

Христос зізнав, що життя правдивого християнина є тернистою і твердою дорогою, що християнська чеснота вимагає великих жертв, і безнастancoї боротьби з людською природою. Щоби отже ж не захитались ми з огляду на різноманітні тягари і перешкоди в дорозі до совершенства, хотів нам наче з віддалі вказати на це безгранице щастя, яке за недовгий труд на землі одержимо в вічності. Це чудесне видіння наповняє апостолів такою радістю, таким вдоволенням, що вони майже забуваючи про себе, говорять до Ісуса: “Господи, добре нам тут бути!” Коли отже тінь небесного щастя так одушевила апостолів, то яка ж є дійсність, яким є це щастя в небесній вітчині?! Ах, цього чоловік не є всілі зрозуміти, ані висказати. Тому повинні ми з того звертати наші очі до неба і думка про небо додасть нам сили перенести всі журби життя; думка про небо надхнє нас мужеством до боротьби, навчить ревности і витривалости в службі Христові, одним словом згадка про небо буде нам в житті ясною зорею, що попровадить нас щасливо і безпечно до берега вічності.

Для того буду сьогодні проповідувати про небо, то значить, про це най-

вище щастя, яке приготував Ісус Христос тим, що будуть виконувати святі заповіді і будуть жити після його вказівок. О, як хотів би я, щоб слова мої проповіді викликали у вас це бажання, яке свого часу висказав цар Давид: “Що за любі домівки твої, Господи, сил небесних твоїх! Бажає і лине душа моя до двора Господнього” (Пс. 83, 2-3).

1. Немає нічого для християнина приємнішого, як думати і говорити про небо. Але рівно ж немає і нічого ціннішого, як описати цю щасливість, що перевищає всякий людський розум і всяке людське поняття: “Що приготував Бог люб'ячим його,— пише св. Августин у своїх творах,— цього віра не всилі зрозуміти, надія не всилі пійняти, любов не всилі обняти. Це можна набути, але зрозуміти і оцінити людина не є встані”. Тому прошу Вас не вимагати від мене, щоб я описав Вам з найбільшою докладністю щастя в небі. Во це є понад сили людини. Я думаю, ви будете вдоволені, якщо я представлю вам по своїх силах небо, наче картину, намальовану блідими фарбами.

Що це є небо? Відповідь на це питання дам кількома звичайними порівнаннями. І так: Якщо порівняю людське життя до праці рільника, то небо представляється моїм очам, як мілій і приємний спочинок по трудах. Пригадайте собі, як колись у Ріднім Краю наблизилася хвилина закінчення жнів, як весело вертали женці додому з вінком і піснею на устах. Їх руки змучені, лиця обпалені сонцем і вітром, але серце повне радості, що праця вже скінчена, що труд заплачений, і що настає хвилина відпочинку. Це власне є блідий образ неба, бо християнин є наче духовним рільником; він також в поті чола управляє ріллю своєго життя, очищує її від бурянів, засіває зерно евангельських чеснот, а там, опісля, збере збір і знайде відпочинок по трудах; так, як по обильних жнівах, поверне з піснею, як каже св. Письмо: “Ідучи ходили і плакали, розсіваючи насіння своє; повертаючи прийдуть з радістю, несучи чесноти свої” (Пс. 125, 6).— А як життя наше порівнямо до човна, пливучого по розбурханому морі, то небо представляється мені наче тиха і безпечна пристань, де човно щасливо і спокійно причалює. Бо чим є життя чоловіка, як не плаванням по бурливим і непевним морі цього світа; Наше життя наче маленьке човно, що його гонять безнастанно хвилі пожадання, що його поривають вири спокус, що ним кидають хвилі сповидного щастя, що безнастанно є в небезпеці; нема спокою для бідного керманиця “із віні боротьби—каже св. Павло—внутр тривоги” (ІІ. Кор. VII. 5). Отже ж, порівнюючи наше життя до човна, вправді небо є для нас тихою блаженною пристанню. Там будемо вільними від небезпек спокус, від небезпек сповидного щастя світа, від підступів диявола. Подумайте отже, милі браття і сестри, що за щастя є в небі, з якою радістю станемо на березі вічності.—А якщо вкінці порівняю наше життя до подорожі на землі, то небо представляється мені наче урочиста хвилина повороту до батьківщини, повороту під рідну стріху. І дійсно, наше життя дуже подібне до подорожі, бо як каже св. Павло в листі до Євреїв (ХІІІ. 14) “не маємо тут постійного міста, а шукаємо буду-

чого". Життя наше, це наче вигнання, повне нужди і болів, де більше терпння як цвітів, де все долягає чоловікові, і слабість, і недостаток, і журба і втрата, і безнастанині розчарування.—Небо, отже ж, для вигнанця є любою батьківчиною, є родинним домом, в якім очікує його відпочинок після відбutoї тернистої дороги, в якім очікує його найліпший батько, отець Небесний... А яка це батьківщина, який це родинний дім, послухайте що про це говорить св. Іван: "Я бачив небо... бо земля минулася... я бачив святе місто, новий Єрусалим... і прийшов один з сімох ангелів, кажучи: Ходи, я покажу тобі невісту, жінку агнця. І заніс мене в дусі на велику і високу гору і показав мені святе місто Єрусалим, маючи славу Божу, а світло його подібне наче до каменя хрустального яспісу. А сам мур його побудований з яспісу, а місто—чисте золото, подібне до чистого скла. А дванадцять брам це дванадцять перел. А вулиця міста—чисте золото. А місто не потребує сонця, бо слава Божа освітила його, а його світильник—агнець. І показав мені ріку води життя, ясну як хрусталь, що виходила з престола Бога і агнця. Із обох боків ріки дерево життя. І не буде більш ніякого прокліону, але престіл Бога і агнця буде в нім, а його слуги служитимуть йому, і побачать його лице" (Об. XXI-XXII).

Так оце представляється нам небо у виді слабих порівнань: відпочинок по трудах, пристань по бурях життя, поворот до батьківщини по короткім і важкім вигнанню. Думаю, що навіть ця слаба картина мило промовляє нам до душі і розвеселює християнське серце. Як пташина рветься з клітки на волю, як дитятко витягає руки до материнських обіймів, так здається і наша душа виснажена працею, хотіла б чимскоріше вирватися із своєї тюрми тіла і чим скоріше прийти до цеї щасливої батьківщини. Мимоволі приходять мені тут на думку тужні слова Давида: "Що за любі домівки твої, Господи, сил небесних. Бажає і лине душа моя до двору Господнього" (Пс. 83, 2-3).

Та годі вдоволитися тільки самим порівнанням, щоб зобразити собі небо. Приглянися отже ближче тому щастю й безконечній заплаті, яка очікує нас у Царстві Небеснім. А заплата ця буде подвійна: для тіла і для душі.

2. Святе Письмо учитъ нас, що людське тіло доступить в небі такої повноти щастя, якої навіть людська думка не всилі собі представити. Ані око не виділо, ані ухо не чуло, ані на серце чоловікові не прийшло... Щастя це полягає в першій мірі на тім, що там будемо свободними від всякого тілесного зла, яке нас тут на землі так часто пригнітає. Про це переконує нас св. Іван: "І обітрє Бог всяку сльозу з їх очей і смерти більш не буде, ані смутку, ані крику, ані болю більш не буде, бо перше минулося" (Об. XXI, 4). "Не будуть більш голодні ані жадні, ані падатиме на них сонце, ані ніяка спека" (Об. VII. 16). Отже ж, відсутність зла в найширшому значенні цього слова, це перша краплинна небесного щастя, приготовлена для нашої тілесної природи.

"І обітрє Бог всяку сльозу з їх очей"—скільки щастя в тих словах. О, ви всі, що плачете в цьому житті, всі, котрим сльози закрили очі,—чи

чуєте, що там вже сліз не буде. А хто з нас тут не плаче, як не очима, то серцем? Плачемо по втраті дорогих осіб, плачемо по втраті майна і здоров'я, плачемо з нужди і болю, плачемо в журбі і смутку, плаче старець і дитя, плаче багатий і убогий—одним словом, нема ані стану, ані віку, котрий би на цьому світі не проливав сліз. Отже ж там Бог обітрє наші сльози. І що ще більше, висушить його джерело на віки, бо усуне всі причини плачу. Отже ж, не буде жалібних розлук, не буде ні втрати ні зведення, не буде журби, ні розчаровання, не буде ніякої хмарки на небозводі життя—тільки ясна і щаслива вічність.

“Ані смутку, ані болю більш не буде...” Життя людини на землі—то пасмо болів і смутку, яким немає кінця. Зійдім цілий світ, навіть у найбагатших домах переконаємося про правдивість слів патріярха Якова: “Дні мої короткі і злі...” Нема хвилинки, в якій ми були б свободними від терпіння, нема людини, яка не жалілася б на різні немочі тіла, нема лікаря, який зумів би описати всі напасті, що нас безнастінно навідують. Оце з тих слабостей, смутків і терпіння, що дивно перехрещуються в житті людини, повстає сумний стан, який називаємо нуждою людського життя. Подумаймо отже, яке це щастя в тій небесній батьківщині, в якій немає ні смутку, ні терпіння. Якщо хочете переконатися, яке це буде велике щастя, то підіть до різних шпиталів і погляньте на хворих; підіть до всіх, що в журбі, яких серце пробите болем, і скажіть, тіштесь, радійте, ваше терпіння скінчене. Що за радість повстала б у серцях тих людей, яка отже є радість в небі, де ніякий смуток, ніякий біль не покриває лиця мешканців небесного царства.

Тут ча землі пригнітає нас тягар праці, журби і старань. О, ви всі, що працюєте на ріллі, чи в фабриках, яких чоло не висихає з поту, а руки з трудів не спочивають, ви найкраще розумієте, що то є тягар життя. Ледви засяє сонце, ви спішите вже до праці; ледви позбудетеся одного тягару, вже другий тягар спочиває на ваших раменах—а що сумніше, не видно овочів тих трудів, бо нераз помимо найтяжчих трудів пригнітає не одного з вас нужда. Отже, наберіть відваги, бо говорить св. Іван: “Не будуть більш голодні, ані жадні, ані падатиме на них сонце, ані ніяка спека”—говорячи іншими словами, там, у небі, уже тягару праці не буде. Там у небі вже чоло не буде обмиватися потом, там, у небі, змучена голова і зомлі руки віднічнуть...

“І смерти більш не буде”. Ось це вершок нагороди для тіла! Бо смерть є найбільшою недолею і нещастям чоловіка на землі. Смерть—це невблаганий ворог, який від перших днів нашого життя ходить за нами. Смерть—це страшний тиран, який всього позбавляє нас: достатків, радощів життя. В небі смерть уже не має власти і її рука не сягає поза поріг неба. Слухайте, про це учить св. Апостол Павло: “Бо мусить все тлінне одягнутися в нетлінність, і все смертне одягнутися в безсмертність. Коли ж це тлінне одягнеться в нетлінність, і це смертне одягнеться в безсмертність, тоді словніться слово написане: Пожерта смерть побідою. Де ж, смерте,

твоя побіда? Де ж, смерте, твоє жало?” (І. Кор. XV. 53-55). О, що за невимовне щастя! День без заходу, надія без сумніву, посідання без кінця.

Але чи то вже все? Чи це вже вся заплата, яку одержить наше тіло в небі? Ні, це тільки половина заплати. Бо крім всього, що я дотепер сказав, Господь Бог зілле на тіла своїх вибраних всі радощі і скарби щастя, як про це читаемо в Євангелію Луки (VI. 38), нагородить нас “мірою доброю, повною, потрясеною і з верхом віддадуть вам на подолок”. Отже ж, ця повнота всіх скарбів, повнота невичерпана, якій вже нічого не забракне, є другою краплиною небесної щасливості, приготовлена для нашої тілесної природи. Так описує нам Псалтиря: “Оживляться досита достатками дому твого і струями солодощів твоїх напоїш їх. Бо в тебе джерело життя; в твому сяєві побачимо світло” (Пс. 35. 9-10). “Визволені Господом і з радісними піснями прийдуть на Сіон; і радість вічна буде над головою в їх; радощі й веселощі знайдуть вони, а смуток і воздихання від них віддаляться” (Іс. XXXV. 10). Цю повноту щастя і слави, в якій будуть тіла благословенних, зображені нам святе Письмо в величавих картинах, говорячи, що небо—це весільний пир, що вибрані будуть ясніти наче сонце, що носять на своїх головах нев’янучі вінці, що засядуть на царських престолах, що співатимуть вічну пісню, що, впрочім, те все, що я сказав, має потвердження з уст самого Спасителя, який сказав: “Радуйтесь і веселіться, бо нагорода ваша велика на небі!” (Мт. V. 12). Св. Бонавентура учит про небо ось так: “Якщо бажаєш краси—то благословені в царстві небеснім світитимуть соняшною ясністю; якщо великости і слави—будуть подібними до ангелів; якщо здоров’я і довгого життя—там є життя вічне; якщо насичення і вдоволення—там будуть опоєні обильністю Божого дому; якщо товариства і приязні—там приязнь святих, а серце одно у всіх. Вкінці якщо бажаєш почестей і багатств, згадай на слова св. Письма: “Слава і багатства в домі його”. В небі дістанемо все в повноті, а ця повнота така безмірна, глибока, що св. Августин каже: Всі благодаті, добра, благословення і дочасні дари є тим в порівненні до небесного щастя, чим є тінь до дійсності...”.

Ось така є, милі браття і сестри, небесна нагорода для тіла. Там немає сліз, немає болів, там не долягає труд, ані смерть не має вступу. Там невичерпане джерело всіх дібр, радощей і щастя... Зберім тепер це все разом і розважмо: ніколи не терпіти, ніколи не плакати, ніколи не вмирати, посісти всі скарби, зазнати всіх радощів, заспокоїти всі прagnення, це дійсно перевищає людський розум... Роздумуючи про це небесне щастя, мимоволі відчуваємо свою негідність і тільки тихо і несміло, наче з острахом, повторяємо слова і правдиві: “Що за любі домівки твої, Господи, сил небесних твоїх! Бажає і лине душа моя до двору Господнього...”

3. А яке щастя, яку заплату дає небо людській душі? Вправді єства людини годі так стисло розділити, щоб можна сказати, що буде для тіла, а це буде для душі. Бо одно і друге є злучене тісним узлом—а отже щастя тіла, яке я в скороченню в сьогоднішній проповіді вам переповів, уділить-

ся також і душі, але крім цього щастя, яке зазнає наше тіло, має людська душа свою виключну частину нагороди, що є наче вінцем небесної щасливості.

Але як важко є людині говорити про небо, котре, як каже св. Августин, можна посісти, але не можна зрозуміти, то ще важче говорити про щастя, яке в небі приготоване для людської душі. Бо щастям, скарбом, нагоро-дою для людської душі є сам безконечний Бог!... “Я буду нагородою твоєю дуже великою”... (Буття XV).

Ось це є небо для душі в християнському понятті. Бог буде нашою надгородою на віки. Хто ж всілі зрозуміти, що значить посідання самого Бога, цього найвищого безконечного ества, ця спромога сказати собі в стис-лому значенні: “Бог мій і все мое!” Мимоволі насуваються нам на думку слова св. Апостола Петра: “Відійди від мене, Господи, бо я чоловік гріш-ний” (Лк. V. 8). А однак великість цеї нагороди—це посідання Бога, якже ж дивно приспособлене до природи нашого духа. Бо душа—це наче бездонна пропасть, якої ніщо не наповнить, окрім Бога. Дайте душі цілий світ, дайте їй всі земські і небесні радощі, а вона все ще буде невдоволе-ною, бо вона бажає це, що є безконечним, вона тільки безконечністю може насититися.

Отже, Господь Бог дасть себе нам у небі, що так скажу, як потрібну без-конечність відповідно до трьох прикмет нашої душі, і в цей спосіб загасить всі її прагнення. Власне на цім полягає щастя душі.

В першій мірі віддається нашему розумові яко безконечна правда. Бо як тіло живе хлібом, так розум наш живе правою. Він до неї тужить, зміряє і в ній знаходить своє щастя і радість. Це може не одному бути незрозумілим, щоб правда, знання, пізнання становили найвище щастя. Але так дійсно є. І для того люди з таким великим трудом шукають сяєва правди, для того так важко працюють, щоб здобути дрібку знання, щоб хоч трошки відслонити заслону тайн, що з усіх сторін оточують нас. Навіть неосвічена людина відчуває радість правди, бо як тільки хто оповідає про речі гарні, зрозумілі, чи не дізнає тоді людина милого вдovolenня, чи не за-буває часами навіть про перші потреби тіла, про сон, про поживу? Отже, ця жажда правди знайде повне вдовolenня в небі. Там Бог—безконечна правда уділиться нашій душі. Там найвища мудрість засяє, що так скажу, світлом у нашім умі, і всю темряву розжene в нім. Тоді словняться слова Псалтири: “В світлі твоїм оглядаємо світло”, то значить, що при блис-ку цього небесного світла пізнаємо всяку правду, осягнемо всяке знання, відкриємо всі тайни, відомі і невідомі, розв'яжемо всі загадки, одним словом, знайдемося в безконечнім морі світла “підуть з світла в світлість”...

Дальше Бог віддається нашій волі, як безконечне Добро, бо добро є другою найбільшою потребою нашої душі. Мабуть, годі нам все зрозуміти, бо в наслідок злих уподобань ми зіпсували природні стремління нашої душі. Але скоро тільки наша душа висвободиться з кайдан тіла, тоді так, як цвіт до сонця, звертається вона до добра, шукає його, любується, цінить його