

УКРАЇНСЬКА ДУХОВНА БІБЛІОТЕКА

О. ІР. НАЗАРКО

ЦАРСЬКЕ СВЯЩЕНСТВО

ПРОБЛЕМИ ЖИТТЯ І ПРАЦІ СВЯЩЕНИКА

ВИДАВНИЦТВО ОО. ВАСИЛІЯН

Рим - 1969 - Італія
diasporiana.org.ua

BIBLIOTECA SPIRITUALE UCRAINA

P. IR. NAZARKO, OSBM

SACERDOZIO REGALE

PROBLEMI DI VITA E DI LAVORO

EDIZIONI DEI PP. BASILIANI

ROMA — 1969 — ITALIA

УКРАЇНСЬКА ДУХОВНА БІБЛІОТЕКА

О. ІР. НАЗАРКО, ЧСВВ

ЦАРСЬКЕ СВЯЩЕНСТВО

ПРОБЛЕМИ ЖИТТЯ І ПРАЦІ СВЯЩЕНИКА

ВИДАВНИЦТВО ОО. ВАСИЛІЯН

Рим - 1969 - Італія

Можна друкувати

Рим, з Генеральної Курії ОО. Василіян, дня 15. XII. 1968.

о. АТАНАСІЙ Г. ВЕЛИКИЙ, ЧСВВ
Протоархимандрит

Дозволяється друкувати

Рим, від Вікаріату Міста, дня 10. IV. 1969.

✙ ГЕКТОР КУНІЯЛЬ
Асп. Сотеріополітанський, Заступник

ВІД ВИДАВНИЦТВА

Книга: «Царське священство — Проблеми життя і праці священника», яку пропонуємо ласкавим читачам — книга актуальна. Сьогодні особа священника в літературі (повісті Бернаноса, Кроніна, Шігана, Грєбського і ін.), у фільмах, в телевізії і в пособорових анкетах — в дуже популярна. Висновки анкет переведених у Франції, Німеччині й у Польщі показують, що майже 80% запитуваних вимагають у священника глибокого аскетичного життя, а 88% (німців) ставлять вище інтелектуальне життя священника.

Автор, священник і виховник майбутніх священників (майже 12 літ Ректор Папської Семінарії св. Йосафата в Римі), на основі власного досвіду і лектури зібрав ряд статей-конференцій, яких провідною думкою те, що: а) найважливіше для аскетичного життя священників, б) найважливіше для інтелектуального життя священника. Тому цю книгу повинні взяти в руки всі українські священники, які дбають про своє священницьке життя та інтересуються його проблемами, передусім його духовною сторінкою. Їм присвячено більшу частину книги.

Але і миряни можуть скористати з цієї книги, бо автор заторкує такі проблеми, як «Пособорова екклєзіологія», «Католицька виховна ідея», «Найновіші напрямки в історії» і т.п., які переходять питома священницькі справи і розкривають у синтезі нові течії в католицькому світі.

Авторові присвічував завжди актуальний «виховний ідеал». Як молодий неогрей, він навчав василіянську чернечу молодь на Василіянському Лицею в Лаврові, а згодом повних 12 літ виховував середньо-шкільну молодь у Ма-

рійських Дружинах, які згуртовували майже 20 тисяч української молоді під лелійним прапором Марії, видаючи одночасно для неї « Наш Приятель » і « Вісник Марійських Товариств ».

Також на еміграції в Монтреалі, в Канаді, займався молодіжними справами, засновуючи перше в Канаді академічне душпастирство, та першу « Обнову », читаючи там же лекції з історії української Церкви, в Монтреалі й в Оттаві.

Від 1955 року виховував у Римі, як Ректор Папської Семінарії св. Йосафата, кандидатів до священства. На спомин тієї виховної духовної праці, він зібрав в ряді конференцій і наукових викладів те, що стосується аскетичного й інтелектуального життя священника, з чого — в основному — постала ця книга.

Думаємо, що в сучасну добу по-соборових роздум і шукань, українська віруюча громада довгує своїм священикам таку книгу, також і з уваги на їх історичну заслугу для цілого українського народу. Тому і віддаємо на цю ціль один з томів нашої « Української Духовної Бібліотеки », сподіючись, що він знайде прихильне заінтересування.

Видавництво ОО. Василян

Рим, в день св. Андрея Первознанного

ВСТУПНЕ СЛОВО

Одного гарного благословенного ранку, в Божому храмі — припав молодий левіт у глибокому поклоні перед єпископом-святителем, як представником Найвищого Архирея — Христа Господа. А згодом повстав і поклав молоду голову на престіл і святитель поклав на його голову свою святительську руку та проспівав торжественно такі слова: « Божественна благодать, яка завжди немічних ізціляє, а недостатчне доповняє, поставляє благовірного диякона в пресвітерство; отож помолімося за нього, щоб зійшла на нього благодать Святого Духа ».

В цю божественну хвилину звершилося велике таїнство. Святий Дух вознісся над молодим левітом, а Отець небесний, вбачаючи в ньому образ свого Сина, говорив таємно у його душі: « Ти є син мій улюблений ». Тоді й здійснилися слова ангела, сказані до Пречистої Діви: « Дух Святий зійде на тебе і сила Вишнього отінить тебе » (Лук. 1, 35).

Справді, в цю хвилину Святий Дух зійшов на отого Божого вибранця і уподібнив його до Христа. І коли він повстав від престолу — була це вже інша людина: « Ти є священник на віки » (Пс. 109, 4). На його душі була виписана печать, яка визначатиме його на ціле життя. Душею і тілом він уже не свій, а Божий, немов свята жертвоприносна чаша, якої зневага є святотатством.

Від Святого Духа дістав священник владу над Євхаристійним і Містичним Тілом Христовим. Він став посередником між Богом і людьми. Він увійшов у нерозривну єдність з Архиреем Відвічним — Христом.

Священикові Христос передав:

своє післанництво — « як мене післав Отець, так я посилаю вас »;

свій авторитет — « хто вас слухав, мене слухав »;

свої повновласті — « це чиніть на мій спомин; кому відпуститете гріхи, тому відпустяться »;

свої терпіння — « слуга не більший від свого Господа; як мене переслідували, то вас переслідуватимуть »;

свої успіхи — « як слово мов зберігали, так і ваше збережуть »;

свою славу — « йду приготувати вам місце, щоб де я в — там і ви були ».

Тому, по загальному розумінні християнської старини, священник становить одне з Христом: « Священик — другий Христос ».

Щоб українським священикам допомогти в здійснюванні цього священничого ідеалу, ми зібрали в одну книжку деякі наші науки, які ми не раз виголошували під час духовних вправ-реколекцій священикам чи семінарійним вихованцям Української Папської Семінарії св. Йосафата в Римі.

Уважаємо, що духовна книжка з ділянки священничої аскези — у нас дуже пекуча справа, і це оправдує появу цієї книги. Священики дбають про повірені собі душі вірних; треба подбати їм і про свою душу, та поглиблювати її життя, життя священничої душі.

У другій частині нашої скромної спроби, ми зібрали в одне деякі статті, які можуть бути помічними священикові в його праці, зокрема інтелектуальній, щоб орієнтуватися в важливіших ділянках сучасної богословської думки.

Прийміть Дорогі в Христі Співбрати цей маленький « принос » на доказ мого глибокого цінування Вашого труду та розуміння наших спільних священничих проблем, зокрема в наших часах шукань, тривоги і нових державь.

Автор

ВИКОРИСТАНА ЛІТЕРАТУРА

- BERTRAM A., KARD., *Charismen priesterlicher Gesinnung*, Freiburg im Br., 1841.
- COURTOIS GASTON, KS., *W obliczu Pana*, Katowice 1959.
- DE LIGOURI AL., *Велич і обов'язки священика*, перекл. о. М. Щудло, ЧНІ, Йорктон 1961.
- HEENAN JOHN, C., *Der Weltpriester*, Freiburg im Br. 1952.
- MARMION D.C., OSB, *Le Christ - Ideal du Prêtre*, Editions Maredsous, Belgique 1952.
- PFLIEGLER MICHAEL, *Priestrlliche Existenz*, Innsbruck-Wien 1953.
- SCHRYVERS J., CSSR, *Слово Христове до свого священика*, перекл. о. В. Маланчук, ЧНІ, Йорктон 1955.
- SELLMAIR JOSEPH, *Der Priester in der Welt*, Regensburg 1952.
- STOCKUMS WILHELM, *Priestertum und Ascese*, Freiburg im Br. 1938.

ЧАСТИНА I

СПРАВИ СВЯЩЕНИЦЬКОГО ЖИТТЯ

ТИП СУЧАСНОГО СВЯЩЕНИКА

Сьогодні багато говориться і пишеться на тему сучасного священика. Досить переглянути сучасні повісті й романи зо священницькою тематикою. Про священиків і їх життя пишуть найвизначніші письменники. Для прикладу згадаймо француза Бернаноса, англійця Кроніна, американця Гріна, поляка Грабського й ін. Всі вони пишуть про католицьке духовенство з великою симпатією, підкреслюючи велике значення духовенства в сучасному світі.

Бернанос (Щоденник одного сільського священика) представляє свого героя, як священика дуже аскетичного, з глибоким внутрішнім життям. Кронін (Ключі до царства) змальовує священика, який спалюється в службі ближніх: поган і католиків. Грін (Сила і слава) описує життя священика-мученика під час переслідування в Мексику. В Грабського (Сповідальниця) священик dokonує найкращих вчинків у сповідальниці й на проповідниці.

Самоозрозуміле, що більше й глибше від світських католиків життям священиків інтересується католицька ієрархія. Досить згадати останніх вселенських архисреїв, як св. Пія X («*Naerent animo*»), Пія XI («*Ad catholici sacerdotii fastigium*»), Пія XII («*Adhortatio Apostolica ad clerum universum*»), кардинала Бертрама (*Charismen priesterlicher Gesinnung*), кардинала Сюгара (*Le prêtre dans la cité*) і ін. А їх похвали, вискази й слова про священство є тільки відгомонам і продовженням традиції св. Церкви, яка передає нам у святому депозиті незрівняну гідність священика. Святі Отці Церкви і великі Христові священики попросту вичерпують всю силу свої вимови, щоб з'ясувати гідність, красу й надлюдський маєстат священницького покликання. Приємно, а водночас і страшно слухати тієї величної симфонії на честь священства. Наведу тут тільки кілька акордів з неї.

Св. муч. Ігнатій каже: « Священство—це сума всіх дїбр, які існують в людей ». Св. Папа Климент ставляв священство понад королівську гідність кажучи: « Наскільки душа перевищає тіло, настільки священство перевищає королівську гідність ». Св. Августин пише: « Понад цю гідність не може бути ніщо достойніше в людей, ні ніщо блаженніше в Бога ». А ніжний св. Єфрем так пише про священство: « Священик—це дивне чудо, невимовна влада, він досягає неба, він пристає з ангелами, він довірно звіряється Богові ». А які гарні й величні слова висказав св. Іван Золотоуст про священство. Він каже: « Священикам дано, щоб вони мали владу, якої найліпший Бог не хотів дати ангелам, ні архангелам. Священик стоїть як посередник між Богом і людьми ». Але мабуть найглибше вся гідність і достоїнство священика уzmістовлюється в цих коротких словах: « Священик—це другий Христос »,— *alter Christus*.

Це правда, що священство щодо своєї істоти є вічне й незмінне. Одначе новітні часи ставлять священика в нові обставини, в модерне довкілля і вимагають від нього нових способів поступування з людьми і змодернізованих метод діяннн. Вслід за тим тип сучасного священика в своїх формах матиме специфічну закраску. Папа Пії XII в своїй журбі про долю Церкви сильно заакцентував передовсім три засадничі речі, що ними повинен відзначатися сучасний священик, а це: святість, наука і діяльність, пристосована до наших часів. На цих трьох моментах спинім і ми коротко свою увагу.

1. *Святість життя*. Всі ми, священики, — зобов'язані змагати до святости життя, бо передовсім до нас відносяться слова нашого божественного архієрея Христа: « Будьте досконалі, як досконалий Отець ваш небесний » (Матей 5: 48) і слова св. Павла до Тимотея: « Напоминаю тебе, щоб ти розбуджував ласку божу, яка є в тобі через положення моїх рук » (II Тим. 1:6). Якщо в нашому житті прийшов би такий момент, що ми внутрі-

шньо зрезигнували б зо змагання до святости, то тоді сталося б щось найгірше, що тільки може статися в житті священика. Бо тоді священик перестас змагати до життєвої мети, тоді він, говорячи словами св. Павла, покидає стадіон Христовий, тоді для нього вже не існує життєва програма вчителя: «Будьте досконалі...» Вслід за тим у його поглядах наступає повна ляїцизація, а в виконуванні найсвятіших таїнств бездумна механізація. Психологічно в душі такого священика доходить до духової і релігійної атрофії, стану літепlosti й оспалости. Про таких каже св. Іван в Об'явленні: «Тому що ти літеплий, і ні зимний, ні гарячий, зачну тебе викидати з моїх уст» (Об'яв. 3:16). Слідувало б, що перед Богом цінніший є грішник, який упадає та мучиться, бореться і двигається, ніж той, що стався внутрішньо пустий і без змісту. Тому під цим оглядом будьмо зовсім щирі з собою, провірюймо себе, признаваймося до своїх хиб і поправляймо їх.

І саме наша особиста святість — це те перше, чого наші вірні від сучасного священика вимагають. Вони не бажають, щоб ми були зразковими рільниками, банковцями, бизнесменами, політиками, чи сенаторами, але, щоб ми були божими мужами, словом *святими*. А ця наша святість має бути святістю будня, що полягає не на якихось захопленнях, пророцтвах, чи чудах, але на витриванні в божій ласці і самопоконанні в дрібницях удома, в школі, в церкві, в парафіяльній канцелярії, при ложі хворого і т.п.

2. *Наука, знання* — це друга необхідна умова для сучасного священика. Часто йде спір про те, що для священика важніше: святість, чи знання? Св. Франц Салезій розв'язує цей спір заввагою, що це є спір про те, яке око є важніше: праве, чи ліве? В дійсності не можна порівнювати двох різних вартостей, що стоять на інших площинах. Мало значить священик без святости, але теж небагато значить священик, що не має потрібного знання і мудрости. Щойно синтетична злука цих двох чинників робить

священика повним і добрим. Згаданий св. Франц Салезій не завагався сказати аж таких слів: « Слід більше боятися ігноранції в священика, ніж гріха. Якщо Кальвін зробив таке спустошення в Женеві, то передовсім тому, що ми були лінюхи й не дбали про поглиблення нашого знання ». Може святий пересадив, ставляючи мудрість понад святість, але він певно мав на думці те, що священик, який з лінивства не поглиблює свого знання, грішить.

Відомий автор підручника священицької аскетически о. Вальтер пише, що він стрінувся в священицьких кругах з явищем « страху перед догматикою ». Можемо це твердження поширити і назвати ще нехиттю до богословії взагалі. Духовенство майже не читає богословських творів. Може винні цьому богослови, що незрозуміло пишуть, може тут є вина системи студій. Але ми таки мусимо доповнити своє давнє богословське знання, бодай перестудіюванням таких квестій як: Конституції і декрети II Ватиканського Собору, Церква — містичне тіло Христа, новіших квестій з маріології й еклезіології, що поступили дуже вперед.

А до цього нам потрібна наша бібліотека. Чого то не раз нема в бібліотеці священика! Багато « сміття », немало безвартісних брошурок, « Каміксів » і може кілька томів готових чужих проповідей.

Про науку священика та його бібліотеку може напишемо окремо, бо це справи важні й вимагають ширшого потрактування.

3. *Поступовість і модернізація* в засобах діяннн — це вкінці третій і властивий елемент, який чинить священика сучасним і модерним. Папа Пій XII в своїй: « Adhortatio Apostolica ad clericum universum » повторив про істоту священства так сказати б мову століть, нерозривну від апостольських часів життя Церкви: « Ви є сіль землі, ви є світло світу », але й не минув ще одної важної речі себто: пристосування форми священства до біжучого життя, що немов рвучке русло гірського потоку жене вперед. Новіт-

ні часи вимагають нових способів діяння і покористування модерними засобами в душпастирській праці.

Ця поступовість, що про неї говоримо, охоплює весь дорібок людства за останні десятиліття. Тому ось тут можемо про неї тільки натякнути, кинувши кілька логічно непов'язаних думок.

Поперше: Колись священика називали князем (в деяких слов'янських народів ще й сьогодні він називається князь), пізніше паном, панотець, а сьогодні в часах загального братерства священик повинен бути братом. Тому сучасний священик мусить орієнтуватися і шанувати всі права, що їх собі здобув мужчина, жінка, робітник і безробітний, простолюдина та інтелігент у сучасних обставинах, але понад ті всі суспільні права ставляти право надприродного братерства в Христі.

Подруге: Поступовий священик не може обмежувати свої душпастирської діяльності тільки до церкви, або як кажеться: «до захристії». Вихід із захристії розуміємо не тільки простірно, але і якісно, себто трактування вірних не абстрактно, але в зв'язку в їх життям суспільним, культурним і публічним.

Потретє: Сучасний душпастир мусить розуміти модерну людину, знати її психіку, її потреби й труднощі та до них пристосовувати вміло форми свого поступування всюди: в своєму домі, в парафіяльній канцелярії, в церкві, на проповідниці, в сповідальниці, в школі, у фабриці на мітингах і вічах, ідучи всюди й завжди за потребою і рівнем часу, але пронизуючи їх духом надприродної віри і любов'ю Христа. На маргінесі цього треба згадати станове душпастирство, станові конференції й доповіді.

Вкінці, поступовий душпастир повинен орієнтуватися в новіших винаходах і їх у міру можности використати в душпастирській дії. Отже широке апостольство преси, радієва година, використання доброго фільму, а навіть виступ у телевізії повинні бути модерними засобами душпастирювання.

Одначе при тому всьому треба нам стерегтися, щоб підкреслюючи поступовість священика не затирати того, що істотне та що в священстві вічне, себто, що священик завжди повинен бути « божим чоловіком », повним духа й сили божої, другим Христом.

СВЯЩЕНИК — МУЖ МОЛИТВИ

Поки приступимо до з'ясування ролі молитви в житті священика, мусимо найперше точно означити відношення молитви до християнського життя, бо, буває, що не раз і священик занадто різко відділює ці два чинники християнської досконалості. У висліді цього одні думають, що християнська досконалисть полягає на молитві, на її багатстві, її різних родах і т.п. Одночасно вони не розуміють, що молитва, яка не впливає на життя, яка його не переміняє, не поправляє і не регулює, не має великої вартости. Навпаки, інші мають схильність добачати істоту досконалості в доброму християнському житті, в праці й апостольстві на божу славу, злегковажуючи при цьому ролю молитви й не розуміючи того, що саме молитва є джерелом і регулятором морального життя і апостольства.

Одні й другі помиляються в своїй виключності, бо християнська досконалисть не полягає ні на самій молитві, ні на доброму житті, але на *любві*. Молитва й добре життя — це тільки основні прояви любові. А предметом надприродної любові є сам Бог. Постійне уподобання нашої волі в Бозі, щире бажання завжди хотіти тільки того, чого Бог хоче, охотно сповняти божу волю, ось на цьому полягає любов Бога понад усе.

А ця любов у нашому дочасному житті прибирає дві основні форми: одну несвідому, чи радше укриту, яку богослови називають любов'ю звичайною (габітуальною), а другу свідому, що її називають любов'ю актуальною. Любов габітувальну маємо тоді, коли навіть не думаємо про Бога, але виконуємо те, чого в даній хвилині Бог від нас домагається. Тоді не тільки важка праця, але й відпочинок, чи конечна розвага є габітуальною любов'ю Бога. Любов актуальну маємо тоді, коли свідомими актами розуму й волі звертаємося до Бога і виражаємо йому

те все, що належиться йому, себто: честь, прославу, подяку, перепросьбу, просьбу і т.п. Отже любов актуальна — це не що інше, як *молитва*.

Священик бажаючи жити в правді, повинен бути мужем молитви більше, ніж інші християни. Кожний удар його серця повинен бути актом любови Бога в заміну за ту любов, що її Бог оказує йому.

I.

Чи це буде молитва усна, чи умова й мовчазна — то завжди вона є привілеєм тих, що їх Бог прибрав за своїх синів. Тому, коли християнин, а тим більше священик молиться, то він стає перед Богом не, як звичайне створіння, але як прибраний син і визначний член містичного Христового тіла. Бог, не перестаючи бути для нього Творцем і Господом, стався для нього «Отцем милосердя», як каже св. Павло (2 Кор. 1, 3). Тому священик у своїй молитві повинен звертатися до Бога так, як Христос його навчив: «Отче наш, що єси на небі» (Лука 11, 2).

А це приставання священика в небесним Отцем повинно спиратися передусім на *глибокій вірі*. Ні наука, ні досвід, ні гарячі почування, ні штука, ні поезія, ні ніякі філософічні теорії не дають душі Бога. Тільки віра вводить людину в сферу надприродну. Як через прибрання за дітей божих ми є призначені до контемпляції Бога в небі, так уже й тут на землі в молитві ми звертаємося просто до Бога, хоч живемо ще в приимерках віри. Тому справжню суть молитви найповніше виражає оця дефініція: «Молитва — це розмова божої дитини зо своїм небесним Отцем» (с. Марміон). Справді й інше окреслення, що його дав св. Іван Дамаскин, а за ним св. Тома в Аквіну, є теж добре: Воно підкреслює це піднесення душі до Бога, що міститься в молитві: «Ascensus mentis in Deum» (св. Тома Акв.). Однак, тут треба розуміти надприродне піднесення душі.

З усією певністю знаємо, що після св. хрещення в нас розвивається подвійне життя: перше ми завдячуємо нашим батькам і через нього ми є дітьми Адама, а друге — це життя надприродне. Воно є даром неба й ласкою, що має нас уподібнити до Ісуса Христа. Як тілесне існування вимагає народження, відживлювання і віддихання, так у надприродному житті, хрещення дає нам друге народження, Пресв. Евхаристія відживляє це надприродне життя, а потребі віддихання відповідає молитва. Тому молитва є конечна кожному християнинові, а тим більше священикові, що силою свого уряду перебуває в атмосфері надприродній і в контакті з елементами вічності. Молитва, так сказати б, присвоює священикові ласку й доконує те, що добродійний вплив ласки пронизує найглибші тайники буття священика.

II.

Три засадничі вказівки улегшать нам молитву й дозволять нам ліпше зрозуміти, яка повинна бути наша душевна настанова під час молитви.

Поперше: Тому що молитва — це розмова-діялог з найсвятішим і наймогутнішим Богом, то ми повинні непохитно вірити в силу Ісуса, який може нас увести там, де тепер є його Отець. Саме через ту віру святі в своєму скупленні є завжди близько Отця. Коли ми вірою лучимося в Христом, то ми близько Отця, бо Христос сказав: « Отче, хочу, щоб і мої учні були там, де я » (Іван 17, 24). Тому зачинаючи молитву, звертаймося завжди до Христа, а не тільки будемо мати участь у його заслугах, але через нього будемо мати доступ до Отця.

Подруге: Коли ми розмовляємо з кимсь, то ми хочемо, щоб наш співрозмовець сказав нам правду, беручи до уваги нашу гідність і його власне положення чи становище. Коли ми розмовляємо з Богом на молитві, то Бог домагається від нас аналогічної настанови, тобто Бог хоче,

щоб наша молитва була *сперта на правді*, щоб вона була правдива. А вона буде правдива тоді, коли з уваги на безконечну божу гідність, ми виразимо Богові нашу найглибшу пошану, прославу й подяку, але насправду з глибини серця; а з уваги на наше становище, коли ми виразимо Богові нашу перепросьбу, наше вповання і потребу божої помочі, але також з глибини серця. Буває деколи, що проказавши багато молитовних формул, ми завважуємо, що ми не сказали Богові нічого з глибини серця так, як той сільський священик, що проказуючи часослов, побачив загрозову бурю та перервав часослов, а почав проказувати « Отче наш » і « Богородице Діво » за погоду. Як далеко може бути наш ум і наше серце від тих слів, що виходять з наших уст! Тому радо й охотно віддаваймо Богові в молитві ціле наше серце та цілий наш розум. Подібно як вічна лямпка в наших церквах випаляється без решти, так і наша душа в розмові з Богом повинна йому віддаватися повнотою. Будьмо сильно переконані, що то « серце молиться ». « Тобі сказало серце моє » (Пс. 27, 8), як висловлюється псалмопівець, а св. Августин каже: « саме твоє бажання є твоя молитва » — « *Ipsum enim desiderium tuum oratio tua est* ».

Врешті справжнє піднесення душі до Бога є можливе тільки тоді, коли наша душа є *вповні свободна*, коли наша душа втішається повною внутрішньою свободою. Тому священик, який бажає бути мужем молитви, мусить звільнитися від надто абсорбуючих журб, від пустих думок, від туземних прив'язань, а в першу чергу від змислових пожадань, які приковують душу до землі й не дозволяють їй повністю віддатися Господеві. Саме тому воно не так легко бути справжнім мужем молитви. Кожна молитва вимагає від нас зусилля, бо тяжко, навіть священикові втримати душу в атмосфері вищій від тієї, що їй притаманна. Тому не дивуймося, коли в молитві натрапляємо на труднощі, бо підвестися в молитві до Бога—це значить підвестися понад себе самого.

III.

У житті священика молитва не може обмежуватися тільки до кількох відосібнених і перехідних актів, але священик повинен мати *духа молитви*. Що це значить?

« Дух молитви, як каже о. Марміон, — це така габітуальна настанова душі, якою наше серце зноситься в наших трудах і знеохоченнях, в наших радощах і успіхах до Христа або до небесного Отця, як до найліпшого приятеля і найближчого повірника, що скріплює нашу слабкість. Не тільки вранці й ввечері, але завжди наша душа повинна зноситися до Бога! « Очі мої постійно до Господа » (Пс. 25, 15). Кожну важнішу чинність ми повинні зачинати з думкою про Бога. Згодом цей звичай станеться нашою привичкою, а наше приставання з надприродним світом буде щораз то частіше. Вслід за цим наша Служба Божа, наш часослов, наше розважання перестануть бути актами відокремленими, що не мають зв'язку з рештою нашого життя, але будуть щораз то ніжнішим продовженням нашої приязні з Богом. Ласка синівської злуки станеться осередоточкою всього нашого існування.

Передовсім дві спонуки повинні склонювати священика до плекання цього духа молитви. Перша — це журба про своє власне витривання і вірність Христові, а друга — це запевнення собі божого благословення для апостольської праці.

Маємо молитися найперше за себе самих, бо в глибині наших душ ми відчуваємо, що ми слабкосилі. Без Ісуса не можемо нічого (Іван 15, 5). Без божої ласки ми — ніщо й нічого не можемо. Крім цього, як довго ми живемо на цій землі, ми не в закріплені й утверджені в ласці. « Хто думає, що він стоїть, нехай уважає, щоб не впав », каже св. Павло (I Кор. 10, 12). Витривання до кінця — це той дар, що « сходить від Отця світла » (Яків 1, 17). Його ми не можемо собі вислужити « *de condigno* » нашими добри-

ми вчинками, але можемо вповати, що собі його вижебраємо нашою сталою і безустанною молитвою. О, про як багато речей мусить молитися священник! Починаючи від живої віри, переходячи крізь потрібні чесноти, а кінчаючи на дарі гарячого апостольського слова. Кадав св. Августин, що ми є жебраки божі, які мають просити в Бога милостині для себе й для душ, доручених нашій опіці.

Молитва, яка має велетенське значення для нашого особистого освячення, є також необхідна, щоб стягнути боже благословення для нашої праці. Будьмо глибоко переконані про те, що наш вплив на душі є тільки тоді тривалий, коли його Бог благословить. « Я посадив, Аполлос підливав, але Бог зростив », каже св. Павло (I Кор. 3, 6). Ми садимо й підливаємо. Це наше завдання, завдання необхідне. Але пам'ятаймо, що як Бог не зростить, не дасть росту нашій праці, то вона залишиться безплідна. Скільки вартує наша молитва, стільки варта наша праця. А наша праця є тільки тоді плідна, коли вона є виразником нашої живої молитви.

Молитва — це найперше з усіх зайнять священника. Вона охоплює всі інші його чинності, бо священник — це другий Христос, alter Christus. А Христос — це сама молитва, це істотна молитва, як каже один богослов (G. Courtois).

Святі, що довершили великих речей з любови до Бога, високо цінили посвяту й життя чинне, але водночас були мужами молитви, напр. св. Василій В., св. Венедикт, св. Франц Ксаверій, св. Франц Салезій, св. Альфонс Лігорій, св. Йосафат, св. Іван Віяней, св. Дон Боско і і., всі вони проводили довгі години на розмові з Богом. Будьмо переконані, що як не будемо мужами молитви, не довершимо нічого вартісного, хоча б ми мали непересічні дарування природні, глибоку науку й гарячу ревність, бо « в житті ласки всякий ріст перевищає сили людські, переростає досконалість ангельську, а вповні залежить

від Бога », каже св. Августин. Ми священники, не можемо спасати тільки себе самих. Нашим завданням є потягати за собою душі до неба. Будьмо вірні цьому нашому завданню, щоб наш брак ревности не довів нікого до недбалства, чи погуби. Казав о. Фуко: « Як ми зле молимося або мало молимося, ми є відповідальні за те добро, що його ми могли молитвою вчинити, а не вчинили ».

Врешті пам'ятаймо, що найвищий архисрей Христос своїми словами, своїм прикладом і діянням Святого Духа, є найвищим нашим учителем молитви. Що більше, як ми вище згадали, Христос є самою, субстанціальною молитвою і поза ним немає справжньої молитви. Тому ми повинні всі свої скромні молитви лучити з безконечною молитвою Христа. А крім цього, якщо хочемо бути справжніми мужами молитви, ми повинні Христа часто просити так, як просили його апостоли: « Господи, навчи нас молитися » (Лука 11, 1).

ЄРЕЙСЬКИЙ ЧАСОСЛОВ

У попередній науці ми сказали, що свята Церква домагається від священника, щоб він був мужем молитви, Одначе Церква не обмежується тільки до цього загального домагання, але приписує священникові навіть форму його молитви.

Вірний християнин поза участю в Службі Божій і припинанням св. Тайн, має повну свободу в практиках приватної побожності. Натомість молитви священника є такого великого значення, що Церква сама усталює їх порядок та зобов'язує священника до щоденного проказування тих молитов, зібраних і упорядкованих у ієрейському часослові.

Щоб собі відсвіжити високе розуміння про велич і достойність офіційної молитви Церкви й церковного правила, мусимо найперше пригадати собі деякі основні правди нашої св. віри, знані нам зо св. богословії.

Знаємо, що безмежний у своїй істоті Бог і єдиний у Пресв. Тройці, є сам у собі не тільки повнотою життя, мудрости, сили, любови й щастя, але також і повнотою слави. Триєдиний Бог віддав собі славу, гідну себе самого, славу досконалу. Слово — це нестворена, відвічна, іманентна слава Бога в лоні Пресв. Тройці. Боже об'явлення нам каже, що Слово — це « відблиск слави Бога, образ його істоти » (Євреїв 1,3). В лоні Отця Слово є само через себе безконечним гимном слави в повному значенні цього слова. Ми не в спроможі виробити собі навіть приближного поняття про ту славу, що її віддав Отцеві Син, як Слово самобутнє, що виражає вповні його досконалість.

А коли « Слово сталося тілом », тоді кожна думка, кожне слово й чин Христа-чоловіка є водночас думкою, словом і чином Христа-Бога. Достойність і цінність актів Христових є безконечна, безмірна, божа. Христос, єдинородний Син Божий, щодо свого божества рівний Отце-

ві й Святому Духові, але щодо свого чоловіцтва нижчий від Отця і Святого Духа, віддає Богові честь і прославу. Все його дочасне життя — це один безперервний гимн прослави Отця. Отже в Христі признаємо божий гимн возвеличення, що переходить все наше розуміння, але й признаємо гимн людський. Як людина Христос свого Отця почитав, прославляв і його любив. Крім цього в Христі всі створіння дістали немов свіжий полет до цього, щоб величати Творця. Христос був голосом усього створіння.

Христос досконало доповнив культ молитви, до якого є обов'язана кожна людина супроти Бога. Він почитав свого Отця через любов, прославу, подяку, просьбу й адо-рацію. А завдяки гіпостатичній злуці чоловіцтва во Словом, ці його акти мали безконечну вартість і досконалість.

Перед своїм вознесенням на небо, Христос передав Церкві — своїй Обручниці все багатство своїх заслуг, своїх ласк, свої науки, а також можливість продовжування на землі прослави Пресв. Тройці, що її Він започаткував.

І Церква «сперлася на свого Обручника» (Піс. пісень 8, 5), щоб її молитва долинула аж до Бога. Христос у своїй славі чинить своєю цю молитву Церкви: «Через нього, каже св. Павло, приносім завжди Богові жертву хвали, тобто плід уст, які визнають його ім'я» (Євреїв 13, 15). На хресті Ісус жертвував себе з любови до своєї Церкви і назавжди остається з нею злучений. Він отже голова, а ми члени одного таїнственного організму, одного містичного тіла, яким є Церква. Вслід за тим гимн членів зливається в одне з гимном їх голови. Як гарно сказав св. Августин: «Є їх двоє в одному тілі, чому ж не мали б бути обоє в одному голосі? Христос говорить у Церкві; тіло становить одне з головою, а голова — одне з тілом» (In Ecclesia loquitur Christus; et corpus in capite, et caput in corpore).

Відомий учитель духовного життя, о. К. Мармїон послуговується тут такою аналогією. Церква вчить нас,

що надолуження Христа за гріхи світу було не тільки повне, але й преобильне. А однак Бог хотів зарезервувати частину терпінь для містичного тіла. Каже св. Павло: «Я доповняю на моему тілі те, чого ще не достав скорботам Христовим для його тіла, що ним є Церква» (Колосян 1, 24). Ця правда, що стосується надолуження за гріхи, відноситься також і до нашого обов'язку віддавання Божові чести, прослави й подяки. Нам треба продовжати й доповняти вияви прослави Отця, що їх складає Христос. І Церква унормувала ці вияви, виразила їх у словах і жестах, згідних з людською природою. Ціла літургія Церкви — це продовження гимну Христа; Церква прилучується до гимну Воплоченого Слова і через нього молитва Церкви знімається аж до небесного Отця.

Жертва Служби Божої — це в найвищому ступні «жертва хваленія», як співаємо перед освяченням. А це «хваленіє» триває продовж цілого дня завдяки церковному правилу, що немов променіє довкола Служби Божої. І саме наша священницька місія полягає в тому, що ми призначені до сповнювання тих великих функцій. При рукоположенні ми дістали привілей «промовляти до Бога в імені всіх». «Totius Ecclesiae quasi os» — каже св. Вернард про священника. Проказування часослова — це прославлювання Бога через Церкву, злучену з Христом і оперту на Христі, або радше — це прославлення Бога через Христа, але устами Церкви. До якоїсь частини публичного культу обов'язані всі вірні, але священників і монахів Церква вибрала й виделегувала до цього в особливий спосіб. Вслід за тим питання про зобов'язання священника до часослова — м'яко сказавши — є принайменше невмісне. Коли священник проказує часослов, то він виступає як амбасадор Церкви перед божим тронем. Акредитований амбасадор не виступає, як приватна особа, але виступає урядово в імені суверена, чи держави. Так священник, проказуючи свої іврейські молитви, виступає перед Богом в імені Церкви, пред'являє Бо-

гові справи Церкви й бере участь у привілеях Церкви.

Тому не дивно, що святі так високо цінили церковне правило. Св. Епіфаній каже: « В Католицькій Церкві славословлення і ранні молитви пильно відправляються, теж і світільні псалми й молитви ». Св. Василій Великий каже, що завдяки псалмодії « все наше життя стається життям молитви ». Св. Іван Золотоустий каже: « Праведні люди сім разів денно стають перед Богом, щоб його славити ». Св. Августин часто казав: « Psalterium meum — gaudium meum ». А св. Альфонс Лігорій казав, що « сто молитов приватних не мають вартости одної молитви, прокаваної в часослова ». Великий митрополит і Слуга Божий Андрей 1910 р. видав окреме пастирське послання: « До священства єпархій про молитву і церковне правило ». В ньому він каже: « Яким же неоціненим скарбом для нас священників є молитвослов... Якою безмірною для нас ласкою є мати такого товариша аж до години смерті! » А далі в цьому ж посланні митрополит так гарно пише: « Як мати дитину, так Церква християнську душу веде стежками молитви... Й дає їй пречудних провідників. Перший є цар Давид з арфою, а радше з десятиструнним псалтирем у руках... Мелодія його пісні така, що можна мільйони разів слухати без переситу. Раз з його струн добуваються тони жалібні, що виражають безмірний смуток, біль і тугу, що серце роздирає — це покаєння... Його біль заміняється в тугу... То знов з його серця виривається крик страху перед божою карою, а по хвилині приходять почування глибокого пониження і покори... Цей смуток і біль повний мужности й сили добровільно приймає кару за гріх, а ця воля поправи може надіятися на прощення... Але ця пісня не завжди сумна, бувають хвилини, коли вона зноситься до могутніх повних тонів тріумфу. Бажаючи співати Богові пісню хвали, в пориві натхнення звертається до всіх створінь на небі і на землі... Дійсно, нема другого такого молитвослова, як псалтир! » Такий оклик немов виривається з серця великого митрополита.

Просто не можемо опертися красі цього послання і наводимо його даліше. Митрополит пише: « Крім псалмів, церковне правило подає нам ще багато інших форм і способів молитви... Багато уступів церковного правила є витягнені зо св. Письма. Богом об'явлена наука, подана через Церкву до вірування, на Соборах Вселенських і через Отців та церковних Учителів, предмет нашої віри стається в правилі церковнім предметом нашої молитви і нашого розважання... Стоїмо перед пам'ятником церковної старини, єдиним у цілому світі. Перед нами книга свята, в котрій списана Богом об'явлена наука і Богом об'явлені молитви. Ця книга переходила з рук до рук і в покоління в покоління. Майже кожне покоління додавало до неї пам'ятку свого часу. Найславніші Учителі церковні додавали свої пояснення божого слова, а часто й свої молитви. Ця книга була для них дорогою до неба, провідним світлом у житті і надією в смерті. І для нас, Преподобні Отці, може бути й повинна вона бути тим усім ». Досі з цього пропам'ятного послання з 1910 р.

На початок Архивпархіального Собору 1940 р. митрополит просив священників молитов за успіх Собору кажучи: « При відмовлюванні церковного правила, того *першого й найважливішого обов'язку священника*, жертвуйте бодай три « Господи помилуй » за наш Собор ». Замітне, що тут митрополит назвав проказування часослова першим і найважливішим обов'язком священника. На торжественній сесії Собору 12. XI. 1940 р. митрополит виголосив до Отців прекрасне слово (духовну конференцію) про церковне правило, порівнюючи його до чудової скрипки, з якої можна « добувати пречудні небесні мільодії ».

Отже першою ціллю іврейського часослова є божа слава і віддавання Богові належної чести.

II.

Але крім цього часослов є ще й могутнім засобом *нашого освячення*.

Часослов, проказуваний в душі молитви, не раз після розсвіваючої праці, знову лучить нас з нашим добрим Богом, провадить нас, немов самочинно до затіснення інтимних зв'язків з Христом, який молиться разом з нами, змушує нас до зосередження в ньому всієї нашої діяльності й дає нам нагоду до помножування актів різних чеснот. На першому місці тут стоїть чеснота *релігії*, якої предметом є культ, належний Богові. Тому вона перевищає всі чесноти моральні.

Але в проказуванні часослова бере участь не тільки чеснота релігії. Основою наших величань, подяк, просьб і перепросьб є чесноти *віри, надії і любови*. Саме ці богословські чесноти склонюють нас і немов уздібнюють до радісного прославлювання Бога в церковному правилі. Ці чесноти приходять тут часто до голосу одночасно з іншими побічними чеснотами як: покора, терпеливість, покаяння і т.п. Каже св. Василій Великий: « Всяка краса найзнесліших чеснот і закони всякої справедливости і ніжність стидливости і звершеність второпности і покаяння і правило терпеливости і щонебудь ще можна назвати добром для людини, те все міститься в псалмах ». А о. Марміон пише: « Всі нюанси любови находять свій вираз в церковному правилі, а передовсім у псалмах. Подив, уподобання, радість, любов доброзичлива, любов сокрушена, любов вдячна, ті всі почування тягнуться золотою безпереривною ниткою крізь увесь часослов. Любов пізнає, подивляє і вихвалює божі досконалості. Радість із щастя улюбленої особи — це одна з найдосконаліших і найчистіших форм любови ». А ті всі почування скріпляють віру, поглиблюють надію, розпалюють любов у серці священика, окрилюють його запалом у службі Богові й тим самим освячують його. Тому, коли один єпископ запитав св. Йосифа з Купертіно: « Якими засобами освячувати священиків? » - святий слушно відповів: « Гідним відправлюванням Служби Божої і побожним проказуванням часослова ». А митрополит Андрей

у згаданій духовній конференції сказав такі страшні слова: « Хто недбало проказує церковне правило, той є марним душпастирем, слабим проповідником і злим сповідником. Хто не проказує молитвослова, той є злим священиком і недостойним св. Причастя ».

III.

Поруч цього часослов є також могутнім орудником нашого *апостольства*. Бо чого ж не достає багатьом душам до навернення, до зірвання гріховних кайданів, до повного звороту до Бога? Божої ласки! А чому її не мають? Бо не моляться, або зле моляться. Ми їх священики, молячись у їхньому імені, випрошуємо нашим вірним потрібні ласки, особливо ж, коли наша молитва не є тільки наша, але коли вона є офіційальною молитвою містичного тіла Христового, як це є під час проказування часослова. Молитвою іррейського часослова спасаємо душі, випрошуємо успіх нашим проповідям і всій нашій душпастирській праці. Найуспішніша молитва за спасення і освячення душ — це молитва іррейського часослова.

Накінець коротка відповідь на питання: *як* мовити часослов?

Церква домагається від священика чину душі, а не уст, не бездумного повторювання слів. Тому треба перед молитвою коротко з'осередитися, скупчити думки, а відтак проказувати молитви:

Достойно — гідно, з пошаною належною божому мавстатові. Амбасадор обов'язаний перестерігати етикету, прийнятої на королівському дворі.

Внимательно — з увагою. Св. Тома з Аквіну розрізняє: *attentio ad verba, ad sensum et ad Deum*. Наша увага звернена на Бога чинить нашу молитву милою Богові.

Говійно — цебто побожно. Під час нашої молитви в'осередім усі снаги нашої душі при Бозі. Тоді, як каже св. Іван Золотоустий, « наша душа станеться арфою Святого Духа ».

ВІРА В ЖИТТІ СВЯЩЕНИКА

Для нашої священницької досконалости нам необхідні головні чесноти, що їх ми повинні любити, плекати й розвивати. Ці чесноти є необхідні кожному християнинові, але ми, священники, мусимо їх практикувати окремим способом, пристосованим до нашого душпастирського післанництва, до наших святих чинностей і до надприродної святости, що її очікує від нас наш архиєрей Ісус Христос. Перше місце між тими чеснотами займає *віра*.

Читаючи св. євангелію бачимо, як сильно Христос акцентує потребу віри в людей, що зближаються до Нього. Не має uzдоровлення, яке не було б зумовлене вірою. Чи пригадаємо собі уздоровлення паралітика, спущеного крізь покрівлю дому, чи кровоточиву жінку, чи двох сліпців, чи сліпого в Єрихону, чи Марію Магдалину, чи самарянку, чи Закхея, завжди бачимо, що Христос домагається, підкреслює або унагляднює їх віру: « Віра твоя спасла тебе » (Марко 5, 34), « Нехай вам станеться за вашою вірою! » (Матей, 9, 29), « О жінко, велика твоя віра! » (Матей 15, 28) і т.д. Від своїх апостолів Христос домагається віри повної, цілковитої, без ніяких застережень і без міри: « Маловіри, чому ви жахаетесь? » (Матей 8, 26), « Де ваша віра », (Лука 8, 25) і т.п.

Уся вартість нашого духовного життя походить з віри, бо « без віри не можна подобатися Богові » (Євреїв 11, 6), каже св. Павло. Найперше саме наше священство є предметом віри. Назовні не проявляється ніщо з нашого великого достоїнства. Для безвірка священник — це звичайна людина, що тільки надуживає наївности побожних людей. Отже віра є необхідна до того, щоб признати священника, а між тими, що повинні вірити в священника, передовсім сам священник має цей обов'язок. Ми,

священики, маємо сильно вірити в свою велику гідність і « зберігати таємницю віри в чистому сумлінні » (I Тим. 3, 9). З чого зродилося наше священицьке покликання? З нашої віри, коли ми були ідейними юнаками. А згодом, коли наша віра є жива, дозволяє нам жити тільки для Бога, « живучи Богові » (Римлян 6, 11). А яка радість оволодіє нашим серцем, коли на склоні нашого життя ми зможемо повторити за св. Павлом: « Віру я зберіг » (2 Тим. 4, 7).

Навпаки, без віри наше життя не має ніякого значення. Наші слова, наші поклони й літургичні рубрики, а навіть наша безженність нічого не значать. Без віри ми є ніщо. А коли в нас віра маліє, тоді слабнуть усі інші чесноти.

I

Перший Ватиканський Собор подав таку *дефініцію* віри: « Віра — це надприродна чеснота, завдяки якій, за надхненням і поміччю божої ласки, ми віримо в правдивість божого об'явлення не з уваги на природне пізнання речей, але задля поваги об'являючого Бога, який ані сам не може помилятися, ані інших не може вводити в блуд ». Отже віра — це жертва нашого розуму для божої правдомовности. Коли людина приймає боже об'явлення з його ясністю і його таємністю, тоді вся її істота підкоряється Богові, віддається найвищій і непомильній правді, а тим самим складає Богові честь. Цей повний призив розуму спонукує людину, щоб вона признала свою нічевість і маленькість супроти Бога, найвищого авторитету. Через віру наш розум не приймає поглядів якоїсь іншої людини, хоча б найрозумнішої, але приймає думки, погляди та засади самого Бога. Завдяки вірі ми засвоюємо собі думки й приймаємо участь у пізнанні, яке Бог має про себе самого та свої відвічні пляни. Віра не тільки не понижає людського розуму, але підні-

має його, сублімує, розширяє його в засадничій певності.

Віра мусить заключати в собі такі три елементи: згоду розуму, порушення волі й надхнення ласки, що обіймає цілість акту з боку віруючого. Отже віра не є вислідом наших умових операцій, нашого розумування, ні не є переконанням, що зродилося в нашому розумі завдяки силі доказів. Віра — це добровільне, покірне, довірливе й повне підкорення нашого розуму авторитетові Бога.

А чому до акту віри треба призову нашої волі? Бо надприродні правди завжди мають у собі багато неясности й таємности. Наш розум, приймаючи об'явлення, відчиняється для божої правди, приймає її і на неї погоджується, але не міг би цього довершити без натиску волі, яка хоче Бога знайти та з Ним з'єднатися. Та участь волі в акті віри спричиняється до того, що акт віри має заслугу перед Богом. З уваги на нашу свободу волі, Бог хотів, щоб в акті віри було доволі світла, що узасаднює віру, але й досить тіней, щоб віра була заслуговуюча.

Врешті до віри потрібна дія божої ласки на наш розум і волю. Знаємо з євангелії, що сучасники Христа могли його бачити, слухати й дотикатися. Він був доступний їх змислам, а розум їм казав, що Христос — це людина надзвичайна й свята. Одначе, щоб проникати до найсвятішого буття божого та повірити, що Христос є Божим Сином, до цього поза чудами й пророцтвами, був потрібний дар ласки. Сам Христос це заявив кажучи: « Ніхто не може прийти до мене, коли Отець, який послав мене, не приведе його » (Іван 6, 44). Отже віру отримуємо згори. Тому безвірки повинні благодати про ласку прийняття віри, а ми, що маємо цей божий дар, повинні просити про його зріст: « Вірю, поможи моєму невірству! » (Марко 9, 24). Спокуси проти віри є завжди можливі навіть у священника. Але вони повинні нас спонукувати до молитви, а тим самим вчинити нашу віру живішою і скріпити в нас розуміння того, що наша віра є надприродна та дана нам даром.

Віра священика не має бути тільки згодою розуму на деякі абстрактні правди, але має бути відданням цілої своєї істоти особі Ісуса Христа. Незабутній *regens Canisianum* в Інсбруці, о. Гофманн, Т. І., часто повторяв: « Віра священика — це заява Христові: Твоє життя буде моїм життям, а твоя смерть буде моєю смертю ».

II.

Значення віри для християнського життя є величезне, бо віра — це фундаментальна чеснота; без неї неможлива любов, покора, релігійність, ні ніяка інша чеснота. В вірі бере початок наш надприродний стосунок з Богом. Світло віри мусить нас супроводити в час нашої туземної спроби. Навіть віра янголів була виставлена на спробу.

Триденський Собор так з'ясовує нам істотне завдання віри: « Віра — це початок спасіння людини, вона є підвалиною і корінням усякого оправдання: без віри не можна подобатися Богові та ділити долю божих синів ». Віра — це початок, основа й корінь нашого життя, як дітей божих, бо, як каже св. Іван, Бог дає право стати дітьми божими тим, « які вірять в його ім'я » (Іван 1, 12).

Якщо віра необхідна до започаткування в нас надприродного життя, то вона також конечна до його зросту й розвитку. Віра — це фундамент унутрішнього життя. А фундаменти не тільки дозволяють зачати будову, але від них також залежить сталість, рівновага й тривалість будинку. Тільки сильна віра скріплює в нас надію, дає полет любові, а сердечній молитві дозволяє піднятися до Бога. У час страждання і в хвилину спокою потіху й опору знаходимо в вірі.

Згаданий Собор порівнює завдання віри до функцій коріння. Це порівняння знаходить своє влучне застосування передовсім у житті священика. Як коріння росте

глибоко в землю, щоб з неї тягнути поживні соки, потрібні до життя, так віра священника повинна глибоко зануритися в Бозі, щоб з нього черпати соки, потрібні до живучости нашого священства. Відотнім коріння, а дерево, хоча б було сильне й гарне, зачне в'янути й згине. Аналогічно: коли наша віра станеться анемічна, наше священство стратить усю свою силу й красу. І навпаки: в міру, як наша віра стається живіша та інтенсивніша, наше священство розквітає і приносить спасенні плоди.

Сьогоднішній світ просякнув наскрізь грубим матеріалізмом. Для багатьох людей вартість має тільки те, що вони бачать і чого доторкаються. Натомість ми, священники, маємо свідчити про дійсність невидиму, про реалізм надприродний. Нам припала висока шана: нести світло світові: « Ви — світло світу » (Матей, 5, 14). Світ, в якому живемо, дуже часто має відрухи наскрізь поганські, як: ненависть, насильство, гордість, нечистоту і т.п. Ми, священники, маємо пляново й систематично привчати людей до відрухів християнських: любови, лагідности, покори та чистоти.

Тому треба, щоб душі, повірені нам, відчули, що для нас Христос не є чимось, але кимось; що Він не є для нас якоюсь істотою неутральною і далекою, але нашим справжнім приятелем, з яким живемо в особистих відносинах.

Коли молимося до Христа, коли проповідаємо про нього, коли проказуємо його святе ім'я, щось з нашої душі, а в першу чергу, любов повинна бриніти в нашому голосі. Ніщо не уділяється другим так скоро, як гаряча віра, що часто променіє навіть без свідомости того, який її має. Коли душі відчують, що ми гаряче віримо в те, що проповідаємо та згідно з тим самі живемо, тоді розбудиться і скріпиться теж їхня віра. Наша постава під час молитви, наш знак св. хреста, наша побожність при відправі Служби Божої, наш погляд з вірою на

освяченого агнца, те все, без нашої свідомости, має великий і глибокий вплив на душі, бо завжди більше добра чинимо тим, чим ми є, ніж тим, що ми говоримо чи робимо.

На жаль, ми не раз замало віримо в силу нашої віри..., а однак Христос сказав: « Хто вірить в мене, той так само творитиме діла, що їх я творю. А й більші від них робитиме » (Іван 14, 12).

Вкінці віра має ще той великий привілей, що вона є загравою небесного світла: «*lumen deificum*», як сказав св. Венедикт. Між блаженним огляданням Бога в вічності, і нашою вірою в теперішності існує безперервна тяглість: « Тепер ми бачимо, як у дзеркалі, неясно; тоді ж — обличчям в обличчя » (I Кор. 13, 12). Тому св. Тома Аквінат каже: « *Fides est habitus mentis, quo inchoatur vita aeterna in nobis* ».

III.

Прикмети віри священника повинні бути багато досконаліші від прикмет віри звичайного християнина. Ці прикмети повинні бути такі:

Найперше віра священника мусить бути сильна, без ніяких вагань і сумнівів. Коли св. Петро, йдучи по плесі Генезаретського озера, відчув, що його заливають хвилі, закликав: « Господи, рятуй мене! » — він ще вірив в Ісуса, бо взивав його помочі, але його віра була хитка. І Ісус зганив його за це, кажучи: « Маловіре, чого ти засумнівався » (Матей 14, 30-31). Коли св. Павло говорить про віру Авраама, то здається, що його самого охоплює якийсь святий запал. Така велика була віра того, що став « батьком усіх тих, які вірять » (Рим. 4, 11), що він усупереч всякій правдоподібності, з безоглядною певністю, без найменшого вагання прийняв божу обітницю за правдиву: « Він, проти надії надіявшись, повірив, що стане батьком багатьох народів, ... не зва-

жав на своє вже примерле тіло — було ж йому яких сто років» (Рим. 4, 18-19).

Знаємо, як Ісус похвалив віру сотника (Мат. 8, 10), або ще краще віру хананейської жінки: «О жінко, велика твоя віра!» (Мат. 15, 28).

В листі до Євреїв св. Павло з особливим уподобанням доводить, як завдяки сильній вірі патріярхи й праведники Старого Завіту доконували для Бога великих діл: «Вірою підбили царства, чинили справедливість, осягнули обітницю» (11, 33).

Коли ми, священники, оживлені шляхетною певністю, стараємося завжди жити вірою, тоді ми лучимося з поколіннями святих Старого й Нового Завітів, що черпали свою надприродну міць з непохитної віри в об'явлене слово.

Подруге: Віра священника повинна бути розумна й освічена. Може лучитися таке, що навіть сильна віра остається елементарною, як воно буває часто серед нашого простолюття. Така віра не знає тієї повноти правди й науки, що її воплочене Слово принесло світові. Така віра приймає без сумніву всі об'явлені правди, але в спосіб загальний без попереднього пізнання їх деталей та причинових зв'язків.

Хоч та шляхетна й спонтанна, але неосвічена віра, є досконала, то однак вона не вистачає тоді, коли в людині розбуджується рефлексія. Розум хоче освідомити собі предмет віри, хоче його пізнати та, по змозі, собі з'ясувати. З тієї потреби на протязі століть зродилася теологія. Вона займається пізнанням, аналізом і систематизацією змісту об'явлення. Справжнє розуміння теології виражене формулою св. Ансельма: «*Fides quaerens intellectum*».

Для нас, священників, це вишколювання віри є ще потрібніше тому, бо ми маємо просвічувати своїх вірних у їх вірі, боронити їх перед фальшивою наукою та безбожністю. Каже Бог у Св. Письмі такі грізні слова

до священника: « Тому, що ти відкинув знання, — то й я тебе відкину від мого священства » (Осія 4, 6).

Деколи богословські студії не мають ніякого зв'язку з особистим життям священника, і це є жалюгідне. Важна річ для нас, священників: збагачувати свій розум студіями богословських предметів, їх новими осягами, але також духовним читанням, розважанням і молитвою. Таким чином створиться в нашій душі система « живої теології », що є серцем священницької святости. Приклаймося до студій тому, щоб скарб об'явленої науки успішніше боронити перед кожним нападом, щоб зберегти для вірних віру в усій її чистоті й силі, а також тому, щоб наповнити наш розум кращим пізнанням Ісуса Христа та його таїнств.

Врешті віра в душі священника повинна бути чинна. Якщо віра є підставою і корінням нашого духовного життя, то вона не може бути безчинна й безплідна, але мусить охопити всю нашу істоту, себто: перейняти наші думки, надхнути наші слова, керувати нашими вчинками, підсичувати наш запал і бути, як хоче св. Павло: вірою чинною через любов (Гл. Гал. 5, 6).

Ми мусимо бути логічні й консеквентні в своїй вірі, себто жити так, як ми віримо. Хто не живе так, як він думає, то звичайно кінчає тим, що буде думати так, як він живе. Чим глибше й чинніше житимемо своєю вірою, тим яснішим світлом вона станеться для нас і для інших: « Хто чинить правду, приходить до світла » (Іван 3, 21).

Чинна віра каже нам бачити в людях передовсім їх безсмертні душі, відкуплені найсвятішою кров'ю Христа, а вслід за тим гідні нашого труду й посвяти. Чинна віра нам каже, що молитва — це діалог з самим Богом, що безкровна жертва — та сама жертва, що її приніс Христос у кривавий спосіб на горі Голгофті, тільки повторена безкровним способом при престолі *in persona Christi*. Чинна віра нам каже, що кожне терпіння, чи божий допуст —

це ознака особливої любови Бога до того, кого він хоче очистити, зміцнити й вивищити. Як страдання Христа відкрили животворні джерела ласк, так і терпіння священника мають велике значення перед Богом. Священик з такою вірою не зражається труднощами, не спотикається на своєму життєвому шляху, але мужно йде вперед з очима душі, вп'яленими в вічні правди, і вкінці побіджає: « Оце перемога, що перемогла світ: віра наша » (I Іван 5, 4).

Тому ми повинні: щодня просити в Бога ласки живої віри, поступати й жити згідно з нашою вірою, вистерігатися рутини, передусім у релігійних чинностях, під час молитви, особливо часослова, пригадувати собі на приявність Бога, з яким розмовляємо, вірити в божу приявність в нас через ласку, часто очищувати наші наміри, деколи розбудити акт віри в імені безвірків, молитися за тих, що сумніваються, а тоді відчуємо, що віра — це на правду: *lumen deificum*, як казав св. Бенедикт.

ЧЕСНОТА РЕЛІГІЇ У СВЯЩЕНИКА

Каже псалмопівець: « Праворуч тебе стоїть цариця в одязі позолоченій і прикрашена » (Пс. 45, 10). Позолочена одяга оброчниці — це освячуюча ласка св. Церкви, а прикраси й оздоби — це різні чесноти, що впливають в Христа й прикрашують його членів. Святість Христа завжди живе в його містичному тілі. Святість членів залежить від повноти їх голови: « Від його повноти прийняли ми всі » (Іван 1, 16). Кожна чеснота Ісуса: його любов до Отця, його послух, чистота, терпеливість тривають далі в формі різних покликань загальних і окремих, що розвиваються в Церкві. Вони знаходять своє продовження в серцях учнів, що наслідують свого божественного учителя.

Призадумаємося коротко над одною з тих чеснот, що глибоко проникла все життя Ісуса та кожний його вчинок, себто над його релігією супроти Отця.

ІСТОТА РЕЛІГІЇ

Знаємо з науки богослов'я, що в економії християнського життя перше місце займають богословські чесноти: віра, надія і любов. За ними йдуть моральні чесноти. А першою з моральних чеснот є релігія. Об'єктивне відношення людей до Бога й обов'язок віддавання Богові належної чести — це релігія. А суб'єктивний контакт людини з Богом, виражений її релігійними переживаннями, почуваннями та чинами — це релігійність.¹ Хоч релігія виводиться зі здорового розуму та природного закону, то однак щойно в світлі віри людина розуміє вповні владу Бога над нею, безмір його добродійств і

¹ Bischof W. Stockums, Priestertum und Ascese, Freiburg/Br. 1938, S. 95-98.

обов'язок віддавання йому чести. Крім цього в вірі релігії знаходить своє найсильніше опертя. Тому це дуже важне для кожного християнина, а тим більше для священика, щоб усі акти чесноти релігії були надприродні.

На питання Мойсея про божє ім'я, Бог відповів: « Я той, хто є » (Вихід 3, 14). А ми навпаки: « В ньому живемо, рухасмося й існуємо » (Дії 17, 28). Як створіння ми від Бога вповні залежні. Ця наша залежність від Бога є абсолютна, безоглядна й повсякчасна, бо він наш Творець і Господь: « Руки твої мене створили й укріпили » (Пс. 119, 73). І саме чеснота релігії довершує цього, що ми падемо навколішки перед безконечним маєстатом і щиро заявляємо: « Боже мій, ти — все, а я ніщо ». А це не сміє бути в нас тільки якимось спорадичним актом, чи проминаючим почуванням, але сталою притаманністю, закоріненою в глибині нашої душі. Словом, наша релігія має бути чеснотою. А чеснота релігії, як каже св. Тома Аквінат, « склонює людину до того, щоб вона через акти культу признавала права Бога, як первочину й останньої мети всього ».

Признаючи безоглядну владу творця над нами, ми підкоряємося Йому в нашій залежності, а цю залежність виявляємо нашим признанням перед Богом. Отже над поняттям релігії домінує ідея нашої лояльності супроти Бога.

Хоч метою релігії є контакт людини з Богом, то одначе релігія не є чеснотою богословською, бо сам Бог не є її предметом. Будучи чеснотою моральною релігія спонукує нас віддавати честь і пошану Господеві не з формального мотиву любови чи вподобання, але з спонук належного підданства йому. Таким чином людина виконує обов'язок, що випливає зі справедливости, знаючи, що до цього зобов'язує її сам закон природи.

Наша св. Церква щоденно голосить цю св. правду в св. Літургії: « Достойно і праведно єсть поклонятися Отцу і Сину і Святому Духу... »; « Достойно і праведно

Тя піти, Тя благословити, Тя хвалити, Тя благодарити. Тебі поклонятися на всяком місті владичествія Твого »; « Тебі славу і благодареніє і поклоненіє возсилаєм Отцу... » (св. Іван Золотоуст). А в Літургії св. Василя В.: « Сий Владико, Господи, Боже Отче вседержителю поклоняємий, достойно яко воістинну... Тебе хвалити, Тебе піти, Тебе благословити, Тебі кланятися, Тебе благодарити, Тебе славити єдинаго... ».

Кожна людина, а тим більше священник повинен плекати в своїй душі чесноту релігії. У священника актами релігії повинна керувати любов, бо любов — це цариця чеснот і вона повинна бути поштовхом і надхненням усіх інших чеснот. У благословенній душі І. Христа любов мала завжди перше місце. Це заявив Він сам у хвилині, коли виконував найвищий акт релігії, жертву на хресті: « Щоб світ знав, що я Отця люблю, то так, як Отець мені заповідав, я і чиню » (Іван 14, 31).

АКТИ РЕЛІГІЇ

Якими ж актами ми практикуємо чесноту релігії? Найбільш засаднича — це прослава, возвеличення Бога. Величати Бога — це значить: признавати Богові його безконечні прикмети, а самого себе понижати та вважати за ніщо, признаючи над собою безконечну владу Бога та свою безоглядну залежність від нього.

Жертва в повному значенні цього слова — це ніщо інше, як видимий і суспільний акт возвеличення і прослави Бога. Через знищення якоїсь матеріальної речі на честь Бога, стверджуємо повну владу Бога над життям, буттям і смертю. Цей акт через саме своє значення і через намір, що його оживляє, стається істотним актом лятревтичним, *actus laetiae*, тобто актом прослави самого Бога. В приносі жертви та в кожному акті, що впливає з чесноти релігії, найважливіша є сторінка духовна й внутрішня, бо зверхній елемент, на думку св. Августина, має тільки значення символу. Тому при зложенні св.

обітів, у присязі, поклонах та усних молитвах, слова й жести мають на меті виявити релігійні думки й наміри душі. Коли між одним і другим елементом не було б однозгідности й гармонії, тоді зверхні чинності сталися б порожніми фікціями, позбавленими характеру чесноти.

Ще треба взяти до уваги й те, що до релігії належать усі добрі вчинки людини, скеровані до божого культу, без огляду на те, від якої головної чесноти ті вчинки залежать. Тому св. апостол Яків міг написати: « Чиста побожність і безплямна перед Богом і Отцем ось у чому полягає: відвідувати сиріт та вдовиць у їхнім горі і чистим берегти себе від світу » (Яків 1, 27). Отже вірне зберігання чистоти, виконання станових обов'язків, відвідування хворих і всякі зусилля чесноти переміняються в акти культу Бога, якщо ми їх жертвуємо Богові шляхом чесноти релігії.²

Знаємо, що в Старому Завіті релігія базувалася передовсім на страху. Тільки раз у рік і то після багатьох обмивань і очищень, архиврей входив у Святаля Святих і дрижучи вимовляв ім'я Бога. Це була релігія рабів. Ми ж ласкою Господа Ісуса Христа сталися прибраними синами божими і вслід за тим у нас чеснота релігії лучиться із синівською любов'ю.

Християнська релігія, зберігаючи свій властивий характер, є вивищена надприродною любов'ю. Через те вона зискує нову досконалість, тобто вартість любови. Яке велике наше щастя, що наш Бог є нашим Отцем. Як Отець, він заслуговує на нашу найпалкішу любов.

Вогнищем такої любови було завжди серце нашого архиврея Ісуса. Якщо Він бажав, щоб свяtilося ім'я Отця, щоб прийшло його царство, чи діялася його воля, то не тільки тому, що Отцеві ця слава належить, але також з гарячої любови до Отця. І саме під надхненням

² C. Marmion, *Christus — das Ideal des Priesters*, Fribourg 1954, S. 169.

цієї любови, чеснота релігії осягнула в Ісуса найвищу досконалість. Читаючи Святе Письмо стверджуємо, що ця ревність у віддаванні Отцеві належного культу пронизує ціле життя Ісуса, почавши від воплощення, крізь укрите життя, крізь усе вчення, в якому Ісус домагався: « Віддайте Богові, що боже » (Матей 12, 17), а кінчаючи кривавою жертвою на хресті, що була кульмінаційною дією його релігії. Не забуваймо цього, що в кожній безкровній жертві dokonується той самий величній акт релігії.

РЕЛІГІЯ У СВЯЩЕНИКА

Великою місією священика на землі є: продовжати це Ісусове віддавання чести, величання і прослави Бога. Але на цьому не кінець. Ми, священики, на зразок Христа, повинні ще й себе самих жертвувати на діло Отця. Таким чином навіть наші звичайні чинності матимуть священницький характер.

У виконуванні наших священницьких чинностей у церкві, чи поза церквою дуже важною річчю є: свята привычка вдержувати себе в божій приявності через релігійне почування. Тоді ми, слуги Христові, входимо в ніжну інтимність з Богом. Якщо св. апостол Іван під час Тайної Вечері міг спочити на Ісусових грудях, чому ми, священики, не можемо вчинити чогось подібного виконуючи наші священнодійства? Треба тільки, щоб нашу душу проникала наскрізь любов, повна пошани та культу. Таке наставлення — це могутній рушій на шляху нашого духовного поступу.

Навпаки, коли чеснота релігії в священика маліє, тоді остуда й байдужість огортає його серце. При престолі він розсіяний і розгублений, без божого світла й запалу. Чверть години благодарення для нього задовго, бо він не має що сказати Христові. На проповіді він — монотонний рецитатор чи « бринячий кимвал ». У стосунках

з вірними він холодний і вірні відходять від нього розчаровані. Чому? Бо « сіль звітріла » (Мат. 5, 13).

При нашому рукоположенні ми посвятилися в особливіший спосіб практиці чесноти релігії. В тій цілі таїнственный характер назначив нашу душу нестертим знам'ям. Ми Богом вибрані, а Церквою призначені до віддавання Богові чести й слави. То ж мусимо постійно вправлятися в чесноті релігії. В тій цілі священникам дораджуються такі дві прості практики: Корисно воно засвоїти собі таку святу звичку, щоб кожне священнодійствіє зачинати коротеньким скупленням і молитвою. Перед катехизацією дітей, перед проповіддю, перед слуханням сповідей призадумаймося на хвилину над святістю і наслідками даної чинности, над нашою ролею, злучімся з Христом і просімо Святого Духа, щоб просвітив наш розум і загрів серце. Так часто грозить нам рутинна й егоїзм, що ми мусимо часто відновляти чистий намір виконання всього на божу славу й добро душ. Т. зв. « стрілистий акт », погляд на хрест, одне « Царю небесний » негайно допоможуть нам оцінити надприродну вартість даного священнодійства.

Подруге: в час самого виконання священної функції маймо сильну віру в таїнство ласки, що його Христос доконує в душах за нашим посередництвом, бо ж ми діємо *in persona Christi*. Стараймося пам'ятати про це при хрещенні, оливопомазанні, вінчанні, сповіді, а передовсім при престолі під час св. Літургії. Глибока честь і пошана, посунена аж до возвеличення, це єдина гідна постава душі й тіла для священника перед Пресв. Евхаристією.

Поза Службою Божою, чеснота релігії повинна нас склонювати до частих відвідин, посіщень та адорації Ісуса в тиші кивота: « Воспіваю і благословлю, поклоняюся і славлю і величаю спасіння Твої, Господи » (Літ. св. Золотоустого). Христос вичікує нас з безміром своєї любови, бажаючи уділити нам своїх дарів і наділити нас своєю приязню.

Якщо йде про зверхню поставу священика, то чеснота релігії надає їй характер серйозної гідності й достоїнства. Тридентський Собор доручає: «Годиться, щоб духовні особи, покликані до повної посвяти Богові, поведилися так, щоб показатися поважними, поміркованими, повними духа релігії в своїй поведінці, починаннях, рухах, словах та в усім». Те все ми повинні виконувати щиро, просто й без удавання.

Зверхня постава розбуджує внутрішню ревність і захороняє священика від одної професійної небезпеки, тобто від поспіху. Пересадний поспіх в рухах і словах шкодить побожності самого священика, викликає згіршення у вірних, а навіть може розбудити в них сумніви щодо віри такого «пропелєрового функціонера». Навпаки, побожне й скуплене проказування літургійних молитов та виконування з вірою священнодії священика є деколи вимовнішою наукою, ніж красномовна проповідь.

Св. Іван Золотоуст³ пригадує відому подію зі Старого Завіту, як то пророк Ілля стояв перед престолом з покладеними жертвами й благав Бога, щоб вогонь з неба спав на ці жертви і їх пожер. І нагло на просьбу пророка впав вогонь із хмар. Дальше св. Золотоуст каже дослівно так: «А тут стоїть перед престолом священик і просить, щоб не вогонь, але Святий Дух зійшов з неба, спалив ці дари, а в серця вірних увілляв ласку».

Супроти цього якою ж побожністю, яким говінням і релігією мусить визначатися цей новозавітний левіт!

³ Migne, P.G. 47, De sacerdotio, III, 642.

ДУХ ЖЕРТВИ В ЖИТТІ СВЯЩЕНИКА

Ваша Ексцеленціє, Високопреподобні Отці.¹

Християнська релігія — це в особливіший спосіб релігія жертви. Дух жертви — це зміст і ядро цілої її системи. Цей дух зродив Католицьку Церкву і далі, наче життєдайна кров, кружляє в її бючках, підтримує її живучість, вічну юність і благодатну творчість. Жертва — це ключ розуміння незмінних догм, це душа всіх непонятних таїнств, це причина строгого аскетизму, це взір містичного з'єдинення з Богом. Обряд — це акція жертви, молитва це мова жертви, контемпляція це думка жертви, а внутрішнє умертвлення — це сама жертва. Де нема жертви — там нема християнства. Тому в житті Католицької Церкви жертва об'являється на всіх ділянках. Зовнішнє життя Церкви — це ніщо інше, як голосне й непомилне проповідування жертви. Коли глянемо на саме внутрішнє життя Церкви — побачимо, що всі її зусилля про злуку з Богом, її змагання про надприродну красу — це ніщо інше, як тільки перетворення та удуховлення жертви. « Жертва », — за словами знаного містика Фабера, — « є для Церкви тим, чим душа для тіла. Вона ціла в цілому тілі і ціла в кожній її частині ».² Однак в особливіший спосіб цей дух жертви має проявлятися і дійсно проявляється в житті католицького священика. Це тема нашої сьогоднішньої конференції.

¹ Це духовна конференція виголошена до Отців Собору, що відбувався у Львові в роках 1940-41 за більшовицької окупації під проводом Митрополита Кир Андрея. Конференцію виголошено в присутності Митрополита Кир Андрея, Преосв. Никити Будки, Преосв. Николая Чарнецького і тоді вже тайно висвяченого Архiepіскопа Йосифа Сліпого та понад 120 священиків, у лютому 1941 р., в Митрополичій палаті у Львові.

² FREDERIK W. FABER, *Das heilige Altarssakrament*, Regensburg, 1906, стр. 74.

1. Момент жертви являється необхідним та нерозлучним у житті священика найперше з огляду на саму *ідею новозавітного священика*. Новозавітний священик — це другий Христос, а Христос є завжди священик і жертва. Він є священик одиноко гідний приступати до Бога і приносити Йому належну жертву. Але Він є й жертва, що єдина підноситься аж до Божого престолу і замирює Богу справедливість. І як за смертю Христа не перестало існувати Христове священство, бо Христос є священик у віки, так і не перестала існувати Христова жертва, бо вона є вічна. А Христове священство й Христова жертва увіковічилися в новозавітному священстві. Христос бажав, щоб ті, яких він печаттю свого священства зробив учасниками всіх своїх урядів, ставши священиками з Ісусом-священиком, сталися теж жертвою з Ісусом-жертвою.³

Цю думку виражає наша свята Літургія, коли наприклад у молитві перед « Іже Херувими » молимося тими словами: « Ти єси приносяй і приносимий Христе Боже наш... » Справді не завжди й не кожного священика кличе Христос аж на самий шпиль пожертвування, однак від кожного священика без виімку домагається Христос жертви містичної, подібної до Його жертви в Пресв. Евхаристії.

Жрець і Жертва — це той дивний парадокс, що його так часто акцентують св. Отці. Ось наприклад св. Бронім, так відзивається до священика: « *Te ipsum vult Dominus hostiam vivam, placentem Deo. Te, inquam, non tua* ». А св. Іван Золотоуст каже: « Це перша жертва, коли священик себе приносить у жертву й від себе починає ». Ця ідея — це наче та нитка, що на ній нанизані навіть найцінніші літературні перлини з ділянки священичого життя.

³ *Пресв. Серце Ісуса і священство*, переклав Йосафат Коциловський, єпископ перемиський, Жовква, 1928, стр. 80.

Жертва зродила священика, вона дала йому авреолу і велич, вона в ним так тісно сплелася, що без неї і його не було б між дітьми землі.

Жертва — це невідлучна товаришка священика в цілому його житті. Вона являється при ньому в самому ранні його священичого життя, вона товаришить йому в силі його віку, вона не полишає його й тоді, коли срібний налет сивини вкриває його священичу голову. Жертва — це конечна послідовність священичого призвання, бо священик поставлений в ім'я Того, «якому, — за прощом св. Симеона, — будуть противитися».⁴ Священик — це представник ідеї, супроти якої ніхто й ніколи не буде рівнодушний. І коли переглянемо сторінки історії, слідкуючи за життям священика на землі, побачимо, що священик, від своїх первопочинів аж по сьогоднішній день, веде життя жертви. В моменті найбільшої Жертви увінчаний терневим вінцем з'явився він на землі і в цьому вінці йде він протягом уже 20-ти століть та в ньому верстуватиме він свій важкий шлях по всі часи історії.

По нинішній день священик мусить переживати свій страшний тиждень з остаточним завершенням страшної трагедії Голготи. Кожний священик без огляду на це, чи бажає він цього, чи ні, мусить вести життя безнастанної жертви. Священик не стоїть на роздоріжжі жертви або не-жертви. Перед ним розтягається тільки шлях жертви добровільної або недобровільної, але завжди тернистий шлях жертви.

2. Другим моментом, що промовляє за konieczністю добровільної жертви в житті священика, це те, що славновісний кард. Мерсієр назвав *нескритою величчю священика*.⁵ Справді великий він — цей левіт Нового Завіту. Він такий великий, що все інше в порівнанні з ним ви-

⁴ Лук. 2, 34.

⁵ М. МЕРСІЄР *Rekolekcye dla kapłanów*, Poznan, 1911, стр. 18.

дається частинне, зникаюче, мале. Він більший ніж та земля, що його носить. Він більший ніж те людство, з якого він вийшов. Він більший ніж те небо, до якого він спрямовує свій зір. Це його божественна велич, велич його священницької гідности. Одначе не сміє в нього бракувати і людської величі характеру. А, щоб священник стався великим у цьому розумінні, до цього не вистарчає ні слава, ні гений, ні навіть чеснота. До цього необхідна жертва. « Здається, каже єп. Bougaud, що в тій дивній робітні, в якій вироблюються великі душі, гений, слава й чеснота можуть тільки накреслювати головні зариси. Остаточне викінчення, це діло жертви ».⁶ Священик, як людина, є малий, бо обмежений. А чим більше він піддається тим межам — тим менший він стається. Щоб стати великим, він мусить проломити ці межі і видобутися з них надлюдським зусиллям жертви. Діється воно подібно, як із тим колесом розжареного вугілля, яким індійська дівтора окружає небезпечну комаху. Комаха пробує переступити ці вогненні межі, але перед болем завертає й вмирає в тім колесі. Подібно поступають пересічні характери. Одначе великі продістаються з цього колеса ціною навіть найбільшої жертви. Тому жертва має не оцінене значення для душ застряглих у маразмі й життєвій безпорушності. Правда воно, що тільки великі душі здібні до великої жертви, але правда те ж і те, що тільки велика жертва виробляє великі душі. Діамант вигладжується діамантом. Відповідно до скалі жертви степенується велич священика. А ця велич, як вплив жертви, не раз захоплює тих, що з нею стрічаються. Ось як висказав своє зачудування один німецький новеліст, за релігійними переконаннями протестант: « Я побачив, каже він, посвяту матері для дитини й я здивувався. Я побачив посвяту приятеля для приятеля й я зачудувався.

⁶ BOUGAUD, *Wiara i niewiara*, Warszawa, 1916, стр. 214.

Я стрінувся з посвятою державного мужа для добра батьківщини й вона мене захопила. Але вкінці я побачив жертву католицького священика для його парохіян і я остовпів. Я сказав собі в душі: Людино справжньої жертви, яка ти велика! Величі та красі твого духа я кло-нюся». Справді, незрівнано великий є священик, коли він приносить Безкровну Жертву, але не малий є він і тоді, коли їдкий дим його власної жертви витискає сльози з його очей. Жертва дає йому силу і мужність, вона приносить його душі повний розцвіт, вона дає йому твердоту криці і незрушимість скелі, вона переображує його душу і робить її великою. А цієї величі священикові так треба, так дуже треба...

3. Ми сказали, що священик — це другий Христос, бо священикові передав Христос себе всього. Отже передав йому всі свої св. уряди, поміж ними й уряд доброго пастиря. І саме цей *уряд душпастиря* промовляє також за необхідністю жертви в житті священика. Бути душпастирем — це назва й повний кодекс усіх прав і обов'язків апостолів і священиків. Мірило і основна риса душпастиря є жертва. Пастир має бути готовий навіть життя своє пожертвувати за свої вівці, більшої ж жертви над життя ніхто не має, і цю міру жертви, що не знає ніякого обмеження чи поділу, Христос прикладав до кожного, хто тільки зголошувався до служби над спасінням душ.

Справді від кожної душі Христос домагається жертви, одначе в більшій мірі домагається її від душпастиря. Шлях душпастиря, це шлях особлившої боротьби, а без жертви не можна його верствувати. Душпастир виробляє людей, працює над душами, стикається з пристрастями, а цей матеріал, — за словами єп. Прогаски, — твердіший від граніту.⁷ Коли артист обтісує гранітну брилу, багато сталевих долот вищерблюється на ній, — подібно діється

⁷ Prohászka, *Rosmyślania o Ewangelji*, Kraków, 1932, I, стр. 197.

із душпастирем, коли він обтісує душі. З нього крешуться іскри, він вищерблюється, а те все болить...

Завжди потребував душпастир жертви, але в сьогоднішніх часах вона потрібна йому в значно більшій мірі. Над світом гуде революція... А завданням душпастиря охороняти своїми крилами все, щонебудь доброго має минулість і сучасність, берегти це своєю наукою, боронити своїм життям, а в цьому криється немало жертви. Як на душпастиреві тяжить обов'язок приносити в означені дні Безкровну Жертву за повірені собі душі, так теж тяжить на ньому обов'язок і себе віддати їм на жертву. І справді, годі нам перелічити всі нагоди до жертви в душпастирській праці. « Безустанна боротьба з тиранією гріха і здичіння, майже неминучі спротиви, досить часта тупість мас, чорна невдячність, різномірні очорнення, труди сповідальниці, школи, домашнє душпастирювання, а часто й внутрішні боротьби, недостача розради, відповідного товариства, нераз знеохота й огірчення — це все, — як каже нім. взуїт Cohausz — широке поле жертви для душпастиря ».⁸ І дійсно, чи бажає цього душпастир чи ні, — від жертви він не ухилиться.

Ось тепер Христос зажадав від нас жертви майна. Уміймо цю жертву принести Йому великодушно й повторім за праведним Йовом: « Бог дав, Бог взяв, хай буде ім'я його благословенне ». Від інших споміж нас Христос зажадав жертви рідних дітей. Це болюча жертва, бо вона рве брутально зв'язки крові. Принесім її достойно, кажучи з Давидом: « Це я і діти, що їх дав мені Бог ». Може Бог зажадати від нас жертви з нашої слави, з нашої свободи, щоб ми коротали свій вік на вигнанні в Казакстані, чи Соловецьких островах. Може вкінці Бог зажадати від

⁸ O. Cohausz, *Opfergeist, Theol.-prakt. Quartalschrift*, II, 1928, стр. 232.

нас і жертви нашого життя. Навіть її ми повинні принести гідно кажучи: « Якщо схотів би Ти жертви, я дав би її зараз » (Пс. 50, 7).⁹

Так отже бачимо, що як з одної сторони жертва є необхідна в житті священника, так з другої сторони є вона невідлучна в його туземній мандрівці. « Справді, важко вірлові завжди літати » — так рівнож важко священникові жити безустанним життям жертви. Нераз відчує він це життя жертви, а відчує діймаюче, болюче. Нераз мимо своїх надлюдських зусиль і трудів він побачить довкруги себе тріумфуюче зло, деколи за його кервавицю-працю заплащать йому чорною невдякою, іншим разом він упаде жертвою болючих інтриг, а це все наляже його душу таким важким смутком, що, здається, каміння під ним угинається. Одначе і тоді він не повинен глядіти на своє життя крізь блахман ліричної настроєвности, він не сміє упадати на дусі. Слід пам'ятати йому, що в християнському порядку жертва, — це завдаток побіди-тріумфу. З жертви Христа виросло життя людського роду. Жертвами Святих стоїть будова християнського світу ». ¹⁰ Де є жертва, там починається нова епоха, золоті віки, а де її нема, там зачинається розклад і гниль. Тому льнємо на самі шпилі жертви, а там наша справжня велич і слава. Отже « Горі ім'єм сердца »! « *Per aspera ad astra! Per cruce[m] ad lucem!* » Амінь.

⁹ Саме тоді большевицька влада націоналізувала всі церковні й монастирські маєтки, а перед кількома днями вивезла на Сибір немало молоді з священницьких родин.

¹⁰ МИТРОПОЛИТ АНДРЕЙ, *Промова над домовиною бл. п. єпископа Йосифа Боцяна, Нива*, ХХІ, Львів, 1926, ч. 11-12, стр. 375.

ПОКОРА СВЯЩЕНИКА

Це дивна, майже парадоксальна річ, що наше священицьке служіння, яке повинно б спричинятися до нашого поступу в чеснотах, наражує нас на деякі « станові здеформування », з яких найгрізніша, а водночас і найсубтельніша є гордість.

Бог вибрав нас з-поміж тисячів інших і наділив нас найвищим званням. Нам часто повторяли, що ми є « світло світу » і « сіль землі ». В день нашого рукоположення сам Христос поділився з нами своєю владою, і від тіві хвилини ми хрестимо, благословимо та розгрішаємо в ім'я самої Пресв. Тройці. Ми навчаємо, як ті « що мають владу ». Ми голосимо науку, перед якою люди повинні схилити свої голови без ніякого спротиву. До нас належать рішення в замотаних справах сумління і з'ясування напрямних, на яких вірні спиратимуть своє життя і поступування. Ми чинимо багато доброго й інші говорять нам про це. Вслід за тим ми втішаємося глибокою пошаною, нам виявляють таке велике довір'я, як нікому другому! Здається, що все в порядку. Але поставмо собі щире й довіроче питання: Чи з бігом часу ми не присвоюємо собі дещо з кадила, належного самому Богові?

Не обурюймося! Найліпші з нас, священиків, вичували цю небезпеку. Пригадаймо собі о. Івана Г. Лякордера, домініканця, як він, майже по кожній проповіді в Нотр Дам, бичувався не раз до крови, щоб відпокутувати за те, що він називав своїми « нападами гордості ». Тому нам треба часто скріпляти свої переконання про необхідність покори в житті священика.

СТВОРІННЯ В ОБЛИЧЧІ БОГА

Християнська покора — це в першу чергу настанова душі супроти Бога. А ця засаднича постава покірної душі — це щире бажання понижитися перед Богом; —

це прагнення завжди думати й діяти в повній гармонії з тим, що про неї знає і від неї вичікує Бог. Отже покора ставляє нашу душу перед Богом такою, якою вона є в своїй нужді й нічогості. В природному порядку, а ще більше в надприродній економії людина не має нічого, чого не отримала б: «Що маєш, чого б ти не одержав?» (I. Кор. 4, 7) питає св. Павло.

Покора не полягає на теоретичному признанні тієї залежності, але на добровільних виявах її через чинне підкорення себе Богові та цілому божому порядку. Як каже св. Тома Аквінат, покора — це чеснота, що належить сутньо до волі, але нею керує розум, пізнання: «*postquam habet in cognitione*». А яке пізнання? Пізнання найвищої влади Бога з одного боку та повної нічогості людини з другого боку. Це ті дві бездонні пропасті, до яких безустанно звертається зір покірної душі. Це порівняння людини з божим абсолютom мусить довершитися передовсім на умовій молитві. Умова молитва з вірою дає нам ту ясність, якою ми добачаємо велич Бога та нашу нужду. Тому правдиво кажуть аскети, що покора — це правда. І навпаки гордість — це блуд і лож. В наслідок гордості людина в недоладний спосіб знаходить уподобання в собі самій, в своїх мнимих досконалостях, і то не раз до цього ступеня, що тратить з очей абсолютного Бога. З усіх наших склонностей до гріхів, гордість є найбільше вперта, найглибша та найнебезпечніша. Коли гордість заволодіє людиною, то людина верстає свій життєвий шлях, не звертаючи ніякої уваги на божі права, позабувши на всі ласки, отримані від Бога. Тому «Бог гордим противиться» (I Петра 5, 5).

У священника рідко стрічається гордість у її найтяжчих проявах. Але, на жаль, ми священники досить часто знаходимо вподобання у виконванні влади й добра, що його сповняємо так, наче б те все походило виключно від нас самих. Тому, хоч покора є конечна кожному християнинові, нам, слугам Христовим, вона є необхідна! Одначе

не думаймо, що покора вбиває ініціативу, чи нищить індивідуальність. Якраз навпаки: Покора — це джерело моральної сили! Коли покірний священник визнає свою нужду, то не на те, щоб « опустити руки », але на те, щоб у виконанні божої волі найти сильну спонуку для своєї енергії і дії. Гляньмо на св. Павла. На чому полягав секрет його невтомного запалу? Він сам нам це зраджує, кажучи: « Бо коли я немічний, тоді я міцний » (2 Кор. 12, 10). Чому? Бо: « Я можу все в тому, що укріплює мене » (Фил. 4, 13). Покора йде завжди в парі з великодушністю і впованням на Бога.

РОЛЯ ПОКОРИ В ЖИТТІ СВЯЩЕНИКА

Покора має найперше відкрити душу священника на діяння ласки. Священник не раз боляче відчуває те, що своїми власними силами він ніяк не може піднятися до сфери надприродної, і в ній тривати. Навіть найбільш динамічна енергія, навіть найкращі прикмети моральні не вистачають до того, щоб при їх допомозі освятитися. До цього треба цілим серцем звернутися до Бога та в Нього просити ласки, визнаючи власне безсилля. А таке наставлення серця, що відчиняється для надприродности через саме визнання своєї нужди, це засаднича постава християнської покори. Вона dokonує цього, що священник може одержати й найбільші божі дари, не приписуючи їх собі ні в найменшій одробині. Таким чином він приготовляє свою душу на дальше та ще й успішніше божє діяння.

Далі священник потребує покори на те, щоб повнотою реалізувати в собі ідеал священства. А ідеал священства — це не хто інший, тільки сам Христос. *Sacerdos — alter Christus*. Через нас, священників, Христос продовжує в світі своє апостольство та діло відкуплення душ. А в житті Христа, одна з найбільше подивугідних особливостей, — це його покора: « Він існуючи в божій природі..., понижив себе самого, прийнявши вигляд слуги »

(Фил. 2, 6-7). Ця доглибна покора проявляється майже на кожній сторінці св. євангелії, почавши від народин Ісуса в убогій стайні, переходячи через такі пониження як втеча до Єгипту, укриття життя в Назареті, незрозуміння з боку народу, ненависть з боку фарисеїв, жажливі пониження під час страждань, а скінчивши ганебною смертю злочинця на шибениці хреста. Покора Ісуса виявляється і в його словах: « Навчіться від мене, бо я лагідний і смиренний серцем » (Матей 11, 29) і: « Син Чоловічий прийшов не на те, щоб йому служили, а щоб служити » (Марко 10, 45). На Тайній Вечері він обмив своїм учням ноги, даючи нам приклад покори: « Тож коли вмив вам ноги я, Господь і учитель, то й ви повинні обмивати ноги один одному » (Іван 13, 14). Супроти цього, чи ж не слухна це річ, щоб ми, Христові священники, перейнялися почуттям покори нашого Господа? Для християнського серця немає ніщо прикрішого над вид священника гордого, зарозумілого, арогантного, що ласий на похвали як кіт на миш. Тому бережим свого священницького серця, щоб до нього не проховзнула гордість навіть у злагодненій формі пустопорожнього самовподобання: « Плекайте в собі ті самі думки, які були в Христі Ісусі » (Фил. 2, 5).

Врешті священник повинен бути покірний тому, щоб заповнити надприродну успішність своєму апостольству. Це факт, що Бог благословить апостольство тільки покірного священника. Цей факт легко вияснити: Через гордість ми ставмося опірним знаряддям і Бог не може нами довільно послуговуватися. Тому Бог відтягає свою руку та випускає з неї знаряддя. Знаряддя ще якийсь час кидаєтьс я, діє власним рухом і наосліп. Одначе дія і найрухливіша та розрекламована, але чисто людська, що її Бог не оживляє, не може мати успіху там, де йдеться про справу по своїй суті надприродну, якою є апостольство священника. Св. Августин назвав би ці зусилля: « *Grandes passus, sed extra viam* », бо сповняються слова Христові: « Без мене

не можете нічого ». Скоро в гордого священика приходять знеохота та зневіра, що завжди йде в парі з гордістю, а згодом, скоріше чи пізніше, приходять повне банкрутство. Тоді священик « зражений і ображений », вицофується з усього, засклеплюється в собі, а уділяється вірним тільки з конечности та ставиться холодним урядовцем із маломіщанською ментальністю.

Ісус сказав до своїх апостолів: « Даром ви прийняли, даром давайте » (Матей 10, 8). Це значить, що апостол у своїх починаннях має зрезигнувати з усякої користи особистої: не тільки з грошової заплати, але й з данини признання та похвали. Справжня покора, як і справжня любов « не шукає свого » (I Кор. 13, 5). Священик-апостол, що плекає чесноту покори, не здобуває слави для себе, йому чужа амбіція зосереджувати довкруги себе та під своїм прапором своїх прихильників і поклонників; він уважає за негідне звертати увагу довкілля на свою малу особу. Його єдине прагнення є: відчиняти людям очі на світло Христової науки, приготувляти їх серця на діяння його ласки та позискувати якнайбільше рук для його справи, якнайбільше сердець для його любови. Радо сам залишається в тіні, щоб собою не заслонювати Христа. Годиться на забуття, щоб тільки Христос був люблений.

Католицьке апостольство вимагає, щоб до праці притягнути якнайбільше ревних людей та їхні поодинокі зусилля скоординувати й звернути до одної мети. Священик, який хотів би сам зробити все, дуже скоро дійшов би до крайнього вичерпання сил. Кому недостає покори, той не має вміння втягати інших до співпраці, бо він стримує чужу ініціативу, все паралізує пересадними вимогами то своєю дрібничковістю, а потім нарікає, що не має помочі. Він забуває, що першою умовиною знайти й виробити співробітників — це вміння самому усунутися на другий плян. А те все вимагає від священика великої дози покори.

ПРИКМЕТИ СВЯЩЕНИЦЬКОЇ ПОКОРИ

Покора священика мусить бути найперше правдива, дійсна й автентична; не вдавана, не фальшива, не т. зв. покора горбата, бо люди скоро пізнаються на ній. Благословенний цей сьогоднішній крик людського серця за правдою й автентичністю в усьому. Священик — це особа « на свічнику » (Матей 5, 15). Його зверхня постава, його слова, його вчинки звертають на себе увагу. Коло його незрівняної гідности « другого Христа », вірні хочуть бачити в ньому й відблиск глибокої покори Христа. Покірний священик потягає душі, бо душі добачають у ньому Христа.

Подруге: покора священика повинна бути привітна, мила й радісна, не прикра й утяжлива для доквілля, не така, що осмішує не тільки особу, але саму чесноту зо шкодою для апостольства. Постава шорстка й безоглядна, авторитетність, « участь у непомильності », часте догматизування, те все віддалює душі, відстрашує їх і обурює. Душі не хочуть (і зовсім справедливо!), щоб їх трактувати як якісь « підбиті землі ». Їх потягає священик, що їх шанує, що є для них привітний і покірний.

Однаке найвищий вираз покори священика — це дискретне вміння скривати її. Таким умінням визначаються святі. На перший погляд може видаватися, що святі не практикують чесноти покори, а вони мають її у геройському ступневі, але в щоденному житті вони такі звичайні, такі природні й такі прості, що аж... не раз недосяжні. Це верхів'я покори.

Закінчім словами відомого героя першої всесвітньої війни, батька численної родини, генерала Г. де Соні, (Gaston de Sonis), що помер в опінії святости: « Мій Боже! Я — ніщо. Нічого не маю. Ти — мов все. Ти — мов багатство. Люблю мов пониження і мою нічевість. Дякую тобі за всі невдачі, неспокої й упокорення. Бажаю бути знищений, зломаний і знівечений для твоєї любови, твоєї слави та добра людських душ ».

“Я ПРИЙШОВ ОГОНЬ КИНУТИ НА ЗЕМЛЮ”

Цей вогонь, що його кинув Ісус Христос на землю — це любов. Наше серце створене до любови. Ми відчуваємо ненаситну потребу любови, і без неї не можемо жити. І чим багатіша якась особистість, чим вона здібніша до великих речей, тим глибше вона відчуває потребу шляхетної любови. Найшляхетніша любов — це любов Бога. І наше священицьке життя настільки варте, наскільки варта наша любов до Бога. Якщо ми, не дай Боже, всім серцем не линули б до Бога, тоді без сумніву притягне нас якесь створіння.

Любов Бога — це найбільша міць нашого апостольства. Священик, що дуже любить Бога, завжди чинить добро. Його слова, навіть найпростіші, є успішніші за слова найвимовніших бесідників. Деколи він не потребує і промовляти: його спосіб служення безкровної жертви, проказування іврейського часослова, його відношення до вірних у церкві, чи поза церквою вистачають, щоб порушити душі та притягнути їх до Бога. Київський митрополит Рафаїл Корсак писав про свого великого попередника митрополита Йосифа Веляміна Рутського, що при кінці свого життя Рутський був так наскрізь перейнятий Богом, що самий погляд на нього потягав глядача до любови Бога.

I.

Самозрозуміле, що найважливішим мотивом любови Бога для нас, священиків, є те: Бог — це найвища й найсвятіша істота, сама в собі найгідніша нашої найвищої любови.

Але ближча нам спонука любови Бога — це наше безсумнівне переконання і знання, що цей найвищий Бог любить нас: « Ми пізнали й увірували в ту любов, яку

Бог має до нас » (І. Іван 4, 16). Це перша умова. Можемо робити й найсубтельніші розважання філософічні про різні причини любови до Бога, та все ж таки найглибше зворушує нас правда, що Бог любить нас. « Він перший полюбив нас » (І. Іван. 4, 19) і, що ця любов — це любов особиста: « Я полюбив тебе відвічною любов'ю » (Бремія 31, 3). Бог любить кожного з нас так, наче б ніхто інший на світі не був предметом його любови. Кожний з нас може застосувати до себе слова св. Павла: « Полюбив мене й видав себе за мене » (Гал. 2, 20).

А ця любов не є якась платонічна, холодна й конвенційна, але це любов гаряча, чинна, « любов аж до кінця ». Людська мудрість назвала б таку любов, любов'ю до безтямности. Так. Бог полюбив нас до безтямности ясел... до безтямности хреста... та Евхаристії. Паскаль вложив у Христові уста такі слова: « Я думав про тебе в годинах моєї агонії в Оливному городі. Я проляв за тебе неодну краплину крові... Я люблю тебе більше, ніж ти сам любиш себе ».

Sic nos amantem, quis non redamaret? Любов не родиться з наших природних склонностей, але є особливим даром, що його Бог уділяє своїм прибраним дітям. Повстає вона в душі в надприродний спосіб. І через цей дар любови, влятий в нашу душу при св. тайні хрещення разом з вірою і надією, ми можемо любити Бога понадусе й можемо підпорядкувати всі наші чинності найчистішому мотивові любови.

Погляньмо на любов саме в тій перспективі. Вона походить від Бога й уподібняє нас до Бога. « Бог — це любов — » (І. Іван 4, 8). Бог родить Слово й оглядає його в любові. Подібно й Син оглядає Отця, і з їх взаємної любови походить Святий Дух. Через зріст у любові наше туземне життя стається щораз то кращою відбиткою божого життя: « Любов Бога влита в серця наші Святим Духом, що нам даний » (Римлян 5, 5).

У нашому священицькому житті, вповні посвяченому Богові та людським душам, наше серце повинно бути

справжнім огнищем палкої любові. Вона нам допоможе знехтяться понад усяку змінливість зміслових вражень, а наш вплив досягатиме самих глибин людських душ, якщо ми любитимемо їх у надприродний спосіб. Дійсно, як могли б ми дати комусь Бога, якщо ми самі не мали б участі в тому, чим є Бог у своїй істоті, це значить у любові? Тому нехай наша любов впливає в цього божого джерела та нехай вона буде надприродна, мужня і сперта на вірі та Св. Письмі.

II.

Сказав св. Іван, що: « Бог — це любов ». Однак ця любов така висока, така чиста й трансцендентна, що перевищує наш розум. Тому Бог зійшов на нашу « долину слів », зійшов на стрічу з нами. Слово, через своє вочленення, прийняло людську любов, і людське серце вчинило своїм. І, якщо любов Отця видається нам якоюсь таїнственною, то любов Ісуса Христа є вовсім конкретна й доторкальна. Господь забажав дати нам видимий предмет любові, опори й потіхи, що їх потребує наша душа. Ми є так ціпко пов'язані зо світом зміслів, що не можемо врозуміти того, що боже, без помочі того, що людське. Тому Бог Отець дав нам видиму любов Ісуса, щоб вона об'явила нам глибинну любов Отця. Христос сказав: « Хто бачить мене, бачить Отця » (Іван 14, 9). Зовсім слушно каже о. К. Марміон, що Ісус міг сказати: « Хто бачить мою любов, бачить любов Отця ». А в житті Христа все є любов'ю. Його убогість у Вифлезмі, його доброта в публичному житті, його зневаги під час страждань, його смерть на хресті, дар Церкви, дар Пресв. Евхаристії — це невимовні дари його любові до нас. Супроти цього, якже врозумілий є оклик св. Павла: « Любов Христа наглисть нас » (2 Кор. 5, 14), або це врочисте ствердження: « Хто відлучить нас від Христової любові »? (Римлян 8, 35). Недаром якийсь християнський письменник написав про св. Павла:

« *Cor Pauli — cor Christi* ». Ці слова повинні відноситися до кожного священика.

Наш дорогий Спаситель завжди зберігав у своїй душі подвійний погляд любови: один звертав до свого Отця, а другим охоплював усіх людей. І в безкровній жертві Христос найперше жертвується на прославу Отця, а потім дає себе на корм людям. Так і ми, священики, за прикладом нашого учителя, відходячи від престола, маємо бути готові віддати себе людям без застережень. Христос поділився з нами журбою про душі: *siga apitagit*, тому ми мусимо почуватися до відповідальности за Христове стадо. В день нашого рукоположення Христос нас вибрав, щоб ми « йшли і плід принесли » (Іван 15, 16). Тому нас мусить палити гаряче бажання, щоб здобути душі для Христа. Каже св. Павло, що кожний священик: « узятий з-поміж людей, настановляється для людей у справах божих » (Євреїв 5, 1). Отже ми існуємо тільки тому, щоб підіймати людей до Бога, щоб їм дати Христа, і всю свою ревність ми мусимо підпорядкувати тій початковій меті. Нашим кличем повинні бути палкі слова того святого, що часто кликав: « *Da mihi animas et cetega tolle* », або слова св. Франца Ксаверія: « Ще більше душ », чи слова св. Йосафата: « Боже, дай єдність »!

Ревність за спасіння душ у св. Павла нехай нам послужить за приклад. Звідки походила в нього ця ревність, перейнята якимось надприродним горінням? З любови до Христа: « Любов Христа наглиє нас ». Контемпліяція Христового винищення за людей принаглявала Павла жити для того, який за нас помер і воскрес. Павло кликав в одушевленні: « Я радо витрачусь і сам себе пожертвую за ваші душі » (2 Кор. 12, 15).

З любови до Христа, слідами апостола народів йшли найблагородніші душі, найкраща еліта людського роду. Вони віддавали свої сили, посвячували свої дарування, своє здоров'я тій праці спасіння людських душ. Їх усіх мучила якась ненаситна жажда спасіння людських душ.

Вони кликали за Ісусом: «Жажду» (Іван 19, 28) - «я жажду спасіння душ». Душі рятувати, душі спасати, душі вивиривати пеклу, а придбати небу, душі освячувати — це така висока ціль, таке шляхетне завдання, що ніяка жертва для нього не повинна бути завелика, навіть жертва власної крові й життя. Ось таким одушевленням надприродної ревности повинні бути перейняті ми, Христові священики. Багато й гаряче молитися за спасіння душ, приносити жертву за них, невтомно працювати для них, терпіти й бути гарячими, полум'яними апостолами, що бажають, щоб той вогонь, що його Христос приніс на землю, розгорівся в усіх людських душах.

III.

Цю апостольську ревність ми повинні виявляти передовсім у: служінні слова (Гл. Дії 8, 4). Нам Христос повірив свою науку, а ми зобов'язані передавати її вірним через проповідь божого слова. Боже об'явлення — це дорогоцінний депозит, що його має берегти кожний священик. Св. Павло наповідав Тимотея: «Бережи передання» (I Тим. 6, 20).

Коли священик голосить правди божого об'явлення, то не промовляє у своєму імені. Каже св. Павло: «Ми ж послали замість Христа, немов би сам Бог напоумлював через нас» (2 Кор. 5, 20). Ми тоді сповняємо приказ Христа, який сказав: «Ідіть, навчайте всі народи» (Матей 28, 19). Христос молився за тих, що приймуть це слово (Іван 17, 20). Кожний священик повинен собі сказати за апостолом народів: «Горе мені, коли б я не проповідував євангелії» (I Кор. 9, 16). На проповідниці, в сповідальниці, при відвідинах хворих, під час катехизації дітей, всюди, навіть у звичайних розмовах слова, що виходять з уст священика, мають велике значення для піднесення рівня духовного життя вірних.

Під тим оглядом дуже повчальні вказівки дає св.

Павло Тимотеві: « Проповідуй слово, наполягай в час і не в час, картай, погрожуй, напоумляй із усією терпеливістю та наукою » (2 Тим. 4, 2). Найперше каже апостол: « проповідуй слово ». Це наш обов'язок! Послуга слова полягає на тому, щоб ми вірних навчили євангельських правд і заохотили їх ними жити. Проповідник мусить спертися на доктринальній основі. Добре проповідати — це значить: *docere et movere*. « Наполягай в час і не в час, картай, погрожуй » каже св. Павло. Ми не сміємо бути байдужі супроти моральних провин наших вірних, або їх доктринальних блудів. Маємо обов'язок їх остерегати перед небезпеками, що загрожують їх вірі та ганити їх за злу поведінку, але заохочувати їх до доброго. Кожний проповідник мусить тут пристосуватися до своїх слухачів. Але апостол каже: « З усією терпеливістю ». Це важна вказівка для нас. Не сміємо слухачів сварити, на них кричати чи сердитися, бо каже Св. Письмо: « Гнів людини не чинить справедливости божої » (Яків 1, 20). Напоминаймо, але з любов'ю і ніжністю. Надхненням наших слів не сміє бути гірка чи сквашена ревність, бо вона є карикатурою ревности.

Накінець пам'ятаймо, що ніколи не будемо зачасто пригадувати собі тієї філософічної аксіоми: « *Nemo dat, quod non habet* ». Хто сам не має глибокого внутрішнього життя, ніколи не матиме спасенного впливу на душі. Можемо давати душам тільки з повноти нашого духовного життя, тільки з обильности наших релігійних переживань. *Contemplata aliis tradere*, як це окреслив св. Тома Аквінат. Щоб могли впливати на душі, мусимо бути інтимно з'єднані з тим, що є джерелом всякого добра та під його кермою кидати його вогонь на почву людських душ. А тоді сповняться на нас слова: « *Animam salvasti, tuam praedestinasti* ».

Часто пригадуймо собі слова тієї святої, яка казала: « Тільки одне треба чинити на землі: любити Ісуса і рятувати для нього душі »!

СПОВІДЬ СВЯЩЕНИКА

Святе Письмо Старого Завіту оповідає, що Давид, переслідуваний ворогами, звернувся до священника Ахімелеха за зброєю, питаючись: «А чи нема тут у тебе якого списа або меча під рукою, бо я не взяв із собою... І відповів священник: «Є лише меч Голіята, філістимлянина, що його ти вбив у долині Дуба... Давид сказав: «Такого другого не знайти, дай мені його» (I Сам. 21, 9-11). Ці слова можна повторити про тайну божого милосердя, *святу сповідь*, що її кожний священник може й повинен успішно вживати в боротьбі з ворогами своєї душі.

I.

Ми, священники, знаємо, що сповідь — це установа самого божественного Спасителя, Ісуса Христа. Про її устанovu так оповідає Св. Письмо: «А як звечоріло, того самого дня, першого в тиждні, а двері ж були замкнені там, де перебували учні: страхались бо юдеїв, увіходить Ісус, став посередині та й каже їм: «Мир вам!» Як мене післав Отець, так я посилаю вас... Прийміть Духа Святого. Кому відпустите гріхи, відпустяться їм, кому ж задержите, задержаться» (Іван 20, 19-24). Тридентський Собор ствердив, що тими словами Христос дав апостолам і їх наслідникам владу відпускати або задержувати гріхи в цілі поновного поєднання з Богом тих вірних, що відпали через гріх. Крім цього Церква осудила науку новатіян (єретиків в III. стол.), які відмовляли Церкві влади відпускати гріхи. Врешті в символі віри проказуємо: «Ісповідую... оставленіє гріховь». Якже ж сповідь — це установа божа, то ми повинні з найбільшою достойністю побожному не тільки її уділяти вірним, але й по-божому нею покористуватися для освячення нашої власної душі.

Для нас, священників, сповідь є не тільки засобом відпущення гріхів, що їх ми допустилися, але є теж про-

філактичним засобом нашої духовної стратегії. Іншими словами можемо сказати: ми, священики, сповідаємося не тільки тому, *що* ми згрішили, але також тому, *щоб* ми не грішили, бо сповідь дає нам ласку та зміцняє нашу силу на майбутнє.

Ми, священики, маємо за словами св. Павла «вмерти для гріха, а жити для Бога» (Рим. 6, 11). Цю духову смерть заініціювало в нас святе хрещення. Але св. хрещення не вирвало з нашої душі всіх коренів зла. Хоч воно зруйнувало в нас панування гріха, то однак не спричинило в нас повної смерті гріха. Наші прив'язання, закорінені привички, уподобання, а в першу чергу наша гордість, себелюбство і змисловість nadalше підтримують у нас життєві джерела гріха. Тому предобрий Бог у своїй мудрості й любові установив ще окремий засіб, який помагає нам умерти для гріха. А тим засобом є св. тайна покути. Вона завжди приділює душі ех ореге орегато надолуження і заслуги божественного Спасителя: «Кров Ісуса Христа... нас очищує від усякого гріха» (І Іван 1, 7). Якщо ми мали нещастя стратити надприродне життя через тяжкий гріх, то в тайні сповіді відаискуємо знов освячуючу ласку та любов водночас з прощенням провин. Якщо ми не зірвали приязні з Богом, то через сповідь Бог помножує в нашій душі ласку водночас з пробаченням повсякденних гріхів. Це пробачення й уділення нам ласки прославляє Бога в його милосердю більше, чим наші гріхи його образили.

При цьому приділювані надприродного життя, найбільше значення має внутрішнє успосіблення пенітента. Чому воно так? Бо згідно з волею Христа та природою тайни, установлені для відродження й освячення душі, ласка зацеплюється на самих актах пенітента, ц. зн. на визнанні провин з надією пробачення, на ненависті до гріха, полученій з сильною постановою поправи й на волі виповнення покути, наложеної Церквою. Ці акти називаються: визнанням гріхів, жалем і покутою. Три-

дентський Собор окреслює їх як « матерію дальшу » і « конститутивний елемент покути ». Сила св. тайни враз із священицьким розгрішенням, на думку томістичної школи, підносять значення тих актів і вони дістають змогу та успішність, щоб у нас знівелювати гріх та уділити нам ласку. Отже ці акти належать до самої істоти св. тайни покути.

А як же ж успішно ці акти підтинають найглибше коріння гріхів у нашій душі! Якої глибокої покори вимагає від нас саме визнання наших гріхів. Справжній жаль за гріхи не обійдеться без любови Бога. А рішуча постанова поправи й точне сповнювання наложеної покути глибоко підтинають коріння нашого егоїзму та змисловости.

Св. сповідь — це найкращий спосіб глибокого самопізнання. « Пізнай себе »! — це одна з перших засад старої і здорової філософії. Яка вона необхідна нам, священикам! Чи може священик, що не знає свого морального стану, працювати над своїм поступом? Як можна усунути недугу душі, коли нема діагнози морального стану? Вже пітагорейці питали себе кожного вечора: що вони злого вчинили продовж дня? Катон Мол., Демостен, Ісократ, Сенека й ін. ставляли собі питання: як вони провели день? А Публій Секстій питав себе: в якій чесноті він сьогодні поступив? Відомий винахідник Веніямин Френклин зладив собі особливу таблицю до самоконтролі та ревізії своїх вчинків і слів. Наскільки ж успішніше нам, священикам, у цьому напрямі помагає ця надприродна контроля, яка міститься в св. сповіді!

Але найважливіший момент для нас, священиків, це те, що св. сповідь дає нам і розвиває освячуючу ласку в нашій душі. А ласка — це душа нашої душі, це євангельська перла, що за неї ми повинні продати все (Матей 13, 45-46). Ласка — це джерело живої води, що витрискує на життя вічне (Іван 4, 14), це та весільна одіж, що нею Отець небесний одягає своїх гостей. Через ласку

сам Бог входить у нашу душу та перебуває в ній, немов у святині, що її він собі збудував (Іван 14, 23). Ласка — це наша участь у божій природі (II Петра 1, 4). Ось якими надприродними багатствами наділяє нас св. сповідь.

Тому не дивуймося, що Христові намісники доручають священикам якнайчастішу сповідь. Великі святі, далекі від скрупулів, як: св. Йосафат, св. Карло Боромей, св. Франц Салезій, св. Іван Віяней і ін. сповідалися навіть щодня перед Службою Божою. Їх серце відчувало безустанну потребу бути «обмитим» у крові Агнця: «Обмий мене зовсім від вини моєї» (Пс. 50, 4).

Не маємо наміру доручати такої частой сповіді, але на думку о. К. Марміона священикам, які сповідаються тільки що кілька місяців, «бракує надприродної розсудливості, бо вони втрачають цінні ласки освячення і наражаються на небезпеку духовної остуди».

II.

Не маємо сумніву, що священикам не треба пригадувати як належить сповідатися. Але пригодиться взяти до уваги декілька важніших моментів.

Передовсім мусимо тямити на те, що св. сповідь — це домена Святого Духа. Це він просвічує круті стежки притемненого сумління, він запалює і своєю любов'ю пронизає завмерлу чи остиглу любов священицького серця. Тому перед кожною сповіддю ми повинні щиро молитися до Святого Духа про ласку доброї і святої сповіді. Це важне.

Стосунково *обрахунку гріхів*, то нам, священикам, не треба мабуть зуживати багато часу на те, щоб довго нишпорити в своєму сумлінні, бо завдяки довшій праці над собою вже маємо мабуть настільки чуйне й ніжне сумління, що воно саме своїми відзивами засигналізує нам, що приключилося щось неадекватне. Особливо священики, які систематично бодай увечорі роблять іспит совісти,

не мають потреби довшого обрахунку гріхів перед сповіддю, бо щоденний іспит сумління дав їм уже достатнє пізнання себе та довів їх до непересічної чистоти душі. Тому, кажучи мимоходом, для нас священників щоденний і систематичний іспит сумління, загальний і подрібний — це дуже успішний рушій нашого духовного поступу. При обчислюванні гріхів нам, священникам, треба брати до уваги не тільки «*peccata commissionis*», але й «*peccata omissionis*» себто: чи ми виконали постанови попередньої сповіді, чи не опустили проповіді, якого богослуження, посіщення хворих, якоїсь своєї духовної вправи, студій богословії і т.п.

Щодо *жалю за гріхи*, то самоозроуміле, що ми, священники, повинні старатися про досконалий жаль, що випливає з спонук чистої любови Бога. Маємо боліти душею тому, що ми образили Бога, найдосконалішу істоту, гідну нашої найвищої любови. Щоб легше розбудити такий біль душі, добре є пригадати собі та при самій сповіді додати якийсь тяжкий гріх з давнього життя. Крім цього до розбудження жалю в душі священника багато може спричинитися глибока контемпляція Христових страждань і зріла аналіза жакливих наслідків для одиниць і спільнот, що їх потягає за собою несубординація супроти суверенної божої волі.

Знаємо й говоримо нашим вірним, тож і собі самим при кожній сповіді освідомім те, що жаль за гріхи — це найважливіший елемент важної сповіді. Тому докладім до нього найбільше зусиль, уживмо найбільше часу, але передовсім пам'ятаймо, що справжній жаль за гріхи треба собі вимолити в Бога.

Деякі модерні письменники (Ренан, Ніцше) кажуть, що жаль за гріхи — це діточа трусливість, або щось наскрізь негативне (*ein reines Negativum*). Але хіба ж це трусливість, коли людина відвертається від гріха? Це не раз вимагає героїства. Тоді людина знов знаходить своє краще «я» і дістає силу та відвагу до нового життя.

Людина, що оплакує свої гріхи, нищить те, що вона до-тепер обожала, а обожнює те, що досі нищила. Вона від-роджується і з новим ентузіазмом зачинає нове життя.

Однак ми, священики, не можемо задовольнятися поєдинними актами жалю. Ми повинні в собі плекати духа сокрушення серця. А сокрушення серця — це стале, габітуальне почуття жалю за образу божої доброти. Це почуття походить передовсім з жалю досконалого, з роз-жаленої любови. Воно викликає в душі сталу відразу до гріха. Якщо при сповіді хвилиний акт жалю відкриває душу на діяння ласки та зміцняє її проти поновних упад-ків, то стале почуття жалю, надхненого любов'ю, створює в душі стан невідкличного спротиву супроти всякого уподобання в грісі. Тоді ми ясно розуміємо, що абсолютно не можна погодити волі відкинення гріха з його далшим поповнюванням. Всі святі були глибоко перейняті сокру-шенням серця, бо мали ясне розуміння божого маєстату, тягару божої образи й багатства отриманих ласк. Якщо ми дійсно любимо Бога, то навіть один тяжкий, давно сповнений гріх, повинен нас спонукати до сокрушення серця, бо він був зневагою предоброго Бога, спричинився до Христових страждань і був актом нашої чорної нев-дяки. Священик повинен тим глибоше відчувати це сокру-шення серця, чим більше собі освідомляє своє високе зван-ня і відзначення (*alter Christus*) та всі отримані ласки. Це сокрушення піддержує в нас почуття наших провин і водночас зберігає в нас вдячну пам'ять на боже пробачен-ня. Вслід за тим воно є джерелом внутрішнього спокою, надії і покірної, але глибокої радості. Тоді здійснюється бажання псалмопівця: « Поверни мені радість спасін-ня твого » (Пс. 50, 14).

Щодо *постанови поправи*, багато вчителів духовного життя (Марміон, Греф, Куртуа) твердять, що в свяще-ників сповідь є найчастіше неуспішна саме з браку сильної постанови поправи, бо в буденному житті ми, священики, не піддержуємо тієї волі поправи з належною силою і

достатньою сталістю. А це дуже важна умовина нашого внутрішнього життя: зберегти сильну волю і непохитну постанову не допустити до нічого, що Богові неподобається. Коли ми не ставляємо ніякої перешкоди (обех), то істотний вислід св. тайни сповіді приходить сам собою. Але, якщо ми хочемо, щоб наша сповідь спричинялася до нашого духовного поступу, ми повинні якнайповніше використати все багатство ласки, що міститься в цій св. тайні. В тій цілі в нашій душі повинна тривати сильна постанова: не поповняти знов гріхів, що їх ми визнали. Якщо в нашій душі житиме сильне бажання поправи, ми негайно й міцно зареагуємо, як тільки з'явиться нагода до гріха.

Стосунково самого *визнання гріхів* у сповіді, о. Мармїон твердить, що це визнання в священиків часто не має в достатній мірі характеру «болячого» визнання, злученого з упокореннями Христа. Христос узяв на Голгофті на себе всяку ганьбу, стид і кару, на яку ми заслужили. В св. тайні покути Христос дає нам участь у тих упокореннях і болях та вимагає від нас тієї участі, щоб його заслуги були приділені нам. При св. сповіді ми повинні відчувати тягар наших провин, нікчемність нашої невдячності й нужди, щоб наше визнання було «боляче». Тому наше упокорення, що походить з добровільного визнання наших гріхів, лучім з упокореннями Христовими, з'єдинімося з почуваннями його серця, щоб його надолуження очистило нашу душу до самого дна.

Крім цього ми, священики, повинні вже раз скінчити з тим неінтелігентним вичислюванням наших повсякденних гріхів, грішків і блудів, а радше відкрити сповідникові голловну хибу, що була джерелом наших провин, її належно схарактеризувати та зілюструвати одним-другим прикладом. Тим повинна різнитися сповідь досвідченого богослова від сповіді невироблених людей. Така сповідь може нашому сповідникові краще нас пізнати й дати нам спасенні поради та вказівки.

Покуту сакраментальну, що її нам накладає сповідник, ми, священики, повинні прийняти не тільки щирим і охотним серцем, але й просити тяжчої покути, а навіть собі наложити більшу покуту й просити сповідника, щоб її підтягнув під покуту сакраментальну.

На кінець два питання: як часто повинен сповідатися добрий священик? Принайменше раз на два тижні. Так радять учителі духовного життя. Так воно є в душі останніх папських енциклік про священство.

А в кого повинен священик сповідатися? Не в свого друга, не принагідно на відпусті чи прощі, але треба мати свого сталого сповідника й духовного провідника, який добре орієнтувався б у стані нашої душі.

Тому сповідаймося! Сповідаймося часто, сповідаймося добре, а «найдемо Бога і житиме душа наша» (Пс. 68. 33).

ЕВХАРИСТІЙНЕ ЖИТТЯ СВЯЩЕНИКА

Божественний Архиврей Ісус Христос перелляв на священника свою божу силу, йому передав свою могутність, свої власті та йому повірив свій уряд. Слідом за тим вся гідність священника найкоротше узагальнюється в цьому вислові письменників перших століть християнської ери: «*Sacerdos est alter Christus*». Із цим достоїнством «другого Христа», з тим незнищимим п'ятном божественної величі священник іде через цивілізації, через століття від покоління до покоління, і ніхто де домагається вияснення його незрозумілої гідности, бо й він сам її як слід не розуміє. Священник нерозривно зв'язаний з Христом. Можна сказати, що він вріс в Христа. Тому, що тепер — після Вознесення Христа на небо, є тільки Евхаристійний Христос, то священник мусить вроси в Евхаристійного Христа.

Чому?

Найперше в *рації своїх свячень*. Свячення дають священникові участь у Христовому священстві, вціплюють його новим способом в Христа повніше і досконаліше ніж хрещення і миропомазання; свячення дають священникові подібну гідність, власті й функції, що їх виконував Христос. А всі свячення — навіть і нижчі — є скеровані до Пресв. Евхаристії. Священник через свої свячення стається консекратором Пресв. Евхаристії, жерцем при найсвятішій Жертві, подавцем Евхаристійного Хліба, а тим самим сторожем і адоратором Евхаристійного В'язня. Свячення через свій характер витискають на душі священника немов Евхаристійні стигми, які вказують на його призначення, на його внутрішнє наставлення до Пресв. Евхаристії.

Священник зв'язаний з Пресв. Евхаристією також в рації своїх найістотніших священницьких функцій, бо ж усе священницьке служення зосереджується при Пресв. Евхаристії, при Евхаристійній Жертві. І взагалі не можна

б собі попросту уявити новозавітного священика без цього найстислішого зв'язку з Евхаристійною Вечерею. В найторжественнішому моменті дня, серед ранішньої тиші й скуплення священик вимовляє консекраційні слова, засідає з Апостолами до святої Вечері й пестить його на своїх посвячених руках. Ніякий ангел, ніякий херувим, ні серафим не мають такої власти. Це власть над самим Богом. Священик, згідно з наукою св. Павла й богословів, є в першу чергу жерцем. Він поставлений, щоб приносити дари й жертви за гріхи (Євр. 5, 1). Тому, що в Новому Заповіті є тільки одна жертва — жертва Евхаристійна, тому новозавітне священство нерозривно злучене з Евхаристією, як жертвою і як св. Тайною.

Ісус Христос тим самим актом і в тому ж моменті в Вечернику установив Евхаристію і священство. Бо, коли перемінив хліб і вино в своє Найсв. Тіло й Кров, додав такий приказ: « Це чинить на мою пам'ятку » (Лук. 22, 19). Тими словами, як навчає Тридентський Собор, Христос установив по всі часи новозавітне священство. Силою цього Христового приказу Церква висвячує і до кінця світу висвячуватиме священиків, уздібноючи їх до служби Пресв. Евхаристії. Силою цього божого мандату й ми були рукоположені на священиків Нового Заповіту, бо ці Христові слова — це немов віковічна фундація нашого священства. Ними Церква вчинила нас здібними виконувати священицькі функції, а в першу чергу функції Евхаристійні.

Так отже наші ієрейські свячення були немов скупані в блисках Евхаристії. І відтоді як щоденно в природі сходить нам сонце, так у Службі Божій сходить нам Той, що сказав про себе: « Я світло для світу » (Іван 8, 12). Той, що про Нього каже св. Церква: « Світло тихе святої слави безсмертного Отця небесного ». А скільки ж разів і поза Службою Божою Пресв. Евхаристія спочиває в руках священика. Він же ж сторож кивота. Він відчиняє кивот, він несе Евхаристійного Христа до хворих,

він у часі процесій несе його вулицями міст чи сіл, серед звуку дзвонів і гомону пісень; він подає його вірним щодня, він провадить до Нього вперше невинних діточок. Отже священник силою своїх свячень, свого покликання, характеру й функцій завжди обертається в атмосфері Пресв. Евхаристії й живе в проміннях Евхаристійного Сонця. Він так злучений з Евхаристійним Христом, як чаша, дарохранительниця, чи кивот.

Щобільше, Пресв. Евхаристія стоїть не тільки в осередку священницького служення, але й душпастирської праці священника. Це річ samozрозуміла, бо, коли Пресв. Евхаристія є осередком життя всієї Церкви, вогнищем публічного культу, осередком Літургії, коли Евхаристія є найважливішим джерелом ласки для священника й вірних, то священник не може переходити коло Евхаристії байдуже, але навпаки мусить довкруги неї зосередити всі свої душпастирські зусилля.

Душпастирство — це провід душ до Христа, це розбудування в них життя ласки. Тому, як земля кружляє довкола сонця, так уся душпастирська праця священника має обертатися довкола Пресв. Евхаристії. Бо, коли душпастир має провадити вірних до Христа, то до Христа Евхаристійного; коли має стягати благословення і ласки на вірних, то через Пресв. Евхаристію; коли має розбуджувати побожність і любов у серцях вірних, то через Евхаристію і до Евхаристійного Ісуса.

II.

З усього досі сказаного слідує недвозначно, що священник мусить найперше сам провадити глибоке життя Евхаристійне і, що інтенсивне Евхаристійне життя священника — це *conditio sine qua non* успішності його душпастирської праці. Бо, як священник не провадив би Евхаристійного життя, то тоді настав би дивний контраст, разяче противенство між його характером і функціями,

а його поступуванням і внутрішнім успосібленням. І що тоді священик осягнув би? Чи міг би він успішно впливати на душу свого духовного стада? Як міг би він провадити вірних до Евхаристійного Ісуса, коли сам тримався б здалека від Нього? Чи міг би він гідно приготувити дітей до першого св. Причастя? Чи міг би в серцях вірних розпалювати набожність і любов до Евхаристійного В'язня, коли сам не мав би тієї набожності й любови?: *Nemo dat, quod non habet* - казали старі схоластики. Ця засада знаходить своє примінення і в цій ділянці.

А де ж має священик найти *засоби до поглиблення Евхаристійного життя*? Не деінде, а в самому джерелі, тобто в Пресв. Евхаристії. *Fabricando fit faber. Übung macht den Meister*. Кожна людина заправляєється в даній штуці частим виконуванням її. Подібно діється в штуці поглиблення Евхаристійного життя. До цього священик повинен використати передовсім щоденну Службу Божу. Служба Божа — це найсвятіша духовна вправа, це найважливіша функція священика, це сонце кожного священицького дня.

При смертній постелі кардинала Й. Д. Мерсіє зібралися священики, переважно його колишні питомці, а він дав їм таку останню раду: «Хочу Вам сказати тільки одне, коли останетесь цьому вірні, збережете істотну вартість свого священства: посвятіть якнайбільше зусиль на те, щоб добре відправляти кожну Службу Божу, бо вона є найчистішим джерелом ієрейської святости».

Найперше мусимо звертати увагу на *приготування* до Служби Божої. Т. зв. дальше приготування, а передовсім ближче, яким повинно бути наше розважання перед Службою Божою і молитви перед іконостасом. Потім сама Служба Божа, яку маємо служити: *достойно, вниательно*, тобто із скупленням, увагою і розумінням тексту. *Говійно*, це значить з набожністю, вірою і сокрушенням серця. З рубрик нічого не можна нам опускати, ні свого додавати. Особливу увагу звернути на освячення і св. Причастя.

Після св. Причастя завжди ми повинні відправити *благодарення*. Це найсвятіші хвилини нашого дня. Використаймо їх добре, щоб Христові подякувати, а собі й своїм вірним випросити якнайбільше ласк. Кажуть святі, що за одну Службу Божу священик не зможе Богові віддячитися через усю вічність.

Вкінці не забудьмо на часте *посіщення* Евхаристійного В'язня. Перед кивотом ми повинні зачинати свій день і тут його кінчати, здаючи звіт з цілоденної праці.

БОГОРОДИЦЯ І СВЯЩЕНИК

Стоїмо, мабуть, на порозі нової ери: *ери марійської*. Культ Богородиці набирає сьогодні правдиво вселенського характеру. З історії Церкви не знаємо мабуть такої другої доби, в якій стихійний культ Богородиці виступав би так масово й публічно, як сьогодні. Богослови скерували свої досліди на Маріологію і спирають богородичний культ на щораз глибших догматичних основах. Про патронат Богородиці стараються єпархії, Чини, катедри, університети й організації. А скільки папських енциклік, енунціяцій, нових богородичних свят; скільки марійських конгресів, з'їздів, публікацій і т.п. І так можемо сказати, що ера атомова схрещується з ерою марійською. Священик не може переочити цього факту, але сам повинен бути одушевлений марійською ідеєю, щоб її успішно ширити між вірними. Належне почитання Богородиці — це не тільки могутній чинник особистого духовного життя священика, але це й глибокий секрет успішності в його священницькій праці. Тому, щоб поглибити сердечний культ Богородиці в собі самих, пригадаймо собі коротко богословські основи богородичного культу та його практичні вияви в нашому житті.

I.

Щоб зрозуміти в широкому охопленні нашої св. віри цей культ, якого предметом є Пречиста Діва Марія, треба тямити на це свобідне рішення, через яке Отець « так полюбив світ, що Сина свого єдинородного дав » (Іван 3, 16). А єдинородний Син Божий міг появилися на цій землі в зрілому віці. Одним актом своєї волі він міг прийняти на себе людську природу без ніякої співдії земської матері. Але тоді він не був би справжнім « Сином чоловічим ». Тому Бог у своїй премудрості вибрав звичайний спосіб:

Спаситель людства, як усі люди « народився від жінки » (Галат. 4, 4). Послідовно, тим самим рішенням воплощення, Бог затвердив вибір жінки, « благословенної в женах », яка мала стати Матір'ю Спасителя. Отже незрівняне достоїнство Марії зрозуміємо щойно тоді, коли розважимо її особливе вибрання і призначення. Марія жила в планах і думках божих перед усіма створіннями. Тому свята Церква пристосовує до неї слова Святого Письма: « Господь створив мене почином путі своєї, і першою з його чинів споконвічних » (Прип. 8, 22). Той сам акт божої волі, що постановив діло відкуплення, постановив теж Богоматеринство Марії. Тому ангел сказав до Марії: « Ти породити сина » (Лука 1, 31). А пізніше Марія, знайшовши дванадцятилітнього Ісуса в святині, відізналася до нього тими словами: « Сину чому ти це так зробив нам? » (Лука 2, 48). Вона називає Ісуса своїм сином і має до цього повне право. А не забуваймо, що цей син — це Особа Божа, це її творець, що її створив. З цього бачимо, як високо Бог двигнув Преч. Діву Марію.

Але одночасно Бог хотів узалежнити гідність її Богоматеринства від її згоди. Бог узалежнив, якщо можна так сказати, відкуплення і воплощення також від призову волі Преч. Діви. Щойно тоді Син Божий став людиною, коли Марія сказала: « ... Нехай во мною станеться по твоєму слову » (Лука 1, 38). У тій переважній хвилині все залежало від Марії, все ми завдячуємо їй.

Отже *Богоматеринство Марії* — це найглибша догматична причина й найсильніша споника до особливішого культу *hyperduliae* супроти Преч. Діви. Богоматеринство — це водночас основа й база всіх відзначень і привілеїв Преч. Діви. Ради Богоматеринства Марія була непорочно зачата, ради нього вона була свобідна від усякого особистого гріха, ради нього її святість безнастанно зростала від дитинства аж до дня, в якому вона була в небо взята.

З цього слідує, що почитання і культ Марії — це не

якийсь надобов'язковий наддаток у системі християнської побожності, але воно належить до самої істоти християнства. Хто не віддавав би Марії належного почитання, цей тим самим перестав би бути справжнім учнем Христа, а вслід за тим не міг би бути добрим священиком.

Крім Богоматеринства Марії, тієї догматичної бази її почитання, є ще друга причина більше ніжна, що нас склонює почитати Преч. Діву. А це є та солодка правда, що Марія є *нашою матір'ю* і, коли ми їй віддаємо дитинну пошану, то ми уподібнюємося до її сина Ісуса, який у ній почитав і любив свою матір. Каже св. євангелист Іван: « Ми називаємося дітьми божими і ними є » (І Іван 3, 1). Отже тим самим ми є і дітьми Преч. Діви. Це не є якась алегорія чи порівняння, але правда речева, яка спирається на тій правді, що ми є члени містичного тіла Христового.

Ми знаємо, що якась жінка стається матір'ю в тим моментом, коли вона дає життя другій істоті. Єва дала нам життя природне, а життя надприродне прийшло нам завдяки Марії. Марія — це нова Єва, що в новим Адамом — Ісусом мала співдіяти в ділі відкуплення. При благовіщенні, як ми вже згадували, Марія згодилася стати Матір'ю Христа в усій повноті божих плянів, отже не тільки Матір'ю Ісуса, як голови містичного тіла, але й усіх членів цього ж тіла. А в дійсності Марія стала матір'ю роду людського під хрестом на Голгофті. Своїми невимовними стражданнями, своєю жертвою, злученою з жертвою Ісуса, і своїм повним підкоренням божій волі, Марія зв'язалася з Ісусом, як кажуть богослови в « сотеріологічну одність » і через це стала співспасителькою людського роду. Як до Єви сказав Бог: « Серед болів родитимеш діти » (Буття, 3, 16), так можна ці слова пристосувати до Марії, бо серед болів на Голгофті вона породила нас на дітей ласки та стала дійсно нашою матір'ю. Сам Ісус забажав нас повчити цієї правди, коли перед своєю смертю на хресті сказав до апостола Івана,

як представника людського роду: « Ось мати твоя » (Іван 19, 26). А не забуваймо, що цей апостол Іван напередодні Христових мук був висвячений на священника. Отже тим самим Ісус у першу чергу передав своїй матері нас священників. Яка це потіха для нас. Яка заохота до почитання і любови нашої найсвятішої матері!

Наступна спонука до почитання Марії — це її власть бути *посередницею всіх ласк*. Це є *theologicum certum*, бо так навчав більшість католицьких богословів. Отець Церкви св. Єфрем так співає: « Маріє, всіх ласк роздільнице, що розділюєш всі ласки, не погорди мною, твоїм рабом ». А св. Вернард каже: « Марія — повна ласки, є посередницею всякої ласки. Бог хотів, щоб ми не мали нічого, що не переходило б через руки Марії ». Зрештою цього домагається сама логіка божих плянів. Ми ствердили, що в ділі відкуплення від самого початку виступав Спаситель в нерозривній злуці зо своєю матір'ю як сотеріологічна одність. Не тільки при благовіщенні, але й під хрестом Марія співдіяла з Ісусом. Чому ж ця спільна співдія мала б нагло вриватися? Чи тепер, коли Ісус, як відкупитель, в повному мавстаті своїй власті розділює ласки відкуплення, Марія мала б бути виєлімінована від своєї дотеперішньої ролі співспасительки? Чи тепер нагло мала б розриватися ця сотеріологічна одність? Ні! Бо Бог доводить свої вчинки до повного завершення. Тому, хоч, як каже св. Павло: « Один бо Бог, один також і посередник між Богом та людьми — чоловік Христос Ісус » (I Тим. 2, 5), то одначе, як кажуть святі, Марія є посередниця в посередника Ісуса, а її посередництво є могутнє, бо вона є « *omnipotentia supplex* ».

Яка це потішаюча правда для нас, що Бог не замкнув своїх ласк сильними замками в тривалих скарбницях, як дорогі клейноди; ні не скрив їх на дні моря, як неоцінені перли, але зложив їх у руки матері. А що ж легше, скоріше й охотніше відчиняється, як руки доброї люблячої матері? Тому, коли нам треба ласк для нашого

власного духовного життя, коли нам треба ласк для вірних, доручених нашій опіці, звертаймося з повним довір'ям до «матері божої благодати», а ще «не чувано ніколи, щоб вона не допомгла».

Вкінці не забуваймо, що почитання Пресв. Богородиці збереже нас — священників від трьох головних небезпек: від рутини в виконванні наших чинностей, від знеохоти серед наших труднощів і дасть силу в спокусах. Це безперечне, що диявол не має доступу до душі священника, що є вірний Марії.

II.

Як же ж має проявлятися наша набожність до Богородиці? Ця набожність — це окремий рід духовости, душевної настанови; це наставлення і відношення сина до матері на надприродній площині.

Воно має об'являтися найперше *розумом*, щоб ми старалися пізнати життя Богородиці, її чесноти й дари під час умової молитви, розважання і духовного читання; щоб ми перестудіювали собі теологічні основи культу Богородиці та осяги найновішої Маріології, що в'яжуться щільно з Христологією і еклезіологією.

Наше набоженство до Богородиці повинно проявлятися *серцем*, це значить: ніколи не стидатися сердечности в відношенні до Марії, як добрий син не стидасться сердечности в відношенні до своєї матері. Але здорова сердечність ніяк не є однозначна з хворобливим сантименталізмом.

Відтак священник повинен почитати Марію *словом*. Свої усні молитви в потребах власних і в потребах своїх вірних заносити через руки Марії. Свою Службу Божу, іврейський часослов, вервицю й інші моління проказувати в злуці з Марією. А передовсім марійські проповіді голосити ревно, гаряче й переконливо. De Maria nunquam satis, казав св. Вернард. Марійські проповіді вимага-

ють солідного приготування, бо час покінчити в плиткою легендарністю і штучним патосом, а сперти все на догматичних основах. В сповідальниці поручати каянникам, особливо рецидивістам гаряче набоженство до Богородиці.

Вкінці священник повинен почитати Богородицю всім своїм життям, наслідуванням її чеснот, сперти свої чесноти: покору, побожність, чистоту на зразках Марії, часто відновляти посвяту їй, марійські свята святкувати днями обнови, поширяти марійські дружини, марійську пресу й книжку, « пояти ю в своя си », як св. Іван, а тоді наше приходство не буде таке самотнє й порожнє.

Пам'ятаймо, що Марія любить священника, бо бачить у ньому другого Христа, бо бачить на його душі витиснений священницький характер і розуміє таїнства, що їх священник сповняє « in persona Christi ». Тому вона хоче кожному з нас помагати, скріпляти в немочах і довести нас до святости. Тільки просім її про те, почитаймо її належно та любім її синівською любов'ю.

ІНТЕЛЕКТУАЛЬНЕ ЖИТТЯ СВЯЩЕНИКА

Одного разу відвідав я свого друга, старшого священика, що був парохом великої і тяжкої парафії під містом. Перед кількома місяцями він дістав нового, меткого сотрудника. Після звичайних питань про здоров'я, про працю в парафії, про появу різних нових творів, наша розмова перейшла на сотрудника. « Як же ж тобі подобається твій новий сотрудник? », запитав я. « Він є добрий, згіршення не дав, рухливий, оживив юнацькі організації, але одне мене насторожує до нього: він нічого не студіює, ні не читає. За повних п'ять місяців я ще ніколи не бачив на його столі, чи в його руках якоїсь поважної книжки. Тільки побіжно перегляне щоденник і на цьому кінець усієї його лектури. І саме це мене журить, говорив во зворушенням парох. Бо з'ясує собі те, який буде його інтелектуальний рівень у наших роках життя. Все набуто в семінарії він забуде, а нового не набуде і станеться наскрізь пустопорожній. І чим, яким духовим кормом він кормитиме своїх вірних? А чи в такому стані зможе він переконати якогось інтелігента-безвірка, про це я дуже сумніваюся », сказав парох і якось сумно похитав головою.

Так. Поруч плекання надприродного життя, священник мусить плекати й інтелектуальне життя, мусить далі студіювати, читати та дбати про свою освіту.

ПОТРЕБА СТУДІЮВАННЯ

Часто говорять нам, що добрий священник повинен мати три прикмети, які в латинській мові зачинаються від букви s, тобто sanctitas, sapientia et sanitas. В аскетичних книжках читаємо, що побожність і наука для священника є тим, чим є крила для птиці, або що побожність і наука — це дві очей священника. Цей останній

вискав — це мабуть далекий відгомін слів св. Івана Золотоустого, який у своєму творі « Про священство » так написав: « Хоча б хтось мав велику побожність, що багато блиску додає священницькій гідності, то я ще не посмів би вибрати його до рукоположення, коли б він з тією побожністю не лучив глибокої науки » (III, 15).

Свята Церква впродовж століть майже безупинно пригадувала священникам їхній обов'язок набувати знання. Мабуть ще пам'ятаємо цілу низку канонів канонічного права, починаючи від канону 1350 і далі, не позабули ми ще цілого обширного розділу в енцикліці Папи Пія XI: « Про католицьке священство » (1935) і пізніші ясні вказівки Папи Пія XII в його останній: « *Adhortatio Apostolica ad clerum* » з року 1950.

Коли одна Сестра запитувала св. Тересу з Авілі: якого духовного провідника вона має собі вибрати?, то свята радила їй вибрати радше вченого ніж побожного. При цій нагоді св. Тереса заявила, що вона ще ніколи не завелася на вченому священникові. А патрон католицьких письменників, сам учений і великий душпастир, єпископ Женеви, св. Франц Салезій не завагався сказати навіть таких слів, що можуть нас здивувати: « Незнання в священника треба більше боятися, ніж гріха. Якщо Женева (осідок Кальвіна) доконала такого жахливого спустошення, то причиною цього був факт, що ми, священники, були такі ліниві й обмежувалися тільки до проказування часослова, не думаючи про поглиблення нашого знання ».

Наука йде вперед стомилевими кроками не тільки в ділянці техніки, але в ділянках догматики, моральної, біблістики, церковного права і т.п. А як далеко вперед пішла догматика від старого Пеша до сьогоднішнього Піюлянти, Паренте, Рагнера, Конґара й ін. Або як поступила моральна від Нольдіна до Герінґа! А як розвинулася біблістика після новітніх розкопів у Qumran. Священик, що не знав би нічого про ці нові осяги в тих ді-

лянках науки, не тільки запліснів би в ментальності минулого століття, але не раз осмішив би себе самого, а то й допустився б фатальних похибок з не менш фатальними наслідками.

« *Nos sumus tempus* », писав колись св. Августин у цьому розумінні, що кожна людина витискає своє знам'я на часі, в якому живе. Сьогоднішній час ущерть виповнений конфліктами, вагітний прерізною проблематикою ідеологічною, промовисто говорить нам про духову драму сьогоднішньої людини. Церква не може бути байдужа супроти цих перемін, але « проповідуючи Христа розп'ятого », мусить їх проникнути чинниками релігійними. Важна роля в цьому процесі припадає священникові, що репрезентує думку й інтелекцію Церкви. Тому, щоб сьогоднішній священник сповнив своє завдання, він сам мусить стояти на високому рівні інтелектуальному, мусить бути інтелегентний і високо-освічений. А таким він ніколи не буде без дальшого плекання науки, без щоденного систематичного студіювання. Тож не дивно, що кожне священницьке товариство (*Unio Apostolica Священницький Союз і т.п.*), якого головною метою є дбайливість про священницьку святість, між різного роду духовними вправами зараховує теж обов'язок щоденного бодай півгодинного студіювання.

Однак в тих студіях не йдеться про те, щоб запам'ятати багато цитатів Святого Письма, чи канонів кодексу, але тут йдеться про *духа богословії*. Іншими словами: в об'явлених правдах і в їх науковій інтерпретації ми маємо шукати життєвих цінностей, що формують життя; маємо конфронтувати глибину божого об'явлення з сучасними потребами душ, повірених нам; маємо відкривати в них зернятка правди « *philosophiae perennis* », що їх можна віднайти в кожній системі, бо таке віднайдення спільних правд лучить людей в одно. Словом, розходиться про те, щоб у безупинному труді здобувати синтезу богословських відомостей на те, щоб перед нами

виринула гігантська будівля правд і законів божих в усій своїй величності, її мистецьке й стисло логічне пов'язання, в якому кожна правда є на своєму місці та має своє власне значення.

ПРЕДМЕТ І ЗАСЯГ СТУДІЙ

Ціллю студій священника-душпастиря мають бути в першій мірі потреби душпастирські, себто потреби душ, повірених йому. На багато суто теоретичних питань душпастир прямо не матиме часу. Отже стало й систематичне пізнавання духових потреб сучасної людини, її життєвої проблеми, бодай загальне знання нових напрямів думки та філософії, актуальні квестії моральні, що найбільше непокоять сьогодишню людину, те все влегшить священникові зрозуміти модерну людину та знайти для неї зрозумілу мову. Виходити з життя конкретної людини, в її життєвих болячок і замотань і поволі входити вище до засад і правд святої віри, які ці замотання роз'яснюють і розв'язують. Священик, який нічого не студіює, звичайно не буде знати, що сучасну людину цікавить і що її болить. Це правда, що ми маємо голосити ціле *depositum fidei*, але правда також і те, що не завжди ті самі проблеми є пекучі для людей. А поруч особистого контакту з людьми, книжка — це друге джерело пізнання сьогодишньої людини. Тому не сміємо її печатати сімома печатками.

Семінарські студії богословії — це тільки інтродукція, яка уможливорює нам дальшу самостійну самоосвіту й поглиблення знання. Живе й життєве знання кожний з нас мусить здобувати самостійно та з великим трудом, наскільки це знання має статися нашою особистою, реальною власністю. Але цей труд щедро оплатиться, бо він розбуджує в нас замилювання до правди, любов до добра, насолоду красою, він нас виховує, постійно нас збагачує, формує нас і витворює в нас «високу культуру». А коли йдеться про студії правд божих, то вони

вितворюють у священика культуру божу. Священик, який стало й систематично студіює, правдою тішитися, нею поширює свої горизонти, нею ушляхетнюється і нею внутрішньо росте.

Перше місце в студіях священика повинно займати Св. Письмо. Щоденно бодай впродовж півгодини священик повинен читати Св. Письмо з новими поясненнями, не мінаючи Старого Заповіту. Це дасть йому при опрацюванні проповідей не тільки сильні аргументи, але й гарні та зворушливі ілюстрації. Одначе основою студій священика повинна завсіди бути догматика в широкому кериґматичному охопленні, бо правди св. віри Богом об'явлені — це підстава нашого світогляду. В студіях догматики, передусім тепер під час II Ватиканського Вселенського Собору, мусимо взяти до уваги еклезіологію в злуці з містичним тілом Христовим і новішу Маріологію в соборовому охопленні христологічному. До студій моральної деколи принаглить священика сама сповідальниця. Неодин тяжкий життєвий « казус » примусить нас шукати його розв'язки в підручнику моральної. Тоді замість перестарілого вже Нольдіна, візьмим до рук Герінґа: *Das Gesetz Christi*, а здивуємося скільки світла кине він на тяжку не раз проблему. Багато гарних прикладів до проповідей може священик зачерпнути з історії Церкви. Тому добре було б бодай годину на тиждень присвятити студіям історії Церкви (Calley, Fliche & Martin, Völker, Kostrzewski, Kiernicki, в наших Юліян Пелеш). Хто любить патрологію, не повинен занедбувати студій св. Отців Церкви. А для власної культури надприродної, священик повинен зазнайомитися з клясиками літератури аскетичної і містичної (св. Василій Вел., Григорій Богослов, Іван Дамаскин, Бфрем Сир., Альфонс Ліґорій, Франц Салезій, Ігнатій Льйоля, Іван від Хреста, Тереса з Авілі, Тереса від Дит. Ісуса, Мешлер, Мармїон, Гаріґу Ляґранж, Куртує й ін.). Немає сумніву, що корисна була б лектура важніших творів

всесвітньої літератури з великою проблематикою, як Блюа, Клодель, Маршал, Ґертруд фон Ля Форт, Райнгольд Шнайдер, Г. Марсель і багато інших. Але на це вже мабуть не стане часу священикові.

Однак священик мусить мати час на те, щоб бодай переглянути українські католицькі часописи та журнали, бо часто священик муситиме зайняти становище до випадків і фактів дня. А вже мабуть і згадувати про це не треба, бо це самозрозуміле, що кожний український священик мусить простудіювати кожне число таких наших богословських журналів, як: « Богословія », і « Логос ».¹ Там у сконденсованій формі часто знайде те, що в книжках мусів би шукати довгими годинами.

МЕТОДА СТУДІЙ

Ще кілька слів про методу студій священика. Священик мусить собі скласти поділ годин свого студіювання.

Звичайно в понеділок ми перемучені душпастирською працею попереднього дня. Тому в понеділок можна посвятити одну до 1½ години на перечитування журналів і часописів. Навіть часописи треба перечитувати з олівцем і папером у руках, щоб зазначити собі, що в такому то часописі є подія підхожа до проповіді, конференції, катехизації, чи добра стаття на якусь тему. У вівторок впродовж години студіювати систематично догматику в доброго, найновішого підручника. В середу посвятити годину на моральну. Нічого ліпшого понад згадувану моральну В. Ньїґінґ-а поручити не можемо. В четвер можна пригадати собі щось із Отців Церкви, в п'ятницю в історії Церкви, а в суботу посвятити на приготування

¹ До цих журналів слід додати « Записки ЧСВВ ». Це наукове видання є присвячене студіям з різних галузей історіознавства церковного та чернечого життя європейського Сходу. — Редакція « Логос-у ».

до проповіді. Поруч тих студій щодня рано впродовж півгодини читати Св. Письмо.

Добре було б, як священники творили б між собою окремі групи в цілі поглиблення науки та в тій цілі мали б окремі сходини, на яких один подавав би всім до відома те, що він перестудіював із якоїсь ділянки. До цього могли б служити також т. зв. «деканальні соборчики». Один священник може стало реферувати наші богословські журнали.

Конкретним вислідом наших студій повинно бути т. зв. «*Silva rerum*» або картотека, яка нас у наглій потребі могла б порятувати, а також відсвіження і актуальність наших проповідей та конференцій.

Однак найважливіша методологічна засада наших студій полягає в тому, щоб, як казав колись наш незабутній професор (о. Платон Мартинюк, ЧСВВ) «на стрічу з правдою виходити з цілою душею» т. зв. найперше самому глибоко пережити ці теологічні правди, ними нормувати й удосконалювати своє життя, а тоді вже легко зуміємо «*contemplata aliis tradere*».

Відомий кардинал з Балтимор Gibbons († 1921), що написав знаменитий підручник священницької аскези, порушує в ньому питання вільних хвилин і радить їх виповняти студіями, бо завдяки студіям: «Священник у своїй кімнаті знаходиться посеред мудрости минулих століть, сконцентрованої в творах великих авторів». І кардинал кінчить так: «Хто впродовж десяти років щоденно студіює бодай одну годину, цей станеться вчений».

КРИЗА ПРОПОВІДНИЦТВА

Священничі журнали, як: Theologische 'Quartalschrift, Homo Dei, Ateneum kaplanskіe тривожно заговорили про кризу в проповідництві. А священники побачивши нехить, а то й утечу вірних з проповідей, влаштували в різних містах (Кракові, Іннсбруці, Вюрцбурзі) спеціальні анкети стосовно проповідей. Вислід анкети в Кракові був такий, що майже 80% з 1770 людей, що брали участь в анкеті, заявили, що проповіді є неактуальні, старомодні, не зв'язані з життям сучасної людини. Майже такий самий процент (67%) заявив в Іннсбруці, що проповіді є рішуче за довгі; домагаються проповідей чвертьгодинних. А понад 50% у Вюрцбурзі виступили й то гостро проти « моралізаторських проповідей ». « Поки зачнете нас ганити, найперше навчайте нас », так писав один інтелегентний мужчина. Кількадесят осіб різного віку й статті питалися про ціль життя: « Я людина, живу, працюю, мучуся — для кого і на віщо? ». У вюрцбурзькій анкеті після другого Ватиканського Собору виявилось живе зацікавлення церковною проблематикою: Що таке Церква? Церква й миряни, Церква й політика і т.д. Та найважливіший є факт, що майже всі учасники анкет висказали загальне невдоволення з проповідей.

Це незадоволення спонукало іннсбруцьких богословів до смілого й відважного виступу. Посипались фаланги статей за і проти, стверджено що загального незадоволення не можна собі легковажити, і подавано різні засоби реформи й віднови проповідництва.

ПРИЧИНИ КРИЗИ ПРОПОВІДНИЦТВА

Є багато причин тієї кризи. Вкажемо кілька найважливіших:

Із загальних причин першою є релігійна криза наших

часів взагалі. Говориться і пишеться, що сьогоднішня людина затратила релігійний змісл або принайменше, що він занадто притупився під впливом нових ідей і небувалого поступу, передовсім у ділянці техніки. А цей процес спричинився до т. зв. « евакуації віри ». Релігія сталася тільки надбудовою, деколи зовсім непотрібною, бо її заступили інші цінності. Таке твердження впливає з фальшивого розуміння релігії, яке знов в консеквенцією цілоти навчання або радше релігійної формації.

Другою загальною причиною кризи проповідництва є інфляція слова. Сьогодні говориться рішуче забагато і всюди, часто без змісту, перемелюється загальні комунали, тріскучі фрази, що слухачам уже вухами переливаються. У висліді цього аудиторія часто вже зовсім не реагує. Цей залив слів, ця потопа слів — часто без покриття — як звичайних пропагандових « ігрифів » витворила атмосферу недовір'я до слова, доктрини й системи. Віряться тільки фактам, які вінчаються очевидними й конкретними результатами. Тому всяке ораторство й красномовність розбуджують нехить, несмак, і нудьгу. Бо в сучасній нам культурі ми набрали такої вправи в розтратності пустих слів, що повільно затирається границя між словами, як засобами і словами, як іграшками. Може ми й недобачуємо небезпеки в факті розпашення пустомельства, яке дуже часто є браком глибокої думки, або браком лояльності супроти правди. Пам'ятаймо, що кожна свідомо десакралізована культура полишає по собі руїну слів. Тому добре каже один американський письменник (J. Barzun): « Слово попало в неласку сучасної людини ». А коли й проповідання Божого слова знизиться до такого ораторства чи й пустомельства — то його наслідки такі самі.

Подрібні й окремішні причини кризи проповідництва криються найперше в самій істоті проповідування Божого слова. Бо проповідування — це одна з форм кому-

нікації. А комунікація у своїй найглибшій істоті є завжди певного рода тайною. В який спосіб промовити «з серця до серця»? Як нав'язати цей інтимний контакт зо слухачами, просвічуючи їх розум і розбуджуючи їх волю? Проповідник має «docere et movere». І врешті як спричинитися до контакту слухачів з Богом, що повинне бути ціллю кожної проповіді!

З цим нерозривно лучиться друга трудність: Щоб проповідувати правди знайшли відгомін у душах слухачів, вони мусять бути пережиті в душі проповідника. В противному випадку, ці правди не тільки не викличуть навіть природної симпатії, але можуть статися упокоєнням проповідника.

Ще інші причини проповідничої кризи можна бачити в сучасному стані навчання у семінаріях та університетах, напр. у римських університетах зовсім немає реторики й гомілетики, як окремого предмету, бо тут пригтовляють священників «не на душпастирів, але на професорів і науковців». Багато молодих священників виходять з семінарії зовсім неприготовані до проповідництва. Нерідко такі молоді священники стають безрадні перед драмами й трагедіями сучасної людини, а бажаючи їй щось дати, голосять абстрактну теологію, або шукають власних способів виходу з цього імпасу. Це одна з поважних проблем!

НАПРЯМНІ ОБНОВИ ПРОПОВІДНИЦТВА

Це самозрозуміле, що обнови проповідництва не можна обмежувати тільки до самої проповіді, бо проповідь не є якимось випадковим ораторським popisом, чи зверхнім додатком проповідника, але виростає з глибини його душі, та є овочем цілої його формації і життя, як одна з першорядних функцій священника. Тому оновляючи проповідництво, нам треба сягнути до його найглибших основ. І так:

Найперше проповідь має спиратися на догмі. З ра-

дістю бачимо, що зусилля богословів (особливо тих, яким лежить на серці журба про життя Церкви, а не про теологію для теології) йдуть у цьому напрямі, щоб сукупність теології охопити в керигматичному насвітленні. Справа керигматичної теології вийшла на денне світло в 1936 р., коли то низка професорів богословії в Іннсбруці гостро заатакувала шкільну, чи радніше підручникову богословію, закидаючи їй, що вона не відповідає вимогам часу, і не приготує належно семінаристів до їх майбутньої праці. Іннсбруцькі богослови не заперечували існування, та значення традиційної богословії, тільки сильно акцентували потребу богословії безпосередньо з'орієнтованої і зверненої до проповідування Божого слова. До тієї групи богословів належали Jungmann, Rahner, Lakner і інші. Після довгих і палких дискусій прийнято таку розв'язку: Не треба творити « нової богословії », але ця традиційна богословія, систематична, відповідно « керигматично » насвітлена мусить відповідати доктринальним вимогам проповідування. Сьогодні, як у перших століттях християнства, в обличчі новопоганського світу, треба ясно, практично й життєво ставляти засадничі правди нашої віри, а в першу чергу догми. Тому необхідна є повна формація в цьому напрямі. А про таку формацію можна говорити тільки тоді, коли хтось з'уміє у спосіб простий і зрозумілий вияснити слухачам те, що він здобув впродовж довгих студій, і чим він сам живе, цебто: Божу Правду. Засадничою ідеєю проповідування повинен бути « спасительний чин Христа » цебто історія спасіння людського роду. Деякі богослови вже зачали спроби такого оновлення цілої догматичної теології, а навіть частково її зреалізували.

Богословію моральну теж треба звернути в напрямі проповідування. Це ділянка виїмково « проповідницька », бо дехто злобно каже, що проповідати це значить довго й нудно « моралізувати, чи говорити морали ». Якщо в

цьому злобному твердженні є дещо правди, то цьому не винні виключно проповідники, але й ціла система навчання моральної богословії, бо формація сповідників не є однозначна з формацією проповідників. Моральній богословії закидувано, що вона « казуїстична », правнича, відтята від джерел Об'явлення, наскрізь негативна, бо обмежуються тільки до наказів, наводить довгі каталоги гріхів, і представляє Христову науку як невиносиме ярмо. Може дещо з того було правдиве, але колись. Тепер зроблено великі й успішні зусилля в напрямі обнови моральної богословії, щоб вона приготувляла до душпастирської праці, а в першу чергу до проповідування. З уваги на брак місця залишаємо на боці весь широкий вахляр тих проблем, а згадаємо тільки одну працю загально признану й перекладену на багато чужих мов: В. Haering, C.S.S.R., *Das Gesetz Christi*. Ширше ми обговорюємо ту працю в одному з наступних розділів п.н.: « За обнову моральної богословії » (стор. 124-133). Це знаменитий підручник моральної якраз для проповідників. З нього проповідник може навчитися не тільки негативно « моралізувати », але позитивно з'ясовувати слушачеві, який має бути його зв'язок з Богом та зв'язки з ближніми.

Третя і дуже широка база для проповідника це літургія. Багато говориться і пишеться про оновлення літургії, себто про зусилля втягнути всіх вірних в активну й зрозумілу участь у культ Воплоченого Слова. Осередочкою літургійного культу є Служба Божа — літургія слова й літургія жертви. Проповідь, якої засадниче місце є під час літургії слова, має ввести вірних у літургію жертви, себто Євхаристію. Тому проповідь мусить творити й становити логічну одність з цілістю літургійних текстів. У проповідничих журналах є щораз то більше закликів, щоб цілість християнської науки замкнути в рямцях літургії, це значить у циклі церковного року. Йдеться про те, щоб не було розбіжності й дисгармонії

між неділями, святами, духом літургії, а між змістом проповіді. Отже на Різдво Г.Н.І.Х. не випадає говорити про гордість, чи на Воскресення про молитву. Цілість науки християнської має творити милу гармонію в ритмі літургії церковного року.

Така гармонія має ще й цей додатний момент, що така форма більше відповідає сучасній ментальності, бо на неї в особливий спосіб впливає слово, отримане з образом, звуком, чи красою. Тому доповіді, отримані з проєкційними образами, звичайно втішаються більшою кількістю слухачів. А сама ціла «літургічна оправа» у високому ступні відповідає цьому постулятові.

Самозрозуміле, що в обнови проповідництва рішальну роль грає зміст, і спосіб проповідування Божого слова. В приготуванні проповіді мусимо взяти до уваги такі моменти: Проповідь, це слово Боже, виражене людськими словами. Воно, як каже св. Павло, повне динамізму, сили, й успішності, це слово спасіння, слово життя, слово хреста, і слово правди. Сукупність і цілість євангельської науки міститься у Христі, Його особі. Тому нам треба голосити й проповідати Христа в невичерпній повноті Його Таїнств.

Дальше, проповідь це послання Христа до людства. Дуже важне для проповідника: Освідомити собі, яка є істота й природа цього послання. Послання це заклик, апел, що хоче вирвати людину з її нужденного положення, і впровадити в перспективу кращої майбутности. Це послання з'ясовує візію й обітницю чогось ліпшого й кращого від сірої дійсности. Тому воно є доброю новиною «благовістю». Людина сама себе не спасе. Тому Бог приходить їй з поміччю, а засобом, що його собі Бог вибрав є проповідь Божого слова. «Подобалося Богові через глупоту проповіді спасати віруючих» (I. Кор. 1, 21). Отже проповідати це один з засадничих обов'язків священика.

Відтак проповідь це—свідчення про правду. Це слідує

не тільки з волі Христа, («будете мені свідками») але й з самого передавання цього Божого послання. Бо тут ідеться про комунікацію між проповідником і слухачами, а глибокої комунікації не досягається тільки словами. До серця другої людини доходить через любов, а це може вчинити тільки такий свідок Божого послання, який дійсно сам живе тими правдами, що їх має переказати іншим. В противному випадку, проповідник не буде носієм правди, але пропагандистом, що не зродить у душах тривалих плодів. Найкращі проповідники — це Святі. Їх проповіді простенькі змістом і формою, а творять чуда, бо проповідь це внутрішнє горіння свідка Божої правди. Але проповідник дає свідчення не тільки на проповідниці. Ціле його життя, це немов запілля проповідниці. Чоловік Божий і свідок Христа в кожному чині, слові й жесті.

Отже коротко реасумуємо: Найкращим тлом доброї проповіді повинно бути святе життя проповідника. Відтак у день проповіді, тему проповіді треба взяти на своє власне розважання, і проповідь собі вимолити. Говорити змістовно на базі правд св. Віри і Святого Письма. Говорити коротко, не довше як 20 минут. Уникати легенд, подавати сучасні приклади й модерні, з життя святих мирян. Говорити з перейняттям, не як з платівки. А решту *gratia supplet*.

ЧАСТИНА II

ПРОБЛЕМИ СВЯЩЕНИЦЬКОГО ДУХА

11/10/19

11/10/19 11:00 AM

ПОСОБОРОВА ЕКЛЕЗИОЛОГІЯ

Уже перед кількадесяти роками протестантський богослов назвав двадцятье століття століттям Церкви,¹ бо ціле християнство відчувало потребу глибшого вивчення і пізнання самої істоти Церкви. Досі кожне християнське віровизнання задовольнялося концепціями еклезиологічними, що мали переважно характер полемічний, а вслід за тим були концепціями однобічними. Від такої однобічності не була свобідна також еклезиологія католицька. Її розвиток донедавна був такий однонапрямний, що вона заслуговувала радше на назву «ієрархології», бо не брала до уваги в належній пропорції інших аспектів Церкви.

У багатьох катехизмах досі дефініція Церкви звучала так: «Церква — це спільнота вірних, злучена визнанням одної віри та участю в тих самих св. Тайнах, кермована через правних пастирів, а передовсім через Христового Намісника на землі — єпископа Римського». Ця дефініція, запозичена від св. Роберта Белярміна († 1621), виражала тільки один аспект Церкви: зверхній, інституціональний і видимий. Вона вродилася в час Реформації, в час острих полемік з протестантами, які добачували в Церкві тільки спільноту внутрішню, духову й невидиму. У відповідь на це католицькі богослови почали засильно акцентувати інституціональний та ієрархічний характер Церкви і впали в другу скрайність. Тридентський Собор не спрецизував католицької доктрини еклезиологічної. Пізніші католицькі богослови задовольнялися більше механічними й однобічними аргументами на доказ Божої установи католицької Церкви та її ієрархії.

Перші проблiski обнови католицької еклезиології в'я-

¹ DIBELIUS O., *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlin 1927.

вилися щойно в початках XIX століття в діях школи Tübingen з J. Möhler - ом на чолі. Ця школа намагалася з'ясувати повний образ Церкви, підкресливши ідею Церкви як живого організму, що продовжує діло Христового відкуплення. Думки Möhlera вплинули на зредагування першого проєкту догматичної конституції про Церкву, предложеного Отцям I Ватиканського Собору. Але, як відомо, I Ватиканський Собор перервано в першій фазі його нарад, після проголошення догми про непомильність Папи Римського і частинного спрецизування науки про ієрархію.² Та все ж таки передсоборові дискусії і сам проєкт догматичної конституції, який висував на чоло ідею Церкви, як Містичного Тіла Христового,³ не осталися без впливу на богословів. Праці пізніших богословів (Franzelin, Scheeben, Mersch, Tromp) пішли в цьому ж напрямі.

Аж щойно в 1943 році вчительський уряд Церкви в енцикліці Пія XII «*Mystici Corporis Christi*», предложив першу доктринальну синтезу, що змагала до гармонійної злуки й розвитку так елементів унутрішних, як і зверхніх, що складаються на Церкву. Ця епохальна енцикліка пригадала світові, що Церква — це в першу чергу велике таїнство нашого з'єдинення з Христом. Церква — це Містичне Тіло, якого головою є сам Христос, а ми всі — членами. Але водночас Церква — це видима спільнота, покликана до продовжування Христового чину відкуплення і в тій цілі випосажена Христом в надприродні засоби й власті. Енцикліка «*Mystici Corporis*» не тільки підсумувала дотеперішні досліди еклезіологічні, але й дала поштовх до дальших дослідів і змагань. Отже не дивно, що найбуйніший розвиток екле-

² JEDIN H., *Kleine Konziliengeschichte*, «Herder», Freiburg/Br. 1959, S. 122.

³ PYŁAK B., *Kościół Mist. Ciało Chr.*, - *Projekt konstytucji dogmatycznej na Soborze Watyck.*, Lublin 1959.

зіології припадає на роки після другої всесвітньої війни. Повсюдна література про Церкву нараховує тисячі позицій, не раз першорядної якості.⁴ Найцінніші між ними є перші спроби синтетичного охоплення еклезіології. Одну з найбільше вдатних спроб синтези довершив професор догматики в швейцарському Фрайбурзі, теперішній кардинал Карло Журнет.⁵

Аж 21 листопада 1964 р. II Ватиканський Собор на своїй третій сесії торжественно проголосив догматичну Конституцію «Про Церкву». Без пересадки можна сказати, що ця Конституція — це ключевий і засадничий документ Собору, що його світ вижидав уже давно. Від тепер уся еклезіологія міститься в цій Конституції. Тому проаналізуємо собі її докладніше.⁶

I. — ПРО ТАЇНСТВО ЦЕРКВИ

Не тільки зміст самої Конституції був предметом довгої і завзятої дискусії, але й сам наголовок Конституції змінювався кілька разів, заки дістав апробату Соборових Отців. Первісний наголовок Конституції був: «*Congrus Mysticum*». Однак слушно завважили Соборові Отці, що цей наголовок, запозичений з відомої енцикліки Пія XII, не виражає ясно людського елементу в Церкві. Відтак пропонувано назвати цю Конституцію: «*De Ecclesia Christi*». Але тому, що немає іншої Церкви, як тільки Церква Христова, Отці погодилися на ляпідарний наголовок «*De Ecclesia*».

Перший розділ п.н. «Таїнство Церкви»⁷ з'ясовує в першу чергу Божу, трансцедентну і спасительну дій-

⁴ Див. [KOSTER M., *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1956.

⁵ JOURNET CH., *L'Église de Verbe Incarné*, Paris 1952-57.

⁶ Маємо вже український переклад тієї Конституції о. А. Великого ЧСВВ, *Церква*, Вселенський Собор Ватиканський II. — Діяння і постанови, Рим 1965 III, стор. 41-142.

⁷ В українському перекладі стор. 47, в оригіналі стор. 3.

сність об'явлену людям, себто вказує Церкву в її Божій генезі, як діло Боже, протиставляючись таким чином усім однобічним охопленням Церкви в аспекті інституціональному.

Хоч Конституція про Церкву — це догматичний документ, то вже її перші слова виражають душпастирську поставу й журбу Соборових Отців. Вони свідомі цього, що сьогодинське людство прагне єдності, а сучасна цивілізація спричиняється до того, що люди «тісніше злучені між собою вузлами соціальними, технічними, культурними». Тому Собор почувається до обов'язку вказати людству шлях «до повної єдності в Христі». Бо Христос — світло світу, що освітлює всіх людей. Без Нього всяка правда є неповна, а спасіння неможливе. А Церква, що має в собі Христа, Ним живе й продовжує на землі Його спасительне діло, бажає всім людям «докладніше вяснити свою природу й свою загальну місію». Бо Церква в Христі є немов таїнством, тобто знаком і «внаряддям внутрішньої злуки з Богом і єдності всього людського роду».

Відтак у трьох дальших параграфах (від 2-5) Конституція вказує нам Церкву в рамцях Божого замислу, як спільне діло Пресвятої Трійці, задумане в вічності, а зреалізоване в часі.⁸

«Бог Отець найсвобіднішим рішенням своєї мудрости й доброти створив увесь світ, а людей постановив піднести до участі в божому житті». Коли ж вони впали в гріх, Бог не залишив їх, але дав їм постійні засоби спасіння з огляду на Спасителя. Загальна сила відкуплення охоплює всіх людей від початку світу. Справді не всі приймуть відкуплення. Тих же, що його приймуть і повірять у Христа, Бог «вирішив згромадити в святій Церкві, що вже від початку світу була проображена в історії ізраїльського народу та в Старому Заповіті

⁸ В перекладі стор. 48-50.

чудно приготована, останніми ж часами установа та зісланням Святого Духа виявлена ».

Цей величній Божий плян здійснює Син Божий, що приходить на світ, як висланник Отця і своїм послухом волі Отця виконує відкуплення. Тим самим Христос започатковує на землі Боже Царство, вже здійснене в Його особі. Знаком постання Церкви « вже існуючої в тайні » (від моменту воплощення), є смерть Христа. Отже « скільки разів жертва хресна приноситься на престолі, звершується діло нашого спасіння ». Це значить, що євхаристійна жертва упривнює нам і актуалізує діло спасіння. Одночасно вона виражає одність Церкви, бо всі віруючі, що кормляться Євхаристією, живуть Христом і творять з Ним одну органічну спільноту, до якої покликані всі люди.

Христове діло продовжує Святий Дух післаний в день П'ятьдесятниці, « щоб постійно освячувати Церкву і так, щоб віруючі через Христа в одному Дусі, мали доступ до Отця. Він в Духом життя..., через Нього Отець оживляє людей мертвих гріхом, аж поки їх смертні тіла не воскресить у Христі ». Отже через діяння Святого Духа святість Бога сходить на Церкву й на людей, дає їм ласку навернення і зародок воскресення. Святий Дух замешкує в Церкві, просвічує її і керує її діями. Перебуває Він рівнож в поодиноких душах вірних « як у святинях », дає їм зрозуміння їх стану дітей Божих. Коротко: ціле життя Церкви розвивається силою Святого Духа і « являється як в одности Отця і Сина і Святого Духа зібраний нарід ».

У черговому параграфі (п'ятому)⁹ Конституція представляє Церкву, як Царство Боже, що появилося людям у словах, ділах та приявності « Христа ». « Рівнож і чуда Ісуса доказали, що Царство вже прийшло на зем-

⁹ В укр. перекладі стор. 50 і 51.

лю». «Передовсім же це Царство проявляється в самій особі Христа... Тому й Церква збагачена дарами свого Засновника сама є вже початком і насінням цього Царства на землі».

Подавши в шостому параграфі численні прообрази Церкви зачерпнуті зо св. Письма, що походять з життя пастирського, хліборобського, з будівництва або з життя подружнього, в осьмому параграфі Конституція широко з'ясовує Церкву, як Містичне Тіло Христове,¹⁰ спираючись передовсім на висказах св. Павла. Син Божий своєю смертю і воскресінням відкупив людей, а «уділяючи їм свого Духа, братів своїх вібраних з усіх народів таїнственно вчинив своїм тілом», якого головою є Він сам. «В цьому тілі життя розливається через св. Тайни в таїнственный, але дійсний спосіб». Конституція підкреслює особливе значення Хрещення й Евхаристії для життя Церкви. Отже всі вірні творять одне тіло. А в будуванні цього тіла панує велика різноманітність членів і чинностей, бо Святий Дух розділяє різні дарування та багатства на користь Церкви. Якщо Христос є головою цього Тіла, то всі члени повинні до Нього уподібнюватися своїм життям. Христос любить свою Церкву, як своє Тіло і дає їй участь у своїй святості, щоб вона прямувала та сповнялась Божою повнотою» (рґґома).

В кінцевому параграфі Конституція каже дослівно:¹¹ Але «Єдиний Посередник Христос святу свою Церкву установив як видиме товариство..., уложене за ієрархічними органами... Одначе громада видима й спільнота невидима не можуть бути уважані, як щось подвійне, бо вони творять одну складну дійсність, що складається з божого й людського елементів». І така є єдина Церква Христова, що її в символі віри визнаємо одною, святою, апостольською і католицькою; що її Спаситель пе-

¹⁰ В укр. перекладі стор. 53-55, в ориґіналі стор. 7-9.

¹¹ В укр. перекладі стор. 55-58.

редав Петрові в пастирську опіку та й іншим апостолам доручив її поширяти і нею управляти. Церква на землі наслідуює Христа, що довершив діла спасіння в убожестві й гоненні. Тому Церква ширить у світі духа покори й відречення, не тільки словом, але й прикладом своїм.

Ось так уже перший розділ догматичної Конституції про Церкву має на правду характер епохальний. Бо ніколи передтим таїнство Церкви не було так глибоко й всебічно охоплене, так авторитативно з'ясоване цілому світові і так ясно та однозначно сформульоване. Отці Собору не залишилися в контемпляції цього таїнства самого в собі, але представили всім людям його спасительну вартість у формі повній надприродного оптимізму.

Саме тому ми так обширно переповіли цей перший розділ Конституції. Наступні її розділи потрактуємо коротше.

II - ПРО НАРОД БОЖИЙ

Другий розділ догматичної Конституції про Церкву п.н. « Народ Божий »¹² з великим признанням і радістю повитали біблісти, богослови й ті всі, що слідували за розвитком еклезіології продовж останнього півстоліття. Він свідчить про широке використання найновіших досягнень екзегези й еклезіології. В такому ще недавньому документі Церкви, як енцикліка Пія XII « *Mystici Corporis Christi* » зовсім незаторкнена тема Народу Божого. Не будемо тут займатися біблійними основами теології Народу Божого, бо про це трактують окремі основні праці.¹³ Ми тільки перекажемо зміст цього другого розділу.

¹² В укр. перекладі о. Великого стор. 58-70, в оригіналі стор. 11-20.

¹³ Н. пр. BRACKES I., *Das Volk Gottes im Neuen Bunde*, 1961; ASMUSEN H., *Die Kirche — Volk Gottes*, Stuttgart 1961; HAMILTON H., *The People of God*, Oxford 1912 і ін.

« Подобалось Богові людей не тільки поодинокі, без усякого взаємного зв'язку, освятити і спасти, але й зібрати їх в один нарід, що признавав би Його в правді та служив Йому в святості. Вибрав, отже, собі ізраїльську громаду за нарід, з яким і уклав заповіт і ступнево його вивчив, об'являючи йому себе та постанови своєї волі в його історії й освячуючи його собі. Та все це сталося на прообраз і на підготову цього Нового Заповіту, що мав постати в Христі... Цей новий завіт установив Христос покликуючи собі люд з-поміж жидів і зпоміж поган, щоб став новим народом Божим ».

Це генетичне пов'язання Церкви з Народом Старого Заповіту помагає глибше зрозуміти саме таїнство Церкви, яка є правним спадковцем усіх позитивних вартостей (вибору, покликання, обітниць, завіту), які належали до істоти старозавітного Народу. Завдяки тим елементам новозавітній Народ Божий стається « царським священством », про що Конституція говорить в § 10, а в наступному параграфі стверджує, що цей « священний характер спільноти здійснюється і через св. Тайни і через чесноти » (§ 11) і ширше з'ясовує діяння св. Тайн на вірних. З'ясувавши змісл віри і дарування в § 12, далі Конституція ширше трактує про вселенськість Народу Божого кажучи, що « всі люди покликані до нового Народу Божого... Тому, що з усіх народів збирає він своїх громадян не земського, але небесного царства ». З черги Конституція обговорює зв'язок Народу Божого з християнами не католиками (§ 15) і з не-християнами в дусі повної толеранції і любови, кажучи н. пр. таке: « Скільки бо в них (не-християн) добра й правди, все те Церква вважає як приготування до Євангелії ».

В кінцевому параграфі другого розділу Конституція говорить про місійний характер Церкви: « Так як Син післаний від Отця, так і сам Він післав апостолів ». І цю заповідь Христову: проповідати спасительну правду,

Церква перейняла від апостолів. Тому вона уважає за свої слова апостола: «Горе мені, коли б я не проповідував Євангелії» (I Кор. 9, 16) й продовжує безперервно посылати своїх місіонерів по всьому світу. Відповідна частина обов'язку поширювати віру належить до кожного учня Христового. Ціла спільнота Народу Божого є місійна: вона молиться і працює, щоби весь світ увійшов в Народ Божий і, щоб таким чином увесь світ в Ісусі, що є його головою, віддавав честь і славу Отцеві.

Вже з тих коротких натяків бачимо яка багата теологічно є ідея Народу Божого. Крім цього вона криє в собі великі вальори душпастирські, бо може служити багатим матеріалом для проповідей і катихиз.

III. - ІєРАРХІЧНИЙ УСТРІЙ ЦЕРКВИ

Третій і найдовший розділ Конституції¹⁴ має наголовок: «Про ієрархічний устрій Церкви, зокрема про Єпископат». Конституція каже: «Цей Священий Собор, ідучи слідами першого Ватиканського Собору, разом з ним учить і заявляє, що Ісус Христос, вічний Пастир, оснував святу Церкву, посилаючи апостолів, як і Він сам був післаний від Отця і хотів, щоб їх наслідники, тобто єпископи були пастирями в Його Церкві аж до кінця віків. А, щоб і сам єпископат зберігся в одності й неподільності, наставив святого Петра над іншими апостолами та встановив у ньому тривале й видиме начало й основу одности віри та спільноти. І це вчення про установу, тривалість, силу та змісл священного першенства Римського Архиврея та про його непомильне навчання, Священий Собор знову предкладає всім вірним до непохитного вірування та продовжуючи те саме зачате діло, постановив перед усіми визнати та вияснити науку про єпископів, наслідників апостолів, що разом

¹⁴ В українськiм перекладі стор. 71-92, в оригіналі стор. 21-36.

з наслідником св. Петра, Христовим Намісником та видимим Головою цілої Церкви правлять домом Бога живого ».

Перший Собор Ватиканський не окреслив позиції єпископа в Церкві не тільки через перервання Собору, але головно через неприготування учасників до тієї теми.¹⁵ Бо підручники догматики після першого Ватиканського Собору стверджували тільки те, що примат Папи не перекреслює дійсної влади єпископа в єпархії. Натомість трудно знайти хоч би й коротку згадку про владу єпископату над цілою Церквою, хоч і згадувалося про те, що Колегія єпископів є наслідником Колегії Апостолів.

Дальше в § 19 Конституція каже: « Господь Ісус... тих же апостолів настановив на взір колегії, тобто стало гурта, якому в проводі поставив вибраного з-поміж них Петра. Їх післав Він найперше до синів Ізраїля, а тоді й до всіх народів... І в цій місії апостоли були вповні potwierdжені в день П'ятьдесятниці ». А в наступному параграфі (20) Конституція каже: « Тому то вчить Священий Собор, що з божої установи єпископи наступили на місце апостолів, як пастирі Церкви, яких хто слухає, Христа слухає, а хто гордить ними, Христом гордить і Тим, що Христа післав » (Лук. 10, 16).

У § 21-ому Собор учить, « що єпископським посвяченням уділяється повнота св. Тайни священства... А єпископське посвячення разом з завданням освячувати, дає також завдання вчити й кермувати, яке однак по своїй природі тільки в ієрархічній злуці з головою колегії та її членами може бути виконуване ». Отже Конституція подає важливе рішення, тобто, що єпископське посвячення (консекрація) уділяє повноту Тайни священства та одночасно уділяє функції навчання і правління в рям-

¹⁵ Ks. H. BOGACKI, T.J., *Hierarchiczna struktura Kościoła*, « Ateneum Kapłańskie », z. 340-341, Włocławek 1965, s. 291.

цях єпископської колеґії « в ієрархічній спільноті з головою колеґії ».

Дальше в Конституції кажеться: « Як постановою Господньою святий Петро й інші апостоли творять одну колеґію апостольську, саме так же Римський Архидієєс, наслідник Петра і єпископи — наслідники апостолів, між собою є зв'язані. ...Колеґія ж, чи єпископське тіло, не має власти, як тільки разом з Римським Архидієєсом — наслідником Петра, як її головою, за збереженням вповні його власти першенства щодо всіх єпископів чи вірних » (§ 22). З тих висказів бачимо, що Конституція не обмежується тільки до визначення позиції єпископа як керманича конкретної єпархії, але передовсім займається колеґією єпископів, як цілістю. Щодо єпископської колеґії — Конституція стверджує, що ця колеґія рівнож становить підмет найвищої і повної власти над цілою Церквою. Конституція дослівно каже: « Чин єпископський... є також підметом найвищої і повної влади в цілій Церкві ». ¹⁶ Це засадниче ствердження має переломове значення в теології єпископату. Знала його християнська старина, не заникло воно в час I Ватиканського Собору, ¹⁷ але позабулося після I Ватиканського Собору. А зараз доконується його відсвіження. Дотеперішній погляд на єпископа, як на одиницю, відходить в тінь, а в повному блиску наступає ревальоризація поняття колеґії.

Але мабуть ще важніше є ствердження Конституції про колеґію єпископів, як підмет найвищої влади над цілою Церквою. Тому Конституція каже: « Поодинокі єпископи, як члени єпископської колеґії і правні наслідники апостолів, зобов'язані до старання про цілу

¹⁶ В українськiм перекладі § 22, стор. 78. В ориґіналі стор. 26.

¹⁷ Див. ALBERIGO G., *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale*, Roma 1964.

Церкву і то з Христової установи та наказу » (§ 23). Одначе канонічна місія визначує поодинокому єпископові пасивний підмет його влади в формі конкретної єпархії. В результаті правління єпископа в даній єпархії стається одною з форм його участі в правлінні цілою Церквою. Одначе в стосунку до цілої Церкви акти стисло колегіяльні єпископату, доконуються з ініціативи Папи Римського, або за його згодою, чи бодай апробатою. Одначе конечним елементом у цих актах є участь Папи, як голови єпископської колегії.

Крім цього із наведених засад Конституції впливає окреслення функцій титулярних єпископів, хоч Конституція про них виразно не згадує. Отже кожний єпископ, також і титулярний завдяки консекрації прийнятій в рямцях ієрархічної спільноти, є повноправним членом єпископської колегії і як такий приймає участь в підметі найвищої і повної влади над цілою Церквою. Тому титулярні єпископи мають право брати участь у вселенському соборі, в синодах провінціяльних і пленарних, в конференціях єпископату, словом: в усіх актах цілого єпископату.

Конституція ствердила, поперше: що Папа є підметом найвищої і повної влади над цілою Церквою, а по друге, що сталим підметом найвищої влади в Церкві є теж колегія єпископів з Папою на чолі. Але Конституція не спрецизувала, чи це є два окремі підмети влади, чи один. Це повинні вяснити богослови. І вже між богословами зазначилася різниця думок у цій kwestії.¹⁸

Третій розділ Конституції говорить ще про єпископське служіння (§ 24), про єпископський уряд навчання (§ 25), про єпископський уряд освячування (§ 26) та єпископський уряд правління (§ 27). Одначе не можемо над

¹⁸ SOMMELROTH O., *Die Lehre von der kolegialen Hirtengewalt über Gesamtkirche*, « Scholastik » 40 (1965), S. 167-172.

тим довше спинятися, щоб надто не розширювати розмірів тієї статті.

Єпископа у сповненні його місії спмагають священники й дякони (§ 28 і 29), які є зв'язані з єпископом вузлами сакраментальної участі в Христовому священстві. Єпископа в його клиром повинен лучити дух старохристиянського братерства. Стосовно дяконів Конституція рішає: « В латинській Церкві в майбутності можна буде відновити дяконат як окремих і постійних щабель ієрархії. За згодою Римського Архидієка, такий дяконат можна доручити також мужчинам дорослого віку, навіть одруженим, та спосібним юнакам, для яких однак закон безженности залишається в своїй силі ».¹⁹

Вже в цього побіжного змісту третього розділу Конституції про Церкву бачимо, скільки важних проблем залишається до вияснення і глибокого з'ясування фаховим еклезіологам.

IV. - ПРО МИРЯН

Найістотніші речі Конституції про Церкву ми вже з'ясували. Тому наступні розділи, як менше важні, можемо переповісти тільки дуже коротко.

В четвертому розділі²⁰ Отці Собору, добре ознайомлені з положенням Церкви в світі, з'ясували з яркою виразністю істоту й завдання світських християн. Після вступу в § 31 подано коротку дефініцію мирян: « Християни втілені в Христа через хрещення, становлять народ Божий та приймають участь в Христовій священничій, пророчій та царській службі... До мирян належить, стараючись про речі земські та впорядковуючи їх по-божому, шукати царства небесного... Миряни мають бути немов закваскою на освячення світу знутри ».

¹⁹ В укр. перекладі стор. 92.

²⁰ В укр. перекладі стор. 93-102.

Дальше, з'ясувавши, що миряни є членами Народу Божого (§ 32), Конституція так висловлюється про спасительний апостолят мирян: « усі покликані до цього, щоб докласти всіх зусиль до розросту Церкви та її невинного освячення, будучи її живими членами... Миряни можуть бути ще різними способами покликані до тіснішої співпраці з апостолятом ієрархії... Отже всі миряни мають почесний обов'язок співпрацювати в тому, щоб спасительна божя постанова щораз більше доходила до всіх людей всіх часів та всієї землі » (§ 33). В тій цілі Христос « дав мирянам частину свого священничого уряду для виконання духовного культу, щоб Бог прославився, а люди спаслися » (§ 34). Тому миряни мають виступати всюди як святі поклонники, що освячують світ Богові. В першу чергу вони мусять старатися, « щоб сила Євангелії появилася в їх щоденному житті родинному. Тут є прекрасна практика і школа апостоляту мирян... Тут подруги мають окреме завдання, щоб бути собі взаємно та своїм дітям свідками віри та любови Христа. Християнська сім'я голосно визнає і сучасні чесноти Царства Божого і надію життя небесного » (§ 35). І в світські науки компетентні миряни повинні внести свою частину знання освяченого благодаттю Христовою. « Крім цього спільними силами нехай оздоровлять інституції та обставини світу, щоб усе було впорядковане відповідно до засад справедливості... І в кожній земській справі, (як члени людської громади), миряни повинні руководитися християнською совістю, тому що жадна людська чинність, навіть у речах дочасних, не може бути виїнята з-під Божої власти » (§ 36).

Під кінець Конституція ширше обговорює відносини мирян до ієрархії, доручаючи їм « молитися за своїх наставників... приймати їх вказівки в християнському послусі », а потім дослівно каже таке: « Миряни відповідно до свого знання, компетенції та визначности, мають право, а деколи й обов'язок виявити свою думку

про те, що відноситься до блага Церкви... але завжди в правдомовності, мужності й второпності, з пошаною та любов'ю до тих, що з-за свого священного служіння, заступають місце Христа... А священні пастирі нехай признають і плакають гідність і відповідальність мирян у Церкві, нехай радо користуються їх радою та з довір'ям нехай доручають їм обов'язки на службу Церкви» (§ 37). Розділ про мирян Конституція закінчує такими гарними словами св. Івана Золотоустого: « Одним словом: чим є душа в тілі, тим є християни в світі ».

Направду важко було б сказати щось краще на адресу мирян. Тут « проблематика ляїкату » дочекалася офіційно теологічного й душпастирського поглиблення. Від священників у великій мірі залежатиме це, коли й наскільки внеслі ідеї четвертого розділу Конституції будуть уведені в життя.

V. - ПРО ЗАГАЛЬНЕ ПОКЛИКАННЯ ДО СВЯТОСТИ В ЦЕРКВІ

Новістю Конституції про Церкву є те, що вона ставляє святість життя за обов'язок і то загальний для всіх. Цей обов'язок не є накинений із зовні, але він органічно виростає з самої істоти Церкви, з її місії і дії та з участі Церкви в ділі спасення. В Конституції²¹ чітко відмежовано святість онтологічну від моральної. « Церква уважається незмінно святою, бо Христос називається ' один Святий ', бо полюбив Церкву, як свою Обручницю віддаючи себе за неї, щоб її освятити та злучив її з собою як своє Тіло, сповнив даруванням Святого Духа на славу Бога. Тому всі в Церкві, чи вони належать до ієрархії, чи до звичайних вірних, є покликані до святости, згідно во словом апостола: ' Це ж воля Бога: святість ваша ' (І. Сол. 4, 3) » (§ 39). Христос Господь — Учитель і Зразок усієї досконалости проголосив усім і кожному

²¹ В укр. перекладі стор. 103-111, в оригіналі стор. 42-49.

во своїх учнів зокрема святість життя: «Будьте досконалі, як Отець ваш небесний є досконалий» (Мат. 5і 48). В тій цілі зіслав ім Духа Святого, а християн через хрещення вчинив дітьми Божими. «Треба отже, щоб святість, яку одержали, вони оправдали й звершили життям своїм» (§ 40). Цей же параграф кінчається так: «Всім отже є очевидне, що всі вірні кожного стану й чину покликані до повноти життя християнського та до досконалої любові». В наступному параграфі (§ 41) Конституція, говорячи про різновидність святости, згадує про святість Єпископів, священників і служителів нижчих чинів, але довше спиняється над святістю подругів та християнських батьків, заохочуючи їх «нехай вони піддержують себе в цілому житті вірною любов'ю в благодаті та євангельськими чеснотами».²² Конституція не забуває теж повдовілих, безженних та робітників, що «можуть немало причинитися до святости та працювистости в Церкві».

На кінець цього розділу Конституція подає немов короткий сконденсований підручник аскетички, однаковий для всіх без різниці віку, стану й зайняття. Як перший засіб святости подає любов Бога і ближнього. «А, щоб любов росла в душі та приносила плід, кожний вірний повинен радо слухати слова Божого, та з поміччю ласки виконувати Божу волю чином, часто брати участь у св. Тайнах, головню ж в Євхаристії, прикладатися до молитви та поконування себе самого, активного братнього служіння та виконування всіх чеснот» (§ 42). Говорячи про духа жертви Конституція каже: «Мучеництво Церква вважає визначним даруванням та найбільшим доказом любови». Зокрема згадує Конституція про дівицтво та безженність, що «завжди була в великому пошанівку в Церкві». Підкресливши ще смиренність, послух і вбожество, цей розділ кінчається ще раз тимсамим заклин-

²² В укр. перекладі стор. 107.

ком: «Тому всі християни є запрошені та зобов'язані до святости та досконалости власного стану».²³

VI - ПРО ЧЕНЦІВ

Проблемі Чинів присвячений у Конституції шостий короткий розділ.²⁴ Він переходив довгу еволюцію не так щодо змісту, як щодо місця, де його вмістити. Спершу хотіли його вмістити в попередньому (V) розділі «Про загальне покликання до святости», але пленарна конференція 1.505 голосами заявила за окремим розділом, бо Чини впливають з самого таїнства Церкви та є його проявом і виразом внутрішньої животности Церкви. Щоби насвітлити науку Собору про ченців, подамо тут бодай головні тези VI-ого розділу Конституції.

Найперше (§ 43) Конституція говорить про генеу чернечого життя і виводить її з євангельських рад, які називає даром Божим, даним Церкві від Христа. А євангельські ради заключаються не тільки в словах, але й у прикладах Христового життя. «Чернечий стан — каже Конституція — не є посереднім між клирицьким та мирським, але з обох сторін Бог покликає своїх вірних, щоб втішалися в житті Церкви тим окремим даруванням та, щоб кожний своїм способом був корисний в спасительній місії Церкви».²⁵ Отже Чини не мають на меті тільки особисту користь членів, але загальне добро цілого Тіла Христового.

Говорячи далше про істоту чернечого життя (§ 44), Конституція з'ясовує, що «чернець обітами або іншими зобов'язаннями посвячується всеціло найулюбленішому Богові».²⁶ «І чим досконаліша буде ця посвята, тим сильніші й триваліші будуть ті зв'язки, якими представля-

²³ Там же, стор. 110.

²⁴ В оригіналі стор. 50-54, в укр. перекладі стор. 111-117.

²⁵ В укр. перекладі стор. 112.

²⁶ Там же.

ється Христос, злучений нерозривним зв'язком зо своєю Обручницею Церквою ». Це гарне ствердження — це одна з основ еклезіологічного охоплення чернечого життя. Соборовий висказ містить у собі ще одну думку, що дозволяє нам побачити Чини в новому аспекті, тобто: Конституція називає чернече життя « знаком, що може й повинен успішно потягати всіх членів Церкви до пильного виконання обов'язків християнського покликання », ²⁷ бо « цей стан вірніше наслідуює і постійно в Церкві пред'являє цей спосіб життя, що його вибрав Божий Син, коли прийшов на світ ». Цей параграф (§ 44) Конституція закінчує тими словами: « Отже цей стан, хоч і не належить до ієрархічного устрою Церкви, належить однак непорушно до її життя та святости ».

З черги в § 45 Конституція з'ясовує стосунок Чинів до Ієрархії стверджуючи, що до церковної ієрархії « належить відповідними законами нормувати практику євангельських рад ». Під натхненням Святого Духа Церква приймає чернечі правила, потверджує їх і чуває, щоби ті інституції розвивалися і процвітали « на будовання Тіла Христового » (*ad aedificationem Corporis Christi*).²⁸ Зазначивши, що « Найвищий Архиєрей може вийняти з-під власти місцевих ієрархів та підчинити собі самому будьякий інститут євангельської досконалости », Конституція акцентує, що ченці повинні віддавати своїм єпископам пошану й послух « із-за конечної одности й згоди в апостольській праці ».

Врешті оборонивши коротко ченців від закидів, що — мовляв — чернече життя не дозволяє розвинути індивідуальності та, що ченці є асупільні, не ужиточні для світу — Собор закінчує цей розділ словами признання « чоловікам і жінкам, Братам і Сестрам, що в монастирях, школах, лічницях, чи й на місіях » прикрашу-

²⁷ Там же, стор. 113.

²⁸ В лат. оригіналі стор. 52.

ють своєю посвятою Христову Обручницю — Церкву, а людям віддають неоцінені услуги.

VII. - ЕСХАТОЛОГІЧНИЙ ХАРАКТЕР ТУЗЕМНОЇ ЦЕРКВИ ТА ЇЇ ЄДНІСТЬ З ЦЕРКВОЮ НЕБЕСНОЮ

Довгий сьомий розділ догматичної Конституції про Церкву²⁹ провадить нас до самого нутра таїнства Церкви, в'ясовуючи її потойбічний характер та її єдність з Церквою небесною. Таке охоплення проблеми — це велика новість в еклезіології останніх років, а крім цього воно зв'язує тісно еклезіологію з христологією.³⁰

Конституція каже (§ 48): « Церква завершиться щойно в славі небесній... Церква-прочанка, в своїх Тайнах та у своїх установах, що належать до цього світу, має вигляд цього світу, що проминає... Ми ще не появились в Христом у славі... Поки живемо в тілі, перебуваємо далеко від Господа... А тому, що не знаємо ні дня ні години, за Божою пересторогою, треба постійно чувати, щоб, виповнивши одинокий шлях нашого життя, ми могли з Ним увійти на весілля та заслужили собі, щоб бути причисленими до числа благословених ».

Одначе заки прийде Господь у своїй славі, « одні з його учнів ще паломничають на землі, інші відійшовши з цього життя, очищуються, а треті прославляються оглядаючи ясно самого Бога триєдиного, як є » (§ 49). Але всі злилися в одну Церкву та взаємно між собою пов'язані (пор. Єф. 4, 16).

Дальше Конституція каже так: (§ 50) « Признаючи вповні цю спільноту цілого Містичного Тіла Ісуса Христа, Церква на землі, від самих початків християнської релігії, плекала пам'ять померлих з великою побожністю...

²⁹ В оригіналі стор. 54-60, в укр. перекладі стор. 117-125.

³⁰ Див. Нолвёск F., *Das Mysterium der Kirche in dogmatischer Sicht*, Salzburg 1962.

і приносила за них моління».³¹ Відтак Конституція згадує про окреме почитання Пречистої Діви, ангелів, апостолів, мучеників, дів і інших святих, що дали прегарний приклад християнських чеснот для пошани й наслідування вірним. «Та не тільки заради прикладу ми почитавмо пам'ять тих, що на небі, але ще більше тому, щоб скріпилася в Дусі єдність цілої Церкви виконанням братньої любови... А наше єднання з Церквою небесною звершується дуже шляхетним способом передовсім у св. Літургії, у якій Дух Святий діє в нас священними знаками, в якій віддаємо Божому мавстатові хвалу й прославу та всі відкуплені Христовою Кров'ю з кожного племені, язика, люду й народности зібрані в одній Церкві, однією піснею хвали прославляємо тридцятиного Бога» (§ 50).

В останньому параграфі (51) Собор дає короткі душпастирські зарядження: «закликає всіх, до кого це відноситься, щоб уникали та виправляли всі надужиття, пересаду та браки й уложили все на більшу славу Божу й Христову».

Таке широке охоплення католицької концепції Церкви виявляє її дві сторінки, що себе взаємно доповнюють, себто: її утвердження в вічності та її виміри туземні, історичні. В цьому об'являється реалізм та оптимізм тієї концепції. Церква носить у собі реально елемент вічності, що є об'єктивним елементом святости і хоч вона є Обручниця Агнця без порока, то однак вона погружується в дочасності, що не є вільна від гріхів та упадків. У цьому значенні Церква — це інституція освячуюча, що вказує ідеал святости і до нього провадить. При кінці світу, коли Церква осягне повноту своєї досконалости «Божа слава опромінить Небесний Город, а світильником його буде Агнець» (§ 51).

³¹ В укр. перекладі стор. 120.

VIII. - ПРО ПРЕСВЯТУ ДІВУ МАРІЮ БОГОРОДИЦЮ В ТАЇНСТВІ ХРИСТА І ЦЕРКВИ

Восьмий і найдовший розділ Конституції про Церкву³² мав також свою довшу історію. З самої зверхньої редакційної структури видно, що він не є продовженням VII-ого розділу Конституції, бо всупереч попереднім розділам він має свій вступ, власні окремі розділи з окремими наголовками, словом: має сліди окремої схеми. Без уваги на це, «цей розділ — як сказав Папа Павло VI (дня 21. XI. 1964) — є вершком і увінчанням Конституції про Церкву». Ідеологічно й органічно цей розділ ніяк не чужий науці про Церкву, але в нею найтісніше зв'язаний. В трьох частинах він з'ясовує провідні ідеї, що трактують про: а) відношення Марії до Христа, б) про стосунок Марії до Церкви, та в) подає напрямні Богородичного культу.

а) Про стосунок Марії до Христа кажеться: (§ 52) «Все милостивий та премудрий Бог, бажаючи звершити спасіння світу, коли сповнився час, після свого Сина, що народився від жінки». А «Діва Марія, що на вість ангела почала серцем і тілом Слово Боже й дала світові Життя, признається та славиться як правдива Мати Бога й Спасителя» (§ 53).³³ В зв'язку в екуменічним аспектом Конституції Про Церкву, Собор зазначає, що «не має на думці ні викладати повну науку про Марію, ні вирішувати питання ще не вповні вияснені працею богословів. Він подає тільки головні напрямні про роль Пресвятої Діви в економії спасення з'ясовуючи з милою простотою Її роль в Благовіщенні, у публичному житті Христа й після Його вознесення на небо (§ 55-60).

б) Про стосунок Марії до Церкви Собор каже, що Марія «в окремішній зовсім спосіб співпрацювала в

³² В лат. оригіналі стор. 60-70, в укр. перекладі стор. 125-138.

³³ В лат. оригіналі стор. 64-67, в укр. перекладі стор. 131-135.

ділі Спасителя послухом, вірою, надією та палкою любов'ю, щоб відновити надприродне життя душ. Тому в порядку благодати Вона є нашою матір'ю » (§ 61). « І це материнство Марії триває безперервно в благострою благодати, починаючи від тієї згоди, що її Вона дала в Благовіщенні й яку потвердила без вагання під хрестом та триватиме аж до вічного вдосконалення всіх вибраних. Бо взята на небо, Вона не занехала цього спасительного завдання, але його продовжує різnorodним своїм заступництвом у висвядуванні нам дарів вічного спасення... Тому то Пресвята Діва величається в Церкві титулами: Заступниці, Помічниці, Посібниці, Посередниці » (§ 62). Далше Собор стверджує за св. Амбросієм, що Богородиця є взором Церкви в порядку віри, надії, любови та досконалої злуки з Христом (§ 63). А вкінці додає, що Марія для цілої громади вірних світить прикладом чеснот (§ 65).

є) Говорячи про Богородичний культ, Собор підкреслює його догматичні основи: « Марія слушно вшановується в Церкві окремим почитанням, як Пресвята Божа Матір... І то вже від найдавніших часів Пресвята Діва почитається як « Богородиця » (§ 66). Далше Собор закликає всіх дітей Церкви, щоб плекали шляхетне почитання Пресвятої Діви, передовсім же літургійне. « А богословів та проповідників слова Божого усильно закликає, щоб також здержувалися в розважанні окремої гідности Богородиці від усякої фальшивої пересади, але й від надмірного обмеження думки ».³⁴ Накінець Собор перестерігає перед усім, що « могло б ввести в помилку нез'єдинених братів » і сильно акцентує, що правдиве почитання Богородиці полягає передовсім на дитинній любові супроти Матері та наслідуванні Її чеснот.

Остання частина, V-а п.н. «Марія — знамено певної надії та потіхи Народу Божого», є властиво закінченням

³⁴ В укр. перекладі стор. 136.

не тільки VIII-ого розділу, але й цілої Конституції про Церкву, в якій Собор накликає всіх християн, щоб благали Божу Матір, « щоб усі народи зібрались у мирі й згоді в одному Народі Божому на славу Пресвятої і Нероздільної Тройці ».

З такого широкого й глибокого охоплення Церкви Соборовою Конституцією бачимо, яка тяжка праця чекає пособорових еkleзіологів. Вони мусять вияснити, що Церква — це таїнство, мусять опрацювати тему « Народу Божого » в аспекті ексегетичному, мусять з'ясувати ієрархічний устрій Церкви, ясно спрецизувати колегіальність єпископів, розробити т. зв. теологію мирян і їх покликання до святости, роль чернецтва, есхатологічний характер Церкви, роль Пресвятої Богородиці в таїнстві Церкви, зв'язати Маріологію з еkleзіологією і багато інших побічних проблем. Одначе, як Конституція, так і пособорові еkleзіологи мусять охопити Церкву в її змістах динамічних, бо це розбуджує здоровий оптимізм і заохочує до апостоляту.

ЗА ОБНОВУ МОРАЛЬНОЇ БОГОСЛОВІЇ

Завданням моральної богословії або коротко моральної є: вказати людині найвищу ціль життя і шляхи, що ведуть до неї. Іншими словами: моральна не досліджує правд віри, щоб їх розумом прийняти, але вона досліджує правди наскрізь практичні, відкриває і вказує норми поступування в земському житті, щоб вони довели людину до вічного життя. Вслід за тим моральна богословія черпає з божого об'явлення, але не обмежується тільки до цього джерела, бо користує з даних людського розуму, з людського досвіду, з розважань мислителів і з дослідів та осягів науки.

Християнської моралі не вдається замкнути в категоріях змінливого часу; її не дається охопити як функцію тієї чи іншої епохи, тієї чи іншої формації духової, цивілізаційної чи культурної. Бо вона заключає в собі виразні, а навіть суттєві й домінуючі, чинники сталі, понадчасові, що не підлягають ніяким змінам. Вони виражають те, що є стале й незмінне в змісті християнства. Однак з другого боку не все в моралі є стале й незмінне, бо моральна стосується змінливої людської дії, отже мусить бути в близькому контакті з життям, його потребами й труднощами. Тому в новітній час і в нових обставинах життя треба наново відчитати цю вічну правду моральну, щоб нею проникнути нові часи, умовини й ситуації життя. Звідси випливає ця предивна симбіоза в моральній богословії того, що стійке й незмінне з впливами часу, його потреб, його «духа», його конфліктів і т.п. Вслід за тим добрі моралісти повинні бути чуткі на вимоги часу, кличі життя і його потреби, щоб своїм впливом їх належно нормувати. І з признанням треба ствердити, що більшість моралістів почули й відчули

цей клич сучасности, чи усучаснення, хоч не всі зуміли на нього належно відповісти. Без претенсій на повне вичерпання широкої теми, осміляємося в цій короткій статті бодай гльобально накреслити нинішню ситуацію.

I.

Сьгоднішній рух обнови моральної богословії не відноситься тільки до якихось поодиноких поправок чи змін, але змагає до нового охоплення цілости тієї ділянки науки. Досі типовими системами моральної були: Моральна св. Томи в Аквіну в суто науковими тенденціями та моральна св. Альфонса Ліґорі наскрізь пасторальна й практична. Сучасна обнова моральної не погорджує, ні не відкидає цих двох традиційних систем, але їх поліпшує, удосконалює й актуалізує. Це проявилось наглядно в тих синтезах цілости, що їх подають нові підручники моральної богословії. Справді досі ще не уступив цей тип підручника моральної, що формувався в після-тридентський період, збагачений у XVII і XVIII століттях практичністю рішень і стислістю канонічних вимагань, але й обтяжений баластом мінімалістичної і негативістичної казуїстики. Одначе щораз то частіше атакується ці підручники та укладається нові під оглядом використання джерел, методи, модернізації мови й т.п. Щодо джерел новіші підручники моральної зривають передовсім в каноністикою, а сягають до основ догми та до глибокого узасаднення філософічного. Одночасно з догматикою, моральна використовує нові добутки сучасної біблістики й патристики, а також користає в услуги таких наук, як: психологія, соціологія, медицина і т.п.

Старші підручники моральної схолястичного типу мали за ціль: приготувати священика до слухання сповідей. Отже на них тяжіла сповідальниця і то в її функціях

судейських. А відома річ, що суддя здебільша не займається поученням, чи лікуванням, але осуджує зло й накладає за нього кару. Тому в давніших підручниках моральної було обмаль позитивного викладу етичних змістів, а переважало право, обов'язок, або гріх як переступлення права та несповнення обов'язку. До старших авторів, які засадничо трималися схеми св. Альфонса, але не завжди трималися його духа, належить: 1) J. P. Gury, S.J., *Compendium theologiae moralis*, Parisiis 1862 (2 томи) та його послідовники, як: 2) J. P. Gury—A. Ballerini, S.C., *Compendium theologiae moralis*, ed 3, Romae 1875 (2 томи), 3) D. Palmieri, S.J., *Opus theologicum morale*, Prato 1901, 4) A. Lehmkuhl, S.J., *Theologia moralis*, Freiburg 1883, і інші. Друга серія авторів, тримаючись далі схеми св. Альфонса, доповняла її тільки новими змінами, що зайшли в канонічному праві, або кінцевими потребами часу. До найбільш відомих авторів тієї серії належать: 5) C. Marc, C.S.S.R., *Institutiones Morales Alphonsianae*, Romae 1885, (2 томи), 6) E. Génicot, S.J., *Theologiae moralis institutiones*, Lovanium 1896 (2 томи), а в першу чергу професор інсбруцького університету, що відзначався ясністю викладу: 7) H. Noldin, S.J., *Summa theologiae moralis*, Oeniponte 1903 (3 томи), а в сучасних: 8) J. Aertnys—C. A. Damen, C.S.S.R., *Theologia moralis*, Romae 1956 (2 томи).

З бігом часу новіші автори підручників моральної богословії тримаються схеми св. Альфонса тільки в деяких трактатах, але методично вже добре поставлені, а навіть доволі оригінальні. Отже до тих, що ще тримаються схеми заповідей божих, але їх метода в теологічно поглиблена, належать: 9) J. Mausbach, *Die katholische Moral*, Münster 1960, а також 10) E. F. Regatillo і M. Zalba, S.J., *Theologiae moralis summa*, Matriti 1958. До іншої групи авторів, що схему заповідей заступили схемою чеснот за св. Томою, належать: 11) A. Tanquerey, *Synopsis theologiae moralis et pastoralis*, Romae 1908, 12)

D. Prümmer, O.P., *Manuale theologiae moralis*, Freiburg/Br. 1915 (3 томи), 13) A. Vermeersch, S.J., *Theologia moralis*, Romae 1934 (4 томи), 14) A. Merkelbach, O.P., *Summa theologiae moralis*, Parisiis 1931, 15) A. Lanza—P. Palazzini, *Principi di teologia morale*, Roma 1951, i інші.

Нові охоплення моральної богословії ставляють собі широкі й далекосяглі завдання, бо моральна — це не тільки наука для сповідників, це не тільки збір заказів і приказів, але, в новому охопленні, моральна — це дороговказ, — це поміч, сила і дар божий, щоб ми не заблукали на манівцях цього світу, але будучи вірними божим законам, щоб ми зреалізували нашу ціль, як людей і як християн. Ця нова орієнтація зачала кристалізуватися на канві завязятих дискусій, полемік і критик. Зовсім новими шляхами в моральній богословії пішли: Іван-Михайло Sailer, реґенбургський єпископ і Іван Hirscher. Обидва ці великі богослови забажали моральности, яка в своєму охопленні була б зближена до євангелії, але методично була б зовсім інша від науки права. Їм не йшлося про якесь недоцінювання канонічного права, але про його стисле відмежування від моральної та про в'ясування правдивого християнського духа, з якого поодинокі закони виникнуть вже самочинно. Може сьогодні їх моральну богословію належало б назвати керіґматичною богословією.

Sailer написав свій підручник християнської моральної передовсім для майбутніх католицьких душпастирів, а відтак для кожного освіченого християнина (*Handbuch der christlichen Moral zunächst für künftige katholische Seelsorger und dann für jeden gebildeten Christen*, München 1917). Вже сам наголовок точно інформує нас про ціль підручника. Sailer ніяк не міг зрозуміти, як могла дотеперішня моральна ставляти християнинові тільки мінімальні вимоги, а повне християнське життя і досконалість робити тільки предметом аскетичної. Sailer-а треба

розуміти на тлі його часів. Він належить до покоління романтиків. Його особистий ідеал був романтичний, себто: розвиток усіх індивідуальних дарів божих, щоб через те докладно виказати, яке досконале є містичне тіло Христа. Sailer одночасно є великим противником і переможцем раціоналізму (Cf. В. Häring, C.S.S.R., *Das Gesetz Christi*, Freiburg/Br. 1954, T. I, p. 53).

Другий великий піонер моральної в минулому столітті J. В. Hirscher написав твір п. н.: Християнська моральна як наука про здійснення божого царства (*Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in Menschheit*, Tübingen 1835). Як також слідує з наголовку, ця моральна написана під кутом засадничого біблійного поняття про божє царство. Моральна Hirscher-а—це широко задумана і щаслива спроба, хоч не вовсім вільна від піонерських недомагань. Hirscher перевищає Sailer-а бистрою психологічною обсервацією, більшою актуалізацією і сучасністю проблем.

Підо впливом Sailer-а і Hirscher-а були: F. Probst, A. Fuchs, K. Werner, F. Linsenmann, A. Koch, J. Mausbach, J. Riegler, O. Schilling і інші, хоч майже кожний з них додавав щось свого. В короткій статті неможливо подавати подрібно всі проєкти реформи богословії моральної. Одні домагалися позитивної моральної, спертої на об'явленні, другі хотіли христоцентричної моральної, треті—сакраментальної, літургічної і т.п. Одначе однозгідна і справжня буря знялася проти формального розділу між моральною (*de peccato, de licitis et illicitis*), і богословією внутрішнього життя (*theologia spiritualis*), аскетикою, як наукою про християнську досконалість. Всі сьогодні погоджуються, що таке поставлення справи—це деформація моральної богословії, бо нема двох відрубних богословій християнського життя. Християнська досконалість є одна, і до неї є покликані всі.

Справжня богословія є систематична. Вона мусить бути зорганізована в систему. Першою оригінальною і

систематичною спробою був підручник моральної F. Tillmann-a, сконцентрований на ідеї наслідування Христа (*Handbuch der katholischen Sittenlehre, Tübingen 1931-1937*, 6 томів). Tillman мав велике признание для свого попередника Hirscher-a, прийняв від нього його методу та завдяки своєму знанню новітньої біблістики, цю методу поглибив і удосконалив. Не перейняв він самого охоплення Hirscher-a, але як початкову ідею і центральну вісь цілості виводів моральної висунув ідею наслідування Христа, знану вже віддавна завдяки Томі в Кемпіс. Спільно з двома великими мислителями: філософом Steinbüchel-ем і психологом Müncker-ом, Tillmann опрацював нову синтезу думки теологічно-моральної. По війні цей твір дістав ще доповнення з боку соціологічного від одного співробітника Schöllgen-a. Цей твір викликав здоровий фермент думок і спонукав до нових конструктивних спроб. З них найширша і признана загально за найвищий осяг в праця редемпториста В. Häring-a, яку обговоримо обширніше.

II.

Твір Häring-a п.н. «Закон Христа» (*Das Gesetz Christi, Moraltheologie für Priester und Laien, Freiburg/Br. 1954*) від 1954 досі дочекався вже восьмого видання. Його перекладено на мови: французьку, англійську, італійську, еспанську, голландську, португальську, японську та польську. Ми тут покористуємося перекладом польським (В. Häring, *Nauka Chrystusa. Teologia moralna. Tłumaczył i opracował ks. J. Klenowski, Pallutinum. Poznan 1962*, 4 томи). Похвали найвищої церковної ієрархії, а навіть самого Папи Римського, позитивні рецензії, навіть з боку некатоліків, те все свідчить про нечуваний успіх цього твору. Цей успіх стався теж особистим успіхом автора, про що свідчать його високоцінені виклади на папському

Лятеранському університеті в Римі та Брюселлі, його номінація найперше консультором богословської комісії перед Собором, а потім експертом на Соборі.

В чому ж полягає цінність твору Häring-a? Найперше в оригінальному підході й охопленні моральної богословії. А це охоплення базується на центральній біблійній ідеї і діялозі між Богом і людиною. Бог закликає людину, а людина відповідає Богові. Цілий твір ділиться на дві частини: 1) загальна моральна богословія і 2) подрібна моральна. У «вступному слові» автор пише: «Христос — це норма, осередок і ціль моральної богословії. Законом християнина є не що інше, як сам Христос. Тільки він — наш Господь і Спаситель. В ньому маємо життя і закон життя. В Христі Отець об'явив нам найтайніші глибини любови. Життя християнина повинно бути наслідуванням Христа» (Nauka Chrystusa, T. I, p. 9). У вступному розділі (стор. 27-80) автор подає ядерно історію моральної. А в першій частині п.н. «Заклик Христа», автор описує людину, її ціль, її особу, її діяльність, її свободу, її серце, сумління, і т.п. Потім автор визначає форми Христового закликуну, себто: Божий закон, людський закон і мотиви діянннн людини (Videm, pp. 228-320). В другій частині п.н. «Відповідь людини» автор з'ясовує найперше негатиwну відповідь людини: «Ні!» гріх, а потім позитивну відповідь: «Так!» себто навернення. В третьому розділі про досконалішу відповідь позитивну, автор трактує про чесноти, але загально (стор. 466-473).

У подрібній моральній (в дальших двох томах) п.н.: «Життя в спільноті з Богом» і «життя в братерському єднанні», Häring розважає широко чесноти богословські, прославлювання Бога в душі й правді, життя літургїчно-сакраментальне. Обширно, як досі мабуть ніякий моралїст, автор трактує чесноту побожності (стор. 105-283). В противенстві до давніх підручників моральної, де про молитву було тільки коротке *collarium*, Häring присвя-

чує молитві повних 20 сторінок. Обширно, бо на 110-ох сторінках автор обговорює: « Життя в братерській спільноті ». Тут є розділи п.н.: « Ворог — нашим ближнім », і « Любов Христа новою мірою любови ближнього ». Між виявами любови ближнього є: Апостольство молитви, апостольство покути, апостольство доброго прикладу, братнє напіннення і т.п. Говорячи про згіршення (стор. 375-390), автор вичисляє нові засоби згіршення, як: Мода, штука морально звиродніла та порнографія. Це найзагальніший зміст першого й другого томів моральної Häring-a.

В третьому томі свого твору автор трактує найперше кардинальні чесноти. При здержливості автор говорить про умертвлення. Тут находимо навіть такий гарний розділ, як: « Умертвлення дорогою до радості ». Цього не було мабуть у ніякій дотеперішній моральній. В черговому розділі автор з'ясовує вияви християнської любови в суспільності: в родині, державі та Церкві. Тут є вже такі нові підрозділи: « Кінець ери колоніялізму », « поміч у розвитку слабших народів ». Церкву автор представляє зовсім по-новітньому, в світлі II Ватиканського Собору називаючи її « таїнством стрічі з Христом », а вірних називаючи « народом заповіту ». Тут автор стверджує, що « постать Церкви — це постать слуги » (стор. 156). На окрему увагу заслуговує розділ п.н.: « Християнське дівицтво », що його автор називає особливою дорогою наслідування Христа (стор. 320-340). Цей розділ написаний з помітним замилюванням, а навіть одушевленням. При кінці цього тому автор подає ще обширний розділ про технічні засоби інформації, себто про пресу, фільм, радіо та телевізію.

В четвертому томі свого твору автор присвячує окремий розділ святості, чого також ми ніколи не стрічали в давніх підручниках моральної. Останній і заключний розділ цього тому говорить про наслідування Христа.

Вже з цього побіжного змісту бачимо, що моральна

Häging-a — це не моральна мінімалізму, але моральна досконалости. Бачачи великий розвій руху біблійного, патристичного та літургичного, Häging зрозумів потребу обнови богослов'я моральної. Поступ технічний, шалений розвій наук фізичних, медичних, психологічних, еволюція структур соціальних і т.п. вносять нове світло, але й нові труднощі. Моральна стає в обличчі нових проблем, що їх мусить розв'язати. Тому, як сказав Häging в одному рефераті в Парижі: Не можна тратити сил і часу на розв'язку видуманих казусів. Моральна мусить вказати: як треба жити, вказати ідеал і дорогу до нього. Не вистане вичислити норми й обов'язки, але треба їм дати успішне мотивування ц. зн. виказати добро, красу та велич. Отже треба закинути консервативну стабілізацію правничу, що обмежується до мінімум, а з'ясувати закон ласки, яка через свій внутрішній динамізм безнастанно принаглює до конструктивного зусилля за повноту християнського життя. Бо ласка — це життя душі, — це безупинний зріст, — це безпереривний поступ серед боротьби й трудів. Отже треба акцентувати не зовнішні приписи, але заклик Христа: «Будьте досконалі...»! Христос домагається максималізму! Доказом цього є вся євангелія.

Тут місце для св. тайн, каже автор. Не можна їх трактувати тільки в сенсі зовнішніх, церемоніальних функцій. Святі тайни — це в першій мірі *signa efficaciae novae Legis*. Кожна св. тайна принаглює нас до досконалости.

Дальше каже автор: Богослов'я моральна во своїй природі є христоцентрична. Закон Христа — це не якась аперсональна норма моральна, але це особова любов Бога, яка нас склонює до досконалости.

Дальша ідея, дорога авторові, — це мотив соціальний та універсальний. Журба не тільки про своє спасіння, але також про спасіння других — це наш обов'язок.

Оброблення тих ідей знамените. Безустанний апель до джерел об'явлення, вірність традиції, змагання до досконалости, дух пасторальний і зрозуміння модерної людини — це головні прикмети цього твору.

Отже твір Häging-a—це спроба нової синтези богословії моральної, і треба признати, що ця спроба в дуже вдатна.

НАЙНОВША МАРІОЛОГІЯ

Модерна людина сьогодні більше, ніж перед тим, потребує для свого надприродного життя сильної опори, непомильного зразка, прикладу й критерія свого поступовання. І якимось підсвідомо відчуває сьогоднішня людина, що те все вона знайде в Преч. Діві Марії. Тому до неї горнеться, Її почитає й відчувається Її дитиною. Одначе, коли ми спитали б навіть інтелігентного християнина: чому він так поступає? — то в відповідь на це ми дістали б трохи неясних, мрячних загальників. Це факт, що не тільки загал українців, але й загал західних християн не розуміє належно й уповні, хто є Божа Мати. До цього немало причинився факт, що Богородичний культ з'ясовувано, як щось самотнє, відокремлене від цілоти життя віри, послуговувалися ним до викликування релігійних зворушень, а т. зв. «палкі» проповідники й автори марійської літератури на марійські теми безсабашно фантазували, замість з'ясувати вірним богородичні догми в цілому їх багатстві й глибині.

I.

Тим усім недостачам може зарадити тільки справжня маріологія в своїй найчистішій і невикривленій формі. А маріологія — як знаємо — це наука про Марію, Божу Матір і Співспасительку людського роду. Це дефініція т. зв. номінальна. А річева дефініція маріології така: Маріологія — це частина богословської науки, що трактує про Божу Матір.¹ Богословам залишаємо дискусію про т. зв. *primum Mariologiae principium*, чи воно є одне (як твердили давні богослови), чи два, як доказують нові богослови (Bittremieux, Dillenschneider, Keuppens і

¹ P. G. M. ROSCHINI, *Compendium Mariologiae*, Romae 1946, p. 12.

ін.). Нам тут не йдеться про теоретичні спекуляції, але радше про засади практичні. Отже: так, як останньою ціллю існування Марії було Воплочення і його консеквенція — тобто Відкуплення людського роду, так теж і зрозуміння післаництва Марії є можливе тільки в злуці з Христом. Отже найважніший привілей Преч. Діви, з якого випливають усі інші привілеї — це Її Материнство супроти цілого Христа — фізичного й містичного, Її нерозривна злука з Богом і з людством. Ця засада — це найглибша база всієї маріології й вона визначила Марії місце й позицію властиву тільки єдиній Богоматері в усій християнській дійсності: в богословії, в культурі й в житті.

Отже необхідною передумовою належного Богородичного культу є: познайомитися найперше самому, а відтак священик повинен зазнайомити й своїх вірних з марійськими догмами й виказати їх зв'язок з цілістю та повнотою католицької догматики. На заході вже постала ціла література, що охоплює маріологію в пов'язанні з католицькою наукою й життям та вміло достосовується до інтелектуального рівня читачів.

Можемо сміло заризикувати твердженням, що в усій богословії, сьогодні найбільше розвинулася і сталася найбільш актуальною саме маріологія. Те, що в останніх десятиліттях написано в ділянці маріології перевищує все, що написано в інших богословських питаннях. Богослови попросту переганяються в тому, щоби як найосновніше узасаднити і з'ясувати гідність, привілеї, святість Марії, Її ролю в економії спасіння і т.п. Кожен хоче зо свого боку додати якусь прикрасу до того вінця слави, що ним католицька наука прикрашує сьогодні скрані Непорочної Діви Внебовзятої.

До найважливіших праць з ділянки маріології належить безперечно об'ємиста праця о. Гавриїла Роскіні, Чину Слуг Марії, п.н. «*Mariologia*» — *Summa Mariologiae*, видана в Римі 1942 р. в трьох об'ємистих томах, а зго-

дом перевидана в чотирьох томах.² Року 1946 появилoся цього ж автора однотоmове скорочення його твору п.н. «*Compendium mariologiae*», що вийшло другим виданням вже 1949 р.³ Добре пов'язання мариології з цілою догматикою дав D. BERTETTO в своєму знаменитому творі п.н. «*Maria nel dogma cattolico*».⁴ Крім цього появилися окремі марійські енциклопедії. Згадати б тільки італійську «*Theotocos*»,⁵ в якій обговорено навіть такі проблеми, як «Марія в театрі, Марія в кіні, Марія в нумісматиці і філятелистиці і т.п. (стр. 700-751). Добра є німецька марійська енциклопедія Єзуїта Штретера в трьох томах.⁶ На увагу заслуговує теж подібна французька в чотирьох томах.⁷ Появилися також цінні життєписи Богоматері, як світського католика F. GUITTONA, єпископа WEBER'A, G. RISSIOTTI й ін.

До окремої уваги належить узяти досі невідомий у нас тип публікацій, тобто марійські катехизми, що в зв'язкій формі питань і відповідей охоплюють усе, чого Церква вчить про Марію. Ці катехизми, призначені вже-

² P. GABRIEL M. ROSCHINI, *Mariologia*, t. I-IV, Romae 1953.

³ P. GABRIEL M. ROSCHINI OSM., *Compendium mariologiae*, Romae 1949, p. XII—515.

⁴ D. BERTETTO S. D. M., *Maria nel dogma cattolico*, Torino 1949, p. XV—528.

⁵ Enciclopedia Mariana «*Theotocos*», Genova-Milano 1954.

⁶ M. STRAETER S. J., *Katholische Marienkunde*, B. I-III, Paderborn 1947-1951.

⁷ S. DR. MANOIR S. J., *Maria, études sur la Ste Vierge*, Paris 1954. Крім вище згаданих творів зацікавленим мариологією можемо поручити ще й такі праці з тієї ділянки: RENÉ LAURENTIN, *Compendio di Mariologia*, Roma 1956; G. ROSCHINI, *La Madonna secondo la fede e la teologia*, Roma 1954; J. KEUPPENS, *Mariologiae Compendium*, Lovanio 1947; B. MERKELBACH, *Mariologia*, Parigi 1939; R. BERNARD, *Le mystere de Marie*, Paris 1954; G. GARRIGOU-LAGRANGE, *Mariologie*, Paris 1948; J. B. CAROL, *Mariology*, Milwaukee 1955; M. GORDILLO, *Mariologia orientalis*, Roma 1954; A. TONDINI, *Le encicliche mariane*, Roma 1950 і т.п. - Теж *Evangelies de la Vierge*, DANIEL ROPS, Paris 1954.

то для молоді, вже-то для старших, опрацьовують найвизначніші богослови. Досить згадати, що «*Petit catéchisme marial*», якого четверте видання для шкіл появилося 1957 р. у Швейцарії, опрацював відомий професор догматики у Фрибурві—Card. JOURNETT, а «*Chi è Maria*»? *Catechismo Mariano* для дорослих має за автора згаданого G. ROSCHINI — одного з найвидатніших сучасних маріологів.

II.

Та мабуть найдивніша в цьому стихійному маріологічному русі є незвичайна однозгідність постави. І колись давніше в Церкві поставали наукові напрямки й розвивалися навіть гарячі дискусії в справах деяких особливо актуальних догм, що вимагали з'ясування й увасаднення. Це доводило звичайно до бурхливих спорів, витворювало два ворожі табори, що нераз посувалися на пограниччя ересей. Досить згадати контрверсії довкруги Божого материнства Преч. Діви,⁸ спори про Її Непорочне Зачаття⁹ і т.д.

Сьогодні ж, коли йдеться про маріологію, всі богослови творять один фронт і змагають до одного: до увасаднення великої гідности, привілеїв і слави Марії. Різниці заходять тільки в справах другорядних, а радше в способі вияснення деяких другорядних питань.

І ще одне дивне, а це те, що в цілої обширної ділянки маріології сьогодні розвивається не перша її частина — так сказати б — теоретична про: Богоматеринство, Непорочне Зачаття, святість і дівицтво Марії, але друга — практична про: посередництво Марії, співспасительство, завідування ласками, духове материнство супроти

⁸ Див. J. JUGIE, *Nestorius et la controverse Nestorienne*, Paris 1912.

⁹ Пор. С. PASSAGLIA S.J., *De Immaculato Deiparae semper Virginis Conceptu*, 3 vol., Romae 1899.

людей і т.п. А публікації з тією тематикою кількісно і своїм питомим тягарем значно переростають усі інші публікації, що займаються особою Богоматері.¹⁰ Отже можна сказати, що Провидіння хоче сьогодні міцно підкреслити й вихіснувати велику роль Марії в економії спасіння.

Ця — як ми сказали — друга частина маріології, ділиться на багато подрібних питань нераз ясно ще не спрецизованих. У цій другій частині маріології назагал можна б вирізнити такі нові проблеми: Марія — друга Єва в економії спасіння, приділена новому Адамові як Приятелька, Обручниця, Помічниця, Мати всіх відкуплених (*socia, sponsa, adiutrix Christi Redemptoris, mater omnium viventium*).¹¹ Це образ загальний, що тільки в начерках виражає роль Марії в економії спасіння; образ базований на подібності і противенстві до першої Єви.¹² А в цього образа й в інших даних, що криються в джерелах Об'явлення, можна вивести такі важніші тези, що сьогодні особливо інтересують маріологів:

1. Марія разом з Христом і в залежності від Нього є Посередниця нашого спасіння і відкуплення. Отже Марія є Посередниця і Співспасителька.

2. Марія є Посередниця-Співспасителька найперше через свою участь у відкупленні об'єктивному (*in actu proprio*), а це через свою участь посередню — дальшу і через свою участь безпосередню — ближчу. Богослови це виражають так: *cooperatio ad redemptionem obiectivam tum remota, indirecta, tum proxima, directa*.¹³

3. Посередньо Марія співдіяла в нашому відкупленні через те, що: а) гідно приготувилася, щоби статися Бо-

¹⁰ H. SEILER, *Corredemptrix*, Theol. Studie zur Lehre der letzten Päpste, Die Miterlöserschaft Mariens, Rom 1939.

¹¹ G. ROSCHINI, *Compendium*, p. 222-304.

¹² *Ibidem*.

¹³ Див. G. ROSCHINI, *Mariologia II*, т. Mediolani 1942, p. 298-313.

жою Матір'ю, б) своїми молитвами прискішила прихід Спасителя на світ, в) дала свідоме й торжественне призволення на це, щоби таїнство Воплочення і Відкуплення завершилося в Ній і через Неї, г) в таїнстві Воплочення Вона дала Христові тіло й кров тобто чоловіцтво, що мало пожертвуватися на окуп для нашого спасіння, д) Марія Спасителя породила, викормила, виховала і вже в перших хвиликах Його життя жертвувала Його на жертву за відкуплення світу.

4. Впрост і безпосередньо Марія співдіяла в нашому Відкупленні, беручи активну участь в спосіб собі властивий у тих актах, якими Христос довершив Відкуплення світу. Разом з Христом, Марія надолужила Богові за гріхи світу, складаючи Богові разом з Ісусом найдосконалішу жертву перебування просьби, подяки і прослави. Через це Марія співвиступила (бодай *de congruo*) те, що Христос вислужив *de condigno* своєю мукою і смертю. — Оце є головні тези, що дотичать співвідкуплення об'єктивного, чи *in actu primo*.¹⁴

Після Відкуплення в першому акті, йде Відкуплення в акті другому, що його можна назвати суб'єктивним. Воно полягає на аплікації поодиноким душам плодів Відкуплення, заслуг муки і хресної смерті Ісуса.

Якщо Преч. Діва мала таку велику участь у Відкупленні *in actu primo* — то сама логіка Божих задумів вимагає, щоби Вона мала теж чинну участь у Відкупленні суб'єктивному — тобто в розподілі плодів Відкуплення. У ділі Відкуплення від самого первопочину діє Спаситель у нерозривній злуці зі своєю Матір'ю, кажучи мовою богословів, як «сотеріологічна одність». Чому ж це спільне співдіяння мало б нагло вриватися зі смертю Спасителя? Чи тепер, коли Христос, як Відкупитель розділює ласки Відкуплення, Марія мала б бути вилу-

¹⁴ Див. Т. KACZEWSKI CSSR., *Mariologia w ostatnich latach*, «Homo Dei», XXVI (1957), n. 6, 807-809.

чена від дотеперішньої ролі Співспасительки? Чи тепер нагло мала б розриватися ця сотеріологічна одність? Ні, бо й під час розподілу плодів Відкуплення Марія дальше мала виконувати свою роль Посередниці.¹⁵ І саме тут виринає ціла низка тез, що дотичать Її ролі в економії спасіння в його другій стадії. Згадаймо тільки найважливіші:

1. Марія є завідателька і роздільниця всіх ласк вислужених муками й смертю Ісуса — це значить, що всі ласки спасіння й освячення переходять через руки Марії.¹⁶

2. Марія є загальна заступниця наша перед Богом як благаюча всемогутність — *Omnipotentia supplex*.¹⁷

3. Марія є Мати всіх відкуплених, що не тільки раз вислужила їм ласку, але постійно дбає про розвій життя ласки і як мати кормить, виховує, боронить, піддержує і привертає до життя ласки. Вслід за тим Марія є Мати милосердя, Мати безустанньої помочі і Покровителька всіх вірних.¹⁸

4. У зв'язку з енциклікою Пія XII¹⁹ і з установленням окремого свята Марії — Цариці, 1 листопада 1954 р., деякі маріологи широко обговорюють і узаasadнюють тезу про царство Марії.²⁰

Так вище згадані тези, як і інші нові тези про Непорочне Зачаття Преч. Діви, про Її Внебовзяття, про Її повноту ласки і т.п. сучасні маріологи зв'язують нерозривно з христологією, чи точніше: з сотеріоло-

¹⁵ Див. І. Назарко ЧСВВ, *Марія і ти*, Торонто 1950, ст. 48-49.

¹⁶ Broise et Bainvel, *Marie Mère de Grâce*, Paris 1921.

¹⁷ І. ВІТТРЕМІУХ, *De mediatione universali B.V.M. quoad gratias*, Brugis 1926.

¹⁸ S. LEGNANI S.J., *De theologica certitudine maternitatis B. Virginis quoad homines*, Romae 1952.

¹⁹ Див. *Acta Apost. Sedis* (1954) 662.

²⁰ Бібліографію про це див. D. ВЕРТЕТТО, *Maria Madre universale*, Firenze 1957, p. 662.

гією.²¹ Також бодай деякі тези маріології намагаються тісно зв'язати з екклезіологією. «Марія і Церква» — це — так сказати б — улюблена тематика сучасних маріологів.²²

З цього побіжного перегляду бачимо, яка обширна в ця друга частина маріології і скільки ще не в'ясованих проблем криється у ній. А всі ці проблеми сьогодні носять на собі характер наскрізь практичний, це значить, що їх використовується, як могутні орудники душпастирські, як засоби відродження, освячення душ і обнови Церкви.

В цьому напрямі й ми — українські священники — повинні використати новітню маріологію в своїх власних студіях, у катехизації дітей і дорослих, в душпастирстві вірних, в своєму марійському проповідництві, в поодиноких родинах, в праці над українським робітництвом і в культурі св. Церкви. Пресвятій Богородиці, поменшеній у своїй ролі різними фантастичними легендами, привернути глибокі бази з Об'явлення, сперти Богородичний культ на догмі, надати йому христологічного й екклезіологічного п'ятна, впровадити його на правду в життя і ним це життя опромінити — це значить використати його, як один з найуспішніших засобів до спасення.

²¹ С. СЕССЕЛЛІ, *Mater Christi*, Roma 1954; С. БОУЕР S.J., *Synopsis praelectionum de B. M. Virgine*, Romae 1952.

²² Див. *Marie et l'Eglise*, Bulletin de la Soc. Franc. d'études mariales, 1953; J. VODOPIVEC, *B. V. Maria, typus et mater Ecclesiae*, Romae 1953; K. RAHNER, *Maria und die Kirche*, Innsbruck 1951; R. LAURENTIN, *Marie, l'Eglise et le Sacerdoce*, Paris 1953; A. PIOLANTI, *Maria e il Corpo Mistico*, Roma 1957.

ПРОВІДНА ІДЕЯ СУЧАСНОГО ДУШПАСТИРЮВАННЯ

« Sapiientis est ordinare » — цей клич має своє значення не тільки в теорії, але також і в життєвій практиці. — Після великих здобутків і поступу науки в напрямі аналітичному, вже від кількох десятків літ учені відчують потребу, що прийшов час зробити *синтезу* всіх здобутків науки.¹ Ця потреба синтезу є актуальна не тільки в ділянці світських наук, але вона проявляється теж і в католицькій філософії й теології. Ми дуже бажали б собі, щоб з'явився великий геній, який синтетично пов'язав би католицьку філософію й теологію з осягами новітніх наук природничих, як колись у XIII столітті св. Тома Аквінат злучив грецьку філософію з католицькою теологією.

Аналогічно й серед священників-душпастирів нуртує жива, хоч може не зовсім усвідомлена туга за якимось синтетичним аспектом всіх душпастирських праць. Щоб священник-душпастир не загубився в гущі дрібних праць і зайнять, він конче потребує провідної ідеї в своїй модерній душпастирській праці.²

I.

Немає сумніву, що сьогодні в душпастирстві працюється багато більше, як перед тридцяти, чи сорока роками. Вже безповоротно минувся патріархальний стиль душпастирської праці, коли то крім неділь і свят від душпастиря вимагалось досить мало праці. Сьогодні, навпаки, сучасне душпастирство навіть на малій станиці, чи колонії

¹ Пор. А. CARREL, *Człowiek istota nieznaną*, Warszawa 1933.

² Провідну думку тієї статті запозичено з Ks. Dr. H. WERNORZ, *U podstaw nowoczesnego duszpasterstwa* «Homo Dei», видав. OO. Редемптористами в Польщі, XIX, 6, 1950, s. 885-895.

вимагає від душпастиря багато інтенсивної праці, що не тільки забирає весь час, але й вичерпує силу та енергію.

А людина, що багато працює, легко може загубитися в другорядних подробицях особливо тоді, коли з її перевтомою лучаться розчарування і зневіра. У висліді цього така перевтомлена людина може затратити провідну думку всіх своїх зусиль. І саме ця небезпека грозить сучасному душпастиреві. Ця небезпека є тим грізніша, що серед такого пересадного активізму немає ні змоги, ні часу на якусь пляновість чи доцільну дію. Багато виснажливих з'усиль душпастиря остаються без глибшого змісту і йдуть на марне, бо вони є тільки виразом зверхньої душпастирської техніки, без духа і без внутрішнього горіння.

Глибінь душпастирської праці залежить у великій мірі від натуги внутрішнього життя священика. Це справа загально відома, якої правдивість ми знаємо з нашого власного досвіду. Однак під сучасну пору, коли ми маємо щораз більше і щораз різномірніші зайняття, з якими лучаться прикрі переживання і досвіди, ми відчуваємо по-просту необхідність освідомити собі провідну ідею всіх наших душпастирських праць.

Цю необхідність ми відчуваємо ще й з іншої причини. Успішність душпастирської праці залежить у великій мірі від того, щоб ми працювали не десь у захмарях, в якомусь вимріяному світі, але в світі реальному, сучасному, в злуці з головним життєвим руслом. Саме провідна думка душпастирської праці повинна нам улегшити контакт з головним життєвим напрямом тієї доби, в якій ми живемо.

Церква ніколи не відрізується від великих ідеологічних напрямків, які нуртують серед людства в даний історичний період і творять т. зв. духа часу. Церкві ніяк не перешкоджує те, що дух часу якоюсь мірою впливає на священиків і на мирян. Розуміється, що Церква не дозволяє на те, щоб її вірні, а передовсім священики

сліпо й беззастережно приймали всі розв'язки, що їх дав змінливий дух часу. Але Церква хоче, щоб священники висубтельнили свій слух і вміли дослухатися тих питань і проблемів, що в даний момент найбільше займають і непокоять загал людства. В кожную добу ці проблеми будуть інші залежно від нових умов життєвих, суспільних, політичних, культурних, господарських і інших.

Людське життя не знає стагнації. Воно безустанно розвивається, зміняється і приносить в собою нові проблеми. Якщо душпастир не хоче бути застарілий, але хоче дотримати кроку цьому життєвому розвитку, мусить знати ці нові і в даний момент актуальні проблеми, щоб відповідно до них пристосувати методи душпастирської праці. Тому сучасний душпастир мусить мати вірлиний вір душі, щоб добачити потреби моменту, мусить мати бистрий ум, щоб скоро з'орієнтуватися в ситуації і вміти підшукати зарадчі засоби. Таке наставлення душпастиря вчинить його душпастирювання активним, живим і молодим. Самозрозуміла річ, що така настанова вимагає від душпастиря високої інтелігенції і великої самопосвяти. Одначе на них треба здобутися, щоб добро Церкви не потерпіло великої страти.

Відомий автор одного з найглибших творів про священство пише в одному місці таке: « Це наказ моменту: достерегти всі творчі сили, що діють у світі, щоб піднятися понад неґацію і критику й вибрати те, що тривале ».³ Католицькість — це вселенськість. Як католицька во свої істоти є правда, так теж католицьке є добро й краса. І де тільки з'явиться частинка добра, чи краси, там католик повинен до неї рватися, простягати до неї свої рамена, бо католицька душа є займанча й заборча. Займанча є і мусить бути католицька душа, якщо вона хоче, щоб у ній жив її нарід, його культура й усі ті

³ J. SELLMAIR, *Der Priester in der Welt*, Regensburg 1939, s. 244.

проблеми, що тривожать сьогоднішню людину. Якщо вже світський католик, або — як каже Папа Пій XII, лях в зобов'язаний до тієї трудної і відповідальної праці притягання непроминаючих католицьких цінностей до загального життєвого руслу — то самозрозуміле, що тим більше до цього зобов'язаний священник, особливо ж душпастир.

На щастя душпастир має під тим оглядом працю улегшену, бо церковна ієрархія, особливо ж Вселенський Архидієєс, дивлячись в Петрової скелі на розбурхані життєві хвилі, вказує майже безустанно на нові напрямки, щоб душпастирі брали їх до уваги й пристосовували свою працю до актуальних потреб людських. У тих вказівках Вселенського Архидієєса душпастирі легко добачать провідну ідею своїх зайнят у пристосуванні до головного життєвого руслу.

Яка ж в провідна ідея сучасної душпастирської праці за вказівками Вселенських Архидієєсів?

З усіх папських енциклік останніх літ мабуть найважливіша в енцикліка Пія XII «*Mystici Corporis*» з 1943 р.⁴ У цій енцикліці Папа промовив так, як уже від кількох століть не промовляв ніякий Папа. Відомий німецький богослов і літургіст зовсім слушно писав: «Для дальшого розвитку богословії і душпастирства ця енцикліка матиме епохальне значення, бо в ній Папа відчув духа і потреби надходячих часів».⁵ Мабуть не сфальшуємо думки згаданого богослова, коли скажемо, що в енцикліці «Про містичне Тіло» він добачає головну провідну ідею, гейби напрямну всіх сучасних і майбутніх католицьких починань, отже й душпастирських. І зовсім справедливо, бо енцикліка про містичне Тіло подає нову католицьку синтезу, достосовану до потреб наших часів.

Перед тим Вселенські Архидієєси в різних енцикліках

⁴ Див. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. XXXV, N. 17-18.

⁵ R. GUARDINI, *Die Offenbarung, ihr Wesen und ihre Formen*, München 1950, S. 144.

займалися переважно якимись поодинокими проблемами, що в даний час ворушили людські уми. І так: Папа Пій XI писав окремі енцикліки про виховання, про подружжя, про священство, про апостолят світських людей, про суспільну квестію і т.п. Папа Пій XII також у різних енцикліках трактував різні актуальні питання, що ними цікавився світ католицький і некатолицький. Одначе в енцикліці про містичне Тіло Пій XII зібрав усі важніші квестії разом, але в новому аспекті, тобто в навітленні Церкви як містичного Тіла Христового. Таким чином Пій XII створив нову католицьку синтезу.

Деякі богослови, аналізуючи енцикліку про містичне Тіло, підкреслюють, що в тій енцикліці Папа доповнив дефініцію Церкви, досі загально вживану.⁶ У боротьбі з протестантизмом, що не признає видимої Церкви та ієрархічного устрою, дотеперішня дефініція Церкви найсильніше акцентувала зверхній характер Церкви, що Церква — це організація. Пій XII в згаданій енцикліці доповнив цю дефініцію Церкви акцентуючи те, що Церква — це містичне Тіло Христа. Отже Пій XII звернув увагу передусім на внутрішню сторінку Церкви, з'ясовуючи її як живий організм надприродний, хоч з другого боку не виключив з істоти Церкви її зверхньої сторінки.⁷

II.

Одначе ця енцикліка має ще й інше значення, передусім у душпастирстві. Багато папських енциклік з бігом часу затрачували свою актуальність і люди переставали ними цікавитися. Тільки кілька папських енциклік зберегли свою свіжість також і в змінених умовинах часу. До таких енциклік напевно належатиме енцикліка про

⁶ F. X. ARNOLD, *Vom Sinn der Kirche*, Mainz 1950, S. 9.

⁷ Визначення Пія XII доповнила догматична конституція «Про Церкву», видана II Ватиканським Собором.

містичне Тіло, бо вона не тільки підсумовує всі великі починання Церкви, довершені в міжвоєнний час і передтим, але вона є одночасно дороговказом для нових починів католицьких у майбутньому.

Пам'ятаймо, що один з найгеніяльніших душпастирів католицького світу — св. Апостол Павло — взяв науку про містичне Тіло за центральну точку всього свого навчання. Про нього так каже один богослов: « Образ Містичного Тіла Христового — це концепція специфічно Павлова, це одна з найважливіших правд, що їх голосив Павло, вона є немов тим огнищем, в якому збігаються всі промені думок великого Апостола ».⁸ Самозрозуміле, що не тільки в теорії, але також і в практичному душпастирюванні св. Павло взяв за ціль своїх діянь науку про містичне Тіло. В його листах нараховуємо аж 164 рази формулку: « в Христі Ісусі ». Вона визначає нам те, до чого св. Павло змріяв у своїх душпастирських зусиллях: до найтіснішої злуки християн з Христом. І нам сьогодні в нашій душпастирській праці йдеться передусім про те саме.

Пригадаймо бодай побіжно, які важні й далекосяглі висновки для нашого душпастирювання випливають з науки про містичне Тіло. Найперше для нас самих — священиків. Якщо ми глибоко освідомимо собі цю правду, що ми — священики є членами того самого містичного Тіла Христового — то з цього освідомлення самочинно виплине обопільне відношення між нами, нав'яне братньою любов'ю, зичливістю, гармонією і скоординованою співпрацею. Тоді щезне всяка « *invidia clericalis* », упередження й інші блуди, а виникне на правду усупільнена праця душпастирська в душі Христовому, що принесе багаті плоди в праці над вірними.⁹

⁸ F. JÜRGENSMEIER, *Mistyczne Ciało Chrystusowe*, Lublin 1939, s. 8.

⁹ N. METZGER, *Katholische Seelsorge der Gegenwart*, München 1935, S. 9.

Якщо ж і всі вірні є членами цього містичного Тіла — то коли один член терпить, інші повинні співтерпіти і старатися йому облегшити терпіння. Це дасть нам широке поле до з'ясування і доказання потреб апостольства світських, Католицької Акції, а також інтенсивної акції харитативної. Одна й друга акція впливає, як логічний висновок з науки про містичне Тіло Христове, бо за долю Церкви відповідає не тільки Папа Римський, єпископи, чи священники, але й усі вірні.

В аспекті науки про містичне Тіло буде нам легко з'ясувати вірним глибоке значення парафії, що в своїй істоті є не тільки якоюсь адміністративною одиницею, але є живою коміркою Церкви, найдрібнішою частиною її ієрархічного устрою, але під умовою, що вона є в злуці з єпископом, а через нього з Апостольською Столицею, з якої черпає авторитет і життя. Мірою духа парафії та її оцінки є рівень надприродного життя парафії. Вслід за тим будемо мати живу, завмираючу або й мертву парафію.

Надприродне життя черпають поодинокі члени містичного Тіла за св. Тайн, передусім Сповіді і св. Причастя. Тут буде місце й нагода, під кутом містичного Тіла, вияснити вірним суть і значення всіх св. Тайн.

Дух Святий оживляє містичне Тіло Христове. Тут буде нагода повчити вірних про Третю Особу Божу, про яку наші вірні так мало знають.

Пресвята Богородиця є серцем містичного Тіла. Як глибоко, гарно й ніжно можна в цьому навітленні з'ясувати гідність і роль Марії та заохотити вірних до Богородичного культу.

Аналогічно і рух літургійний і рух частого св. Причастя і рух реколекційний можна логічно й корисно пов'язати з наукою про містичне Тіло.

Йдеться тільки про те, щоб ми — душпастирі самі глибоко в своїй душі носили вичаровану ідею містичного Тіла Христового, а з неї виплинуть самочинно далекосяглі консеквенції, практичні для нашого власного внутрішнього життя і для нашої успішної душпастирської праці.

ДЛЯ ІДЕЇ ЦЕРКОВНОГО З'ЄДИНЕННЯ

Знаємо, що Ісус Христос заснував одну Церкву, бо до свого Намісника св. Петра сказав: « Ти є скала і на цій скалі здвигну мою Церкву й ворота пекельні не переможуть її ». ¹ А одначе в своїй Божій всевидючості Христос передбачив наперед трагедію роз'єднання в своїй Церкві, бо в своїй Архиврейській молитві на Тайній Вечері молився такими словами: « Отче святий, збережи їх у Твоє ім'я, що дав Ти мені їх, щоб вони були одно як і ми... Та не тільки за цих молю, але й за тих, що ввірують в мене через їхнє слово; щоб усі були одно: як Ти, Отче, в мені і я в Тобі, щоб і вони в нас були одно, щоб увірував світ, що Ти післав мене ». ² Німецький мислитель-богослов Романо Гвардіні не вагається назвати цієї молитви « найсвятішим місцем во святого Письма Нового Завіту... наче ударом хвиль бездонного океану ». ³ Поділ християн — це немов роздертя Христової ризи, це найбільше згіршення, це провина обох поділених сторін, це догідні умовини для росту безбожництва, для поширення воюючого комунізму, для знищення християнської культури і взагалі для знищення Божого Царства на землі. ⁴ О. д-р І. Гриньох після своєї особистої зустрічі з багатьма християнами на Далекому Сході стверджує, що « роз'єднання й розбиття серед християн — це найбільша трудність в апостольській праці серед нехристиянського світу, воно спричиняє недовірливість до проповіді християнства, воно в очах всіх християн Далекого Сходу й азійського простору є найбільшим згіршенням-соблазном ». ⁵

¹ Мат. 16, 18.

² Іван 17, 20-21.

³ ROMANO GUARDINI, *Der Herr*, Regensburg, 1947, S. 475.

⁴ М. Марусин, *Цінна праця*, « Христ. Голос » 1961, ч. 35, с. 4.

⁵ О. І. Гриньох, *Слуга Божий Андрей—Благовісник Єдності*, Мюнхен, 1961, с. 104.

Статистика виказує, що тепер живе на землі $2\frac{1}{2}$ мільярда людей. З цього християн є 820 мільйонів, отже більше як $\frac{1}{3}$. Одначе в цій загальній сумі християн міститься коло 500 мільйонів католиків, 170 мільйонів нез'єдинених визнавців різних Східних Церков, 160 мільйонів протестантів і 50 мільйонів англіканів. При цьому протестанти й англікани діляться ще на десятки різних дрібних віровизнань.⁶ Отже стоїмо перед справжньою драмою християнства, перед проблемою братів роз'єднаних, розсварених і до себе ворожо наставлених, хоч злучених хрищенням і вірою в Христа. Кожна з тих груп голосить свою власну концепцію християнства і поширює її методами собі властивими, займаючи становище, якщо не вороже, то принайменше конкурентне супроти інших віровизнань. Самозрозуміле, що це є цілковите заперечення засади єдності — так часто акцентованої в св. Євангелії і викликує живе згіршення серед нехристиян. Тому не диво, що на протязі століть були часті й серйозні спроби з'єдинення розєднаних.⁷ Спинім свою увагу бодай на важніших таких спробах.

I.

Хоч наша св. Церква від непам'ятних часів молиться: « о благостоянні святих Божіих Церквей і соєдиненні всіх » і, хоч св. Вінкентій Палльотті ще в 1830-их роках завів у Римі « дев'ятницю про з'єдинення », яку ОО. Палльотини відправляють по сьогодні,⁸ то одначе незалежно від цього Папа Лев XIII окремою енциклікою п.н. « *Provida matris* » з 5. V. 1895 р. завізвав всіх християн до

⁶ Див. *Encyclopédie catholique du monde chrétien*, Paris-Tournai, 1958, I, 195.

⁷ М. VILLAIN, *Introduction à L'Oecuménisme*, Tournai-Paris, 1958, р. 168-172.

⁸ У днях від 6-го до 15-го січня в церкві св. Андрія в Римі служиться тоді св. Літургії в усіх обрядах за з'єдинення. В нашому обряді відправляється Служба Божа 7-го січня.

окремих молитов « за приспінення єдності з відлученими братами » під час октави, що попереджує празник Зіслання Святого Духа. А в два роки пізніше в енцикліці про Святого Духа⁹ Лев XIII постановив, що дев'ятниця « *ad maturandum christianae unitatis bonum* », має відправлятися по всі часи. І цю дев'ятницю Папа наділив багатими відпустами.

Десять літ пізніше два англіканські пастори: американець Paul Wattson і англієць Spencer Jones зачали ревно пропагувати тиждень загальної молитви всіх християн за з'єдинення. Після переходу Wattsona на католицтво, цей «унійний тиждень» дістав апробату всіх наступних Папів та його поширено на цілу Церкву. Цей тиждень стався виразом католицьких змагань за повернення інших віровизнань до єдності з Римом. Цю дев'ятницю відправляють також визнання відлучені, як: англікани, протестанти і православні на Сході.¹⁰ Таким чином від молитви зачався католицький рух єкуменічний. Один з його сучасних піонерів, о. Павло Couturier († 1953), підкреслив, що метою цього руху і тієї дев'ятниці є: « влучитися в Архиврейську молитву Христа « щоб усі були одно, як Ти, Отче, в мені і я в Тобі ».¹¹ Всі, що вірують в Христа, в Його божество і в довершене Ним відкуплення, мають просити Бога про ту єдність, що її Христос бажав своїй Церкві, єдність осягальну не так людськими зусиллями, як радніш засобами й методами, що їх своїм визнавцям піддасть сам Христос. Таке охоплення і розуміння тієї справи не визначує способів розв'язання проблеми, але освідомлює всіх християн про її пекучий характер і про konieczність змагати до щораз повнішого життя з Христом у Його св. ласці. Тоді ласка вчинить те, що всі людські і партикулярні наверстування та

⁹ Енцикліка п.н. « *Divinum illud munus* » з 7. VI. 1897.

¹⁰ I. CONGAR OP, *Chrétiens désunis*, Paris, 1937, IX-X.

¹¹ Іван 17, 21.

задрознення уступлять перед свідомістю одної і незмінної правди, актуальної для всіх людей і всіх часів, інтерпретованої автентично через один непомильний учительський уряд Церкви — спільний всім християнам».¹²

Однаке не тільки католики, але й світліші уми інших віровизнань, бачачи попросту жахливу атомізацію на дрібні відламки, здавали собі справу в трагізмі цього розвитку. Тому, як доказують R. Rouse і S. Neill — автори монументального твору про екуменічний рух:¹³ змагання і старання про поворот до єдності доктрини й життя були майже безперервні серед англіканів і протестантів від XVI-го століття аж до сьогодні. Але щойно в минулому столітті ці індивідуальні старання і спроби прибрали характер і форму більше загальну. Почали творитися товариства, федерації і зв'язки, що найперше об'єднували різні Церкви, які вирости з одного пня, але згодом розділилися: як н. пр. «Світовий Союз Євангеліків»,¹⁴ «Союз пресвітеріянських Церков реформованих» в р. 1875, «Світовий союз Баптистів» 1905 р. і ін. Крім цього поставали централі, що об'єднували групи різних християнських визнань, які діяли в окремих краях, н. пр. «Федерація реформованих Церков Голляндії» — 1892 р., в Швайцарії 1858 р. і т.п. Ціллю тих організацій була на загал самопоміч, або одностайний виступ перед державною владою. Ті централі респектують внутрішню автономію поодиноких визнань, не вмішуються в їх устрій, чи спосіб культу, а тільки обмежуються до діяльності організаційно-адміністративної.¹⁵ В міру цього, як серед протестантів почало розвиватися зверхнє апостольство, почали поставати такі рухи, як: «Світові Зв'язки Християнської Молоді Мужеської» (У.М.С.А.) — 1878 р. і

¹² M. VILLAIN, *op. cit.*, p. 176.

¹³ R. ROUSE—S. NEILL, *A history of the Ecumenical Movement 1517-1948*, London. 1954, p. 882.

¹⁴ Alliance évangélique universelle заснований 1846 року.

¹⁵ P. ARMINJON, *Le mouvement oecuménique*, Paris 1955, p. 39-63.

Жіночої (У.В.С.А.) — 1898 р., «Світовий Союз Християнських Товариств Студентських», а передовсім «Світова Конференція Місійна». Метою цієї останньої організації було спершу спільне видавання текстів св. Письма, одна програма в праці виховній, харитативній і суспільній. Одначе з бігом часу стверджено зо смутком, що проповідання Євангелії представниками різних визнань, які себе поборюють, викликувало серед навернених не тільки неспокій, але й згіршення.

Проблема ставалась акутною, а рубом поставлено її на Світовій Конференції Місійній, що відбувалася в Едінбурзі 1910 року.¹⁶ В цій Конференції брали участь не тільки члени різних місійних товариств англіканських і протестантських, але й 17 новонавернених представників різних визнаневих груп. І саме ці новонавернені з ревністю конвертитів дали дуже вимовний вираз свого сердечного бажання належати до одної святої Церкви, неподіленої і нероз'єднаної ніякими внутрішніми чварами. Вони теж домагалися, щоб ця Церква брала до уваги духово-психічну структуру народів Далекого Сходу. Цей клич кинений новонаверненими взяли за мотто своєї діяльності два нові апостоли екуменічного руху: президент Місійної Конференції в Едінбурзі Карло Г. Brent — представник американської Церкви Єпископальної і William Temple — пізніший англіканський єпископ Йорку.¹⁷ Вони оба старалися не тільки узгіднити методи діяння на місійних теренах, але й усталити догматичні заснови цього діяння. Завдяки їх невсипущій праці вже мала уконституватися Міжнародня Рада Місійна, але перша світова війна перекреслила ці пляни.

Майже одночасно виступив на арену ще ревніший

¹⁶ *World Missionary Conference 1910*, London-New York, 1910, IX.

¹⁷ W. R. Hogg, *Ecumenical Foundation. A history of the Missionary Council and its 19th century background*, New York, 1952, p. 337-440.

діяч — лютеранський архієпископ Упсалі Натан Söderblom.¹⁸ Він не обмежився тільки до узгіднення місіїної праці, чи тільки на місіїних теренах, але перейнявся широкою ідеєю загального об'єднання всіх християнських віровизнань, виразно сформульованою під час Місіїної Конференції в Едінбурзі. Напередодні першої світової війни він склонив представників тринадцятьох різних Церков до проголошення спільного апелю про мир. Року 1915 Söderblom багато спричинився до створення «Всесвітнього Союзу поширення міжнародньої приязні».¹⁹ Цей Союз розвів акцію на користь вовнно-полонених.

II.

Після першої всесвітньої війни 1919 р. постав рух званий «Life and Work», як дальша вислідна голосної Конференції Церков неутральних країн (Данії, Голляндії, Швеції Норвегії і Швайцарії), якої предсідником був Söderblom.²⁰ В році 1921 зорганізувалася Міжнародня Рада Місіїна, головно за старанням John Motta і Joseph Oldhama. Вона злучила не Церкви, тільки Місіїні Організації тих протестантських і англіканських визнань, які приймають Апостольський і Нікейський символ віри, та признають божество Христа. Спершу до Місіїної Ради приступило 17 місіїних організацій, а сьогодні вона нараховує їх 35. Але вернімся ще до руху «Life and Work», бо він заслуговує нашої уваги. Цей рух визначно прагматичного характеру, оминав всякі труднощі догматичні, а змагав до з'єднання всіх християнських віровиз-

¹⁸ N. Söderblom — по національності швед, нар. 1866 р. в Упсалі, визначився, як професор богословії й автор чисельних творів н. пр. «Релігійні землі», Проблеми релігійні і ін. Тон його творів дуже іренічний. Помер 1931 році.

¹⁹ По англ. «World Alliance for promoting international friendship through the Churches».

²⁰ Поп. G. THILS, *Histoire doctrinale du mouvement oecuménique*, Louvain, 1955, p. 17-21.

нань у праці над розв'язкою питань суспільних, економічних, моральних і расових у душі св. Євангелії.²¹ Ідеологія цього руху, спираючись на засадах чистого гуманітаризму і пацифізму, мала багато спільного з Лігою Націй. В цьому душі в серпні 1925 р. відбувся в Стокгольмі перший світовий конгрес «Life and Work».²² У ньому взяли участь 600 представників 31 визнань з 37 народів. У 12 літ пізніше (1937 р.) в Оксфорді відбувся другий світовий з'їзд «Life and Work» посвячений темі: «Церква, Нарід і Держава», що була дуже актуальна в обличчі наростаючого тоталітаризму.²³ Поруч протестантів і англіканів у цьому з'їзді брали участь грецькі православні, старокатолики і представники новопосталих євангелицьких громад в Китаю, Японії, Індії й Південної Америки. Вагу заінтересувань перенесено з питань суспільних на проблеми есхатологічні.

Року 1920 нез'єдинений патріярх Царгороду Яким III спільно з 12 митрополитами видав спільну енцикліку, в якій домагався «з'єдинення всіх Церков». Згаданий уже методист др. J. Oldham під час Місійної Конференції поставив внесок, щоб заснувати щось, що було б зав'язком світової Ліги Церков. Окремої уваги заслуговувала б ще окрема група «Faith and Order» під проводом згаданого вже англіканського єпископа Brenta, але це занадто розширило б рямці нашої статті. Належить тільки зазначити, що представники обох груп «Life and Work» і «Faith and Order» на з'їзді в Утрехті 1938 р. створили т. зв. «Єкуменічну Раду Церков». Про заснування тієї Ради англіканський архієпископ Йорку др. W. Temple повідомив офіційально Апостольський Престол через Се-

²¹ I. CONGAR, *op. cit.*, 150-168.

²² G. BELL, *The Stockholm Conference 1925*, Oxford University Press 1926.

²³ *The Churches survey their task*, London, 1937.

кретаря Стану кард. Е. Пачеллі.²⁴ Dr. Temple просив одночасно дозволу нав'язати контакт з католицькими єпископами й богословами з метою виміни інформацій і поглядів. З Риму через Апостольського Делегата в Англії прийшла прихильна відповідь.²⁵

З цього бачимо, яке загальне є бажання єдності та якими різними руслами воно пробивається. Для нас католиків важне те, яке становище займає Католицька Церква супроти питань єкуменізму? Ще коротко відповімо на це питання.

III.

Абстрагуючи тут від висказів Учительського Уряду Церкви, в ім'я правди мусимо ствердити, що Апостольський Престол не раз виходив на стрічу бажанням єдності, що їх виявляли поодинокі визнання відлучені від Риму. Досить згадати т. зв. Оскфордський Рух на переломі ХІХ і ХХ століть, чи голосні розмови в Malines в роках 1920-1925, що їх провадив кардинал D. J. Mercier з представниками Англiканської Церкви, чи многобічну акцію нашого Митрополита А. Шептицького,²⁶ чи ін.

Під сучасну пору, Апостольський Престол і католицька Ієрархія, стоячи на становищі, що єкуменізм у католицькому розумінні не може бути нічим іншим, як тільки поворотом до єдності в Римом і признанням цілоти католицьких догм, заохочує богословів улегшувати відлученням Церквам цей поворот. В поодиноких краях, церковних провінціях, чи Чинах творяться окремі осередки дослідів проблеми єдності Церкви. Перед війною великі

²⁴ W. VISSER't HOOFТ, *Le Concil Oecuménique des Eglises*, Paris 1946, p. 724.

²⁵ G. THILS, *op. cit.*, p. 79.

²⁶ Всім, що цікавляться унійною акцією Митр. Андрея, широко поручаємо свіжо видану знамениту працю о. І. Гриньоха: *Слуга Божий Андрей—Благовісник Єдності*, Мюнхен, 1961.

заслуги під тим оглядом мали Велеградські З'їзди, що їх творцем був наш Митрополит Андрей.²⁷ Тепер належить згадати осередок бельгійських Бенедиктинців в Шевтонь з їх кварталником «Irenikon», французьких Домініканців з кварталником «Істина», римських Бауїтів «Unitas» під проводом отця L. Vouyer, S. J., в Німеччині рух зв. «Una Sancta» з окремим інститутом під проводом єпископа в Падерборн, французький осередок у Шателлярд під протекторатом кардинала P. Gerlier-a, еспанський осередок у Мадриті «Oriente cristiano», північно-американський Бенедиктинців в Lisle, Illinois і ін.

Усі ті зусилля довели до переконання, що доктрина поодиноких нез'єдинених визнань має у собі багато тверджень зовсім слухних, які можна вмістити в рамках католицької правдивості. Їх символи віри є справді неповні, і їх треба доповнити, змодифікувати, але не відкидати. Тому підхід до нез'єдинених Церков має бути повний об'єктивізму і пошани. Належить прийняти, що вони мають частину правди, яку й ми признаємо і часто належать — як кажуть новітні богослови — до Церкви-спільноти, хоч знаходяться поза Церквою-інституцією. Вслід за тим треба признати, що і в них діє Святий Дух у якійсь мірі. Таке становище зайняв Папа Пій XII у своїй першій енцикліці, називаючи їх «нашими відлученими братами».²⁸ Нез'єдинені прийняли це з вдячністю і признанням. Подібне становище займав Папа Іван XXIII, як це слідує з його коронаційної промови, чи з промови до питомців Колегії Сарганіса, чи з офіційального проголошення Вселенського Собору²⁹ і, як слідує з висказів екуменічного патріярха Атенатораса про Папу, якого він назвав

²⁷ Див. Р. Данилевич, *Митрополит Андрей—Батько Велеградських Конгресів*. Звіт в доповіді «Христ. Голос», X, ч. 30.

²⁸ Енцикліка «*Summi Pontificatus*» з 20. X. 1939 р.

²⁹ Див. «*Osservatore Romano*», 26-27. I. 1959.

« мужем посланим від Бога ». Після відвідин Папської Комісії в особах Архiepіскопа Я. Тести й о. А. Раеса, Т.І., патріарх мав окреме інтерв'ю, в якому дослівно сказав: « Ми є однозгідні, труднощі роблять тільки теологи. А в тому йдеться тільки про слова (н. пр. « Філіокве »). Як першу передумову для успішної розмови в справі з'єднання, означив патріарх « основне пізнання і розуміння теології сестринної Церкви ».³⁰ Одначе немає сумніву, що найбільшим осягом тих змагань є декрет Другого Ватиканського Вселенського Собору « про Екуменізм », в якому Отці Собору зясували католицькі засади екуменізму та визначили практичні напрямні його виконування.³¹

Церква вірить, що Божа ласка, яка діє в тих усіх, що чесно й щиро змагають до повноти правди, приведе всіх християн до одного стада. І буде « одне стадо й один Пастир ». Але цю ласку треба собі виблагати щирою і гарячою молитвою! Треба молитися багато, щиро, приватно і збірно.

³⁰ « Христ. Голос » з 27. VIII, 1961, XIII, ч. 35.

³¹ Див. А. Г. Великий, ЧСВВ, Вселенський Собор Ватиканський II: *Церква, Східні Церкви, Екуменізм*, Рим 1965.

ПРЕСВЯТА ЄВХАРИСТІЯ В ТИСЯЧОЛІТНІЙ ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ

Кожна релігія має свої окремі притаманності, які визначають її характер та розмежовують її від кожної іншої. Основною притаманністю християнської релігійності — є не що інше, як її євхаристійний характер. То тут, то там для всіх інших правд християнської віри можемо підшукувати певні паралелі та подібності. Навіть для воплочення Божого Сина знаходимо деякі прообрази в поганських релігіях Сходу, бо Боже Провидіння підготувляло людство до християнського об'явлення. І для моральних наук християнства можемо знайти багато подібностей в інших, нехристиянських релігіях, передусім тому, що християнська мораль засновується на вдосконаленні природного божого ладу. Однак для Пресвятої Євхаристії, передусім же для отого таїнственного укриття Богочоловіка під видами звичайного хліба і вина, годі шукати подібностей чи паралель на землі. Споживання поганських чи старозавітніх жертв навіть і здалеку не вказує на бездоння тієї самознищуючої любови Бога до людини, що виявилася в установленні Пресвятої Євхаристії. Пресвята Євхаристія, можна сказати, є окремим об'явленням в Божому об'явленні, що прийшло через Христа Богочоловіка; є окремим удосконаленням спасительного голгофського чину Христа Спасителя. Читаємо в св. єв. Івана: « Так Бог полюбив світ, що й Сина свого єдиного родного дав, щоб кожен, що вірує в нього, не загинув, а мав життя вічне » (Ів. III, 16). І в цьому лежить пояснення Голгофи та спасительного хреста Христового. І цього було б досить, щоб сповнилась воля і постанова Божа про спасення впавшої людини.

Однак у прогресі цього спасительного діла Христос немов зглиблює спасительну Божу думку, і, « полюбивши своїх тих, що в світі, полюбив їх до кінця » (Ів. 13, 1).

Цими словами св. євангелист вводить і пояснює установлення Пресвятої Євхаристії. Пресвята Євхаристія — це діло доконечної, остаточної любови Божої до людини. Це генеза Пресвятої Євхаристії. Тому не дивно, що на божественній глибині цієї генези соблазнилися перші учні Христові, називаючи це об'явлення в Божому об'явленні « жорстоким словом » (Ів. 6, 51); « Хто вірує в мене, той має життя вічне » (Ів. 6, 47); « коли хто споживатиме цього хліба, житиме повік » (Ів. 6, 52); « а хліб, що я дам, це мове тіло, що я дам за життя світу » (Ів. 6, 52). Тому, практично, вся християнська віра зводиться до віри в Євхаристійного Христа. Євхаристія — це повний вияв християнської віри та пробний камінь християнства взагалі. Коли вже вочоловічений Син Божий був пробним каменем віри для людини, то євхаристійний Христос є зворотною точкою. Слова св. Симона можна передусім застосувати і до євхаристійного Христа: « Ось цей лежить на впадок і встання багатьом в Ізраїлі, та на знак, що йому будуть противитися » (Лук. 2, 34).

Цих кілька слів нехай вистачить для вступу, щоб зрозуміти яке епохальне, переломове значення має євхаристійний культ в житті людини та в житті цілих народів, цілого людства взагалі. Можна сказати, що перше тисячоліття християнства стояло під знаком спротиву правді про вочоловіченого Бога: це оті всі єреси христологічні, що визначають історію Церкви Христової за перше тисячоліття. І багато впало та багато постало на цьому знакові. Друге тисячоліття, можна сказати, стоїть під знаком спротиву євхаристійному Христові, і є причиною падіння та постання многих в Ізраїлі, в Христовій громаді. Згадаймо тут, що Беренгарій з Турс народився не більше не менше як саме в 1000-му році († 1088), і він своїм запереченням правди про перевестествлення (трансубстанціяцію) дав початок євхаристійним єресям на Заході і на Сході. Бо коли проти виразного слова Божого людина, на основі своїх обмежених філософій, заперечила правду

в євхаристійне перестествлення хліба й вина в Тіло і Кров Христову, тоді немає Христа між нами, тоді св. Літургія це побожна, але пуста церемонія, релігійна драма, але не жертва Христова безкровна, спасительна; тоді і св. Причастя — це тільки символ. А ми знаємо, що за собою логічно та консеквентно потягатиме таке вижолоблення Пресвятої Євхаристії. Роздор і розрив одного містичного Христового Тіла — Церкви (схизма Керулярія, протестантизм), бо немає апостольської «спільноти ломання хліба» (Діян. 2, 42), немає в «многоті віруючих одного серця і однієї душі» (Діян. 4, 32), а всевладно панує географія, культура, політика тощо. Немає в Євхаристії Христа — тоді голгофська жертва — це тільки спомин, історія, а не джерело контакту людини з спасительним чином Христовим, видимий засіб примінення хресних заслуг кожній людині, аж до кінця віків. Тоді св. Причастя — це тільки символічний кусник хліба, а не хліб життя, якого модерна людина, реаліст наших днів, уважає що йому не потреба.

І ось саме в цьому тисячолітті починається християнська історія українського народу, його зустріч з Христом. У висліді довгої боротьби український нарід дістав, можна сказати, даром цілу христологічну доктрину християнства. Вочоловічений Син Божий, Симеонів знак — став для українського народу знаком постання. Українська людина не заламалася на правді про воплощення Бога, і в цій вірі витривала до сьогодні. Схід чи Захід, Візантія чи Рим, але ми ввійшли, не трудившись, у труд цілого тисячоліття. І Боже Провидіння не вимагало того труду та тієї проби від української людини. Але воно вповні поставило перед українською людиною пробу і труд євхаристологічний. Тому справедливо можемо сьогодні, на отому міжнародньому форумі, в обличчі християнського світу, Заходу і Сходу, питати себе: чим був євхаристійний Христос для української людини за другу тисячу років християнства: падінням чи постанням? Хлібом життя чи

знаком спротиву? Життям чи осудженням? Від святого Володимира і Мудрого Ярослава, до сьогоднішніх Володимирів і Ярославів, які може і не прагнуть за подібними епітетами, але вдоволяються епітетами прогресивних чи вчених Ярославів і Володимирів? Слушно можемо себе питати сьогодні отут: яких батьків ми діти? Чи вирости ми і зростаємо отим євангельським хлібом життя, чи тільки пшеничними галушками? Бо в обличчі нашої сьогоднішньої релігійної та християнської ситуації треба нам поставити собі і таке драстичне питання, і на нього по щирості відповісти.

* * *

Вглянувши в тисячолітню історію українського народу, можемо з полекшею відповісти на це питання: українська людина не заламалася в своїй вірі в євхаристійного Христа та визнавала й уживала його як справдішній хліб життя вічного. В основі цього була її віра в дійсну євхаристійну присутність Христа. Співаємо в нашій богослуженні всенародно і публічно єдиними устами і єдиним серцем: « Се предлежить Христос на пищу всім, прийдіте і припадаюче поклонімся Христу Богу, сими тайнами утаєному ».¹

Це віра української людини, необтяжена філософіями та теоріями, але світла своєю євангельською простотою. Цю віру ми виссали від наших батьків у вірі, від отих святих Батьків Церкви Східної: Василя, Івана Золотоустого, Григорія Богослова, твори яких виховували через довгі століття українську людину не тільки в християнських правдах, але і в християнській культурі взагалі. А св. Василій писав: « Щоденно причащатися й

¹ Кондак на Празник Пресвятої Євхаристії; гл. *Часослов*, римського видання з 1952 р., стор. 669.

приймати св. Тіло і Кров Христа — це добре й дуже корисне діло... Ми в Кесарії причащаємося чотири рази кожного тижня: в неділю, четвер, п'ятницю й суботу, а в інші дні — коли випаде пам'ять якогось святого».² «Як той, що не свідомий нічого злого, повинен причащатися кожного дня, так навпаки: обтяжений гріхами не сміє приступати до цієї трапези навіть і в свято».³ А св. Іван Золотоуст — це доктор євхаристійний Церкви Христової взагалі. І якщо не було б жодних інших письм та гомілій передусім цих двох святих Отців (а їх багато), то вже сам факт «що вони залишили св. Церкві, а в тому числі й українській, дві найкращі св. Літургії, що носять їхнє імення, показує на їх щоденний вплив на українську людину, на віру в євхаристійного Христа. Та ми знаємо з історії української літератури, що твори тих святих Отців були настільними книгами української людини, енциклопедіями християнської віри та життя. Тому не дивно, що коли Беренгарій заперечував можливість євхаристійного перестествлення, то св. Теодосій в Києві «радів тим, що Господь сподобив мене приготувляти такий хліб, що на ньому відбувається така велика тайна переміни на Христове Тіло»,⁴ а згодом як священник служити на ньому св. Літургію та приймати навіть поданий ангельськими руками цей хліб життя, як подають його життєписці. А святі страстотерпці Борис і Гліб готовилися саме цим хлібом життя, коли братовбивча рука мала їм відібрати життя тіла та княжий скипетр з їх рук. Вживання євхаристійного хліба засвідчує найвищий авторитет княжого Києва, митрополит Юрій I, в літописі під роком 1072: «Подобаєть достойному причаститися пречистых

² Св. Василій В., *лист 93*, до Патрікиї про св. Причастя.

³ І. Золотоуст, *Бесіда 6-а проти аномеїв*. Гл. *Мінь*, том 48, стор. 755.

⁴ *Житіє Преподобного Отца Нашего Теодосія Печерскаго, в Патерикъ или Отечникъ Печерскій*, вид. 1678.

тайн по всѣ недѣли святаго поста и въ великій четвертокъ и въ великую Субботу и на Пасху и на Вознесеніе Господне и на Сошествіе св. Духа и в Петрово говніе и на Петровъ день и на святую мученику Бориса и Глѣба и на Преображеніе Господне».⁵ Це єдине офіційальне, але і достойне молодого українського християнства свідoctво домонгольської доби, яке засоромлює тисячі українських християн наших днів, і нашої доби.

І не було це тільки навчання християнського Сходу для українських неофітів. Це правило митрополиче виконувало від княжого двора, до простого кметя-землероба. Під 1168 роком записано в Іпатіївському літописі, що великий князь Ростислав Мстиславич причащався кожної неділі великого посту; очевидно не сам, але з своїм численним двором та дружиною. Святий князь і мученик Михайло Чернігівський, по свідoctву літописання, був окремим почитателем пресвятої Євхаристії. А Данило Галицький готовився до свого найбільшого державного упокорення: поїздки в орду в 1246 році, говніням, сповіддю та св. Причастям в київській обителі св. Михайла. І не забуваймо, що це були княжі часи і монархічний устрій, коли приклад князя та еліти був не тільки заохотою для простого народу, але і дороговказом. До тієї міри, що за свідченням ченця Кирика в XII століття, св. Причастя як хліб життя подавано кілька разів у році і нелітнім дітям під видом вина. Христові слова про хліб життя наші предки брали дослівно, без філософій і без резерв.

Можемо сказати, що українське християнство стало офіційальним на Україні саме під впливом Пресвятої Євхаристії, коли брати до уваги записану в «*Повісті Временних Літ*» легенду про «іспитування вір» св. Володимиром Великим. Легендарною, сугерованою пізнішими византійськими інтерполяторами причиною, чому

⁵ Голувинскій Е. *Исторія Русской Церкви*, Москва 1881, т. 2, стор. 373.

св. Володимир не прийняв християнства від римлян, мало б бути те, вони «служать бо опрѣсноки, рекше оплатки, ихъ же Бог не преда, но повелѣ хлѣбом служити».⁶ І саме краса візантійської Літургії мала б бути причиною, що Володимир та бояри вирішили прийняти з Візантії хрищення, на основі звіту послів, що говорили: «І придохомъ же въ Греки, и ведоша ни, идеже служатъ Богу свому, и не свѣмы, на небѣ ли есмы были, или на земли: нѣсть бо на земли такого вида или красоти такоя, и не доумѣемъ бо сказати: токмо то вѣми, яко оньдѣ богъ с человекѣки пребываетъ, и есть служба ихъ паче всѣхъ странъ».⁷ Так, отже, візантійське християнське жертвоприношення Тіла і Крови Христової найбільше вплинуло на українську релігійну душу. Свідомством цього може бути й оце просто невияснене дбання про будову Божих храмів, що охоплює Київську Державу в перших століттях її християнського життя. Історичні вістки, що не є ні вичерпні, ні повні, свідчать вже в перших десятиліттях про 80 більших, здається, мурованих церков, в чого на сам Київ припадало 20. Разом із кам'яними будовано і деревляні, т. зв. «одноденні» церкви. Тому не диво, що сучасники нараховували їх сотками в самому тільки Києві,⁸ а між ними і Десятинна, і св. Софія, і Благовіщенська, і десятки інших, не вчисляючи монастирських. І мимовільно хочемо повторити слова одного здивованого вченого: «Який це шал кинув те чудо в простір?» І хоча вони були посвячені в більшості Богородиці та Святим, однак треба не забувати, що центром християнської церкви є — престіл та Євхаристійне дійство. Вони — це передусім не місця молитви і не місця для проповіді, але архітектурні рами для євхаристійного Христа. Тим вони

⁶ *Повесть Временних Лет*, вид. Д. С. Лихачева, том I, Москва-Ленінград 1950, стор. 61.

⁷ *Там же*, стор. 75.

⁸ Січинський В., *Архітектура старокнязівської доби*, Прага 1926, стор. 9.

в сьогодні, тим вони були і в ці далекі часи. Поняття замкненого простору для молитовного чи научного збору людської громади, внесли щойно новіші часи, зокрема наші театри, кіностудії тощо. Давнє поняття будівлі — це передусім її мешканева функція, і місце жертвоприношення. Свідком того є і старозавітне, і поганське релігійне будівництво. Церковна архітектура — це передусім мова євхаристійна, вияв віри в присутність євхаристійного Христа, в реалізм євхаристійної літургійної дії. Євхаристійний Христос — є мешканцем християнських храмів, в яких збувається жертвна євхаристійна дія. Може, саме ця камінна, речова експресивність та інтенсивність церковної архітектури може пояснити цю сповидну літературну та словесну мовчанку, що її, в якійсь мірі, спостерігаємо в писаних пам'ятниках давнішої та новішої доби, про Пресвяту Євхаристію. Євхаристійна тема є тяжкою та високою богословською темою, якщо вона не має перемінитися в банальність чи небезпечну многоглаголивність. Простий народ святочною та повною пошани й подиву для таїнства мовчанкою стрічає високі релігійні правди християнської віри. Ціла християнська євхаристійна богослужба свідомо окутана Церквою таїнственністю, та закриванням: абсида, іконостас, заслона царських воріт, кивот, дистанс між святилицем та храмом вірних — все це століттями виховувало у вірних оту настанову, виражену текстом Літургії св. Василя Великого, в Велику Суботу: « Да молчить всякая плоть челоувѣча, і да стоить со страхомъ и трепетомъ и ничтоже земное въ собѣ да помишляеть: царь бо царствующихъ и Господь господствующихъ приходить заклатися, и датися в снѣдь вѣрнимъ ».⁹ Тому взагалі мову св. Літургій треба уважати мовою цілого українського народу про Пресвяту Євхаристію, як жертву та як св. Причастя.

Що св. Літургія була головним центром євхаристій-

⁹ Св. Василій В., *Літургія*; Іже Херувими, вид. римське, 1942 р.

ного життя та виявом віри в Христа і його приязність під видами хліба і вина, нехай послужить свідчення Ігумена Паломника Данила з початку XII століття. Як опис Палестини, його «*Життьє і хожденьє*» є джерелом топографії Святої Землі; але так само є воно й свідцтвом євхаристійного життя тодішньої освіченої людини. В своєму творі, перекладеному на кілька європейських мов, автор звертає при описах церков окрему увагу на св. Літургію та на св. Причастя, а при кінці свого опису в вдовolenням признається, як до вчинку релігійного та патріотичного, що при гробі Господньому «*отпѣхомъ литургий за князя русьскія и за вся християни 50 литургий, а за усопшия 40 литургий отпѣхомъ*».¹⁰

Про євхаристійну іконографію княжої доби, як вияв євхаристійного культу та віри українського народу, немає потреби й згадувати, як про річ самозрозумілу. Та про це, зрештою, говоритимуть на іншому місці знавці. Згадати б хіба тільки, що євхаристійна галерея київської Софії є однією з найбільших пам'яток свого часу, так своєю концепцією, як і глибоко євангельською експресивністю апостольського св. Причастя. А ця галерея стоїть у серці України вже майже тисячу літ, не тільки як мистецький твір, але передусім як визнання віри та як проповідь про «хліб життя».

На тому можна б нам і замкнути княжу добу євхаристійного культу та віри українського народу. За цих кілька століть цей культ та віра глибоко запали в українську душу і далші лихоліття не могли їх вирвати. Мовчанка джерел та документів у пізніших часах говорить тільки про українське лихоліття, а ніяк про занепад євхаристійного культу серед народу. Очевидно, він набрав інтенсивности чи дещо потухав, однак його відновлення в новіших удокументованих часах показує, що

¹⁰ *Хождение Игумена Данила Паломника*, вид. Виневитинова, СПб. 1885, стор. 139-140.

він існував завжди в належній натузі. Такі речі не досягаються одним-другим зарядженням, однією-другою проповіддю, одним-другим життєвим прикладом, навіть святих людей. На це треба століть життя і виховання. Ні одна св. Літургія, ні одне св. Причастя не робить людину святою та не переносить у небесне царство. На це треба правильного та частого корму цим « хлібом життя ». Так само в з життям народів, а українського зокрема.

Переходячи до доби Козацької України, до українського католицизму та православія, можна сказати, що українське релігійне та церковне роздвоєння могло заіснувати саме через деякий занепад євхаристійного життя в українському народі, отієї « спільноти ломання хліба » (Діян. 2, 42), бо, як каже кард. Фавльгабер, « при Господній трапезі кінчалися всі клясові ворожнечі суспільного життя », ¹¹ а без неї і найсвятіші справи ставали каменем незгоди та розбрату. Тому всякі змагання про внутрішнє замирення українського народу розбивалися, не зважаючи на поважні заходи у цій справі та на інтенсивні переговори. Та там, де бракувало цього внутрішнього лучника та євхаристійної спільноти, мусіли заломатися всі зовнішні змагання. А й помимо зусиль, процес цієї внутрішньої інтенсифікації йшов занадто помалу, щоб можна було ще врятувати український народ перед самознищуючим хаосом. Як можна було досягти « одности серця і душі » через « спільноту ломання хліба », коли в першій половині XVII століття українське євхаристійне життя дійшло в широких кругах до крайніх, можливих ще для такого життя меж? Св. Йосафат пригадує своїм священикам, що « литоргія светая въ каждую неделю и въ каждый день светий нехай будетъ конечно отправо-ванная ». ¹² А це була єпархія святого й зарядження сто-

¹¹ M. v. FAULHABER, CARD., *Zeitaufgaben*, Freib i. Br., 1916, S. 30.

¹² Дорожинський Д., *Матеріяли до исторіи життя и смерти св. Свяцм. Йосафата Кунцевича*. II. Регули Йосафата для своїхъ пресвитеровъ, Львовъ 1911, стор. 8.

сувалося передусім до духовенства та св. Літургії. А до святого Причастя вірних стосується вимога, щоб приступати « висповідавшись перед тимъ и не маючи на сумлѣнїю жадного смертельного грѣха ». ¹³ З православної сторони Петро Могила має відвагу в своїй ісповіді православної віри приписати св. Причастя ледве чотири рази до року, а для окремо дбайливих про своє внутрішнє життя — раз у місяць. Така була загальна практика, яка згодом дійшла до щорічної сповіді і св. Причастя в великодньому часі. Очевидно, в цьому самому часі не бракувало серед визначніших одиниць правильного погляду на потребу євхаристійного життя. Про св. Йосафата та його літургійне життя знаємо з його життєписів, що в св. Літургії він знайшов Бога та через неї хотів дати пізнати його другим; ¹⁴ а Петро Могила, митрополит, пише немов про ідеальний світ: « Належить вѣдати, аби Літургії святої якъ найчастѣй изъ найболшимъ набоженствомъ кождый человекъ хрїстіанскій слухалъ и Тѣла и Крове Господней учасникомъ бывалъ ». ¹⁵ Тому і не дивно, що один із них віддав життя за церковну одність, а другий, на вершкуні своєї слави, напередодні своєї смерті нав'язав був переговори в Апостольським Престолом.

Та замість спільноти ломання хліба і одности вірування, прийшла руїна. Справдніші знавці народного лиха знали, де шукати порятунку; ті ж, що вдавали тільки знавців, шукали його в різних договорах та союзах, навіть із нехрищеною Туреччиною. З цих сумних часів « руїни » маємо прегарні перлини євхаристійного проповідництва в проповідях Йоанікія Ґалятовського, в його

¹³ Той же, *Катехизмъ отъ слуги Божяго Йосафата сочетанний*, Львовъ 1911.

¹⁴ А. GUERIN-KALINKA, *Zywoł św. Josařata Kuncewicza*, Lwów 1885, str. 81, 89, 135, 159.

¹⁵ Могила П., *Собрание короткои науки о артикулахъ вѣри православно-католическои хрїстіанскои*, виб. 1645 р.

« *Ключь Разумнїя* » (Київ 1659), спертому на науку св. Отців. Зокрема обширно використовує він св. Івана Золотоустого, цього євхаристійного Вчителя Церкви, в своєму полемічному « *Месїя Правдивый* » (Київ, 1669), в якому спростовує закиди невіруючих. Євхаристійні моменти зустрічаємо і в інших проповідників того часу. Назагал можна зауважити, принаймні в деяких кругах, нове піднесення євхаристійного культу так, що в 1726 році міг православний митрополит Варлаам Крюковський відповісти на зарядження Петра Першого про оштрафування вірних, що не хотіли сповідатися і причащатися: « грошевих штрафів від несповіданих у нас не було й тепер нема, тому, що, Богу дякувати, по донесеннях моїх отців протопопів парохіяни скрізь сповідаються ». Можна вказати, як на характеристичну сцену в цих часах, на поведінку Петра Першого в Полоцькій катедрі, що, розкинувши по долівці найсвятіші Тайни, вбивав власноручно тих василіянських ченців, що почали з пошаною збирати їх. Це було в 1705 році.¹⁶ У 1714 році в Києві появились « *Дїялогіси духовни* » Варлаама Голенковського, друга і третя частина яких повнотю присвячені пресвятій Євхаристії. Відповіді Любові про Пресвяту Євхаристію надихані особливою ніжністю.¹⁷

Та зокрема Замойський католицький Синод з 1720 року підніс євхаристійний культ на українських землях, видаючи обширні постанови про матерію і форму та обряди Пресвятої Євхаристії,¹⁸ устанавляючи празник Пресвятої Євхаристії. Виконуючи постанови Собору, митрополит Лев Кішка в 1722 році видав своє « *Собраніє припадковъ*

¹⁶ A. G. WELUKYJ, *Litterae Metropolitanarum Kioviensium Catholicorum*, vol. III, Romae 1958, pag. 209 (P. Constantinus Zajaczkowski, Vicarius).

¹⁷ Голенковський Варлаам, *Дїялогіси духовни си есть двословіе, въ немже бесѣдуеть Любитель съ Любовию*, Київ 1714.

¹⁸ *Synodus Provincialis Ruthenorum habita in civitate Zamosciae anno 1720*, Romae 1838, pag. 83-93.

краткое и духовнымъ потребное»,¹⁹ присвячуючи дві повні глави Пресвятій Євхаристії, де скаржитья, що в новіших часах «сократися Причастіє» і народ зобов'язувався причащатися тільки п'ять разів на рік. Митрополит заохочує до відновлення побожності до Пресвятої Євхаристії. З доручення Замойського Синоду була видана згодом і «*Служба пресвятої Евхаристії*»²⁰ і було звернено увагу духовенству, щоб старалося поширити цей празник.

Об'єднаний у 1740-их роках Василянський Чин на українсько-білоруських землях поставив був собі за окреме завдання поширення культу Пресвятої Євхаристії, проповідями, книгами, місіями, братствами тощо. Уже в 1738 році Василяни заснували в Мєнську перше в Україні братство «Найсвятіших Тайн». Слідом за Мєнськом пішли майже всі монастирські церкви на Литві, а згодом і в Україні: Бердичів, Вильна, Почаїв, Умань, Холм, Кам'янець Подільський — стали огнищами та центрами євхаристійного культу: часте святе Причастя, адорації з виставленням Найсвятіших Тайн, урочисте святкування празника Пресвятої Євхаристії — почали зближати знову народну душу до цього «хліба життя». З друкарень поплили нові молитовники, брошурки, появилися нові Літургікони з новими євхаристійними службами. В требниках тодішніх появиля чудовий обряд, так зване «*Посльдованіє къ Божественному Причащенію*», та «*Акафістъ къ Причащенію Божественныхъ Тайнъ*».²¹

Появляються окремі твори про Пресвятую Євхаристію, а в загальніших творах їй відводиться відповідне почесне місце.

В анонімній «*Богословії Нравоучительній*», що появилася в Почаєві в 1751 році, серед практичних питань

¹⁹ Видано в Супраслі в 1722 р.

²⁰ Перше видання у Уневі в 1738 р.; інші видання: Львів 1738; Почаїв 1741, 1742, 1761, 1762, 1777; Унів 1745, 1756.

²¹ Гл. тогочасні львівські, почаївські та унівські видання.

вияснюється основне питання про євхаристійну дійсну присутність Христа, на основі св. Письма та творів св. Отців. У 1753 році у Львові появляється окрема книга Андрія Завадовського «*О святомъ Сакраменті Евхаристіи и о св. Литургіи*». У відомому «*Народовіщанію или Словоу къ народу католическому*» ченців св. Василія Великого в 1756 року подано цілу низку порад і вказівок для ченців-місіонерів у їх місійній діяльності серед народу. Тут можна вичитати такі практичні поучення: «*Повиннismo особливою честію въ сердцахъ нашихъ шанувати Христа Господа, въ Сакраменті утаеннаго. Со страхомъ и смиреніємъ на томъ місці стояти, где єсть Пресвятіший Сакраментъ Евхаристіи. Жадного дня не опустити безъ ушанованя якимъ колвекъ способомъ Пресвятѣйшаго того Сакраменту. Входячи в церковь, заразъ знакъ святаго креста на себѣ учинити и поклонитися низко. Албо тежъ уклякнути и челомъ до земли поклонъ учинити предъ царскими вратами Пресвятой Тайнѣ Евхаристіи, где єсть такий обичай. Украшати тіи мѣста, где єсть той Сакраментъ. Старатися, аби Пресвятіший той Сакраментъ былъ в пушцѣ, и въ кивотѣ, то єсть в цимборіи схований. Старатися о примноженіє набоженства да Найсвятѣйшаго того Сакраменту: людей поучати, не умѣющихъ науки около той Тайни, и всѣ зневаги отъ безбожнихъ учиненіи тому превеликому Сакраменту учтиве надгорожати*». ²² В цьому дусі обнови стрічаємо проповіді в тодішніх проповідників Валеріяна Синицького, ²³ Юліяна

²² *Народовѣщаніе или Слово къ народу католическому чрезъ монаховъ Чина Святаго Василія Великаго въ Провѣнціи Полскої званію катихизтичному прилежащихъ въ Повѣть Кременецкомъ 1756 года проповіданов.* Цитоване за Діонісій, митрополит, *Археологія євхаристичного культу*, в «*Наша Культура*», II, Варшава 1936, стор. 108-109.

²³ *Mowy parochialne na niedziele y święta uroczyste całego roku podług ewangelii w obrządku greckim rozrządzonych z przydanemi na koncu przed szlubem y na piątki wielkopostne o tęce Panskiej*, Wilno

Добриловського,²⁴ авторів богословських підручників.²⁵

Євхаристійні мотиви стають темою народних пісень, і то вже в співанику о. Шуровського, виданому в Почаєві у 1772 році, а згодом у типічному виданні Отців Василянів XVIII-XIX століть, в так званому «*Богогласнику*», збірнику пісень всенародних, співаних у церквах, де вже в 1790 році маємо чотири пісні «*О пресвятой Евхаристіи*».²⁶ Цей тип поширення віри та побожності через духовну пісню вдержався до найновіших часів та видань та приніс багато користи для всенародного піднесення релігійного життя.

Щобільше, в творах українського Сократа — Григорія Сковороди, стрічаємо багато гарних місць на євхаристійні теми, і то вже в перших його творах, як, наприклад, в творі «*Начальная дверь ко християнскому добронравію*» (1766) та в пізнішому — «*Розговоръ, називаемый алфавитъ или букварь мира*», в його притчах тощо. Цей мандрівний філософ української землі, що шукав часто самоти та роздуми, вмів і знав доцінити євхаристійне таїнство для внутрішнього життя душі.

Та над цим буyno процвітаючим квітником євхаристійного культу в українському народі в другій поло-

1788, ed. 2 1811; — *Kazania na swięta całego roku, ktdre Swięta Wschodnia Cerkiew uroczystym swięci obchodem, i uroczystym upoważa nabożenstwem*, Paszajoviae 1793.

²⁴ Проповіді Синицького переклав та пеперобив «зъ словенорускаго на простий и посполитий языкъ рускій» Ю. Добриловський під заг. *Науки парохіяльнїя на недѣли и свята оурочистїя цѣлого року изъ Евангелїи подлугъ обряду греческого расположеннїхъ*, Почаїв 1794 р.

²⁵ Наприклад: Андрій Звадовський, *О святомъ Сакраментѣ Евхаристїи и о св. Литургїи*, Львів 1753.

²⁶ *Богогласникъ*. Пѣсни благоговѣннїя праздникомъ Господскимъ, Богородичнимъ и нарочитихъ Святихъ, чрезъ весь годъ приключаящимся, къ симже нѣкоторимъ чудотворнимъ иконамъ служащимъ, таже различнїя покаяннїя и умилительнїя содержашъ, Почаїв 1790-1.

вині XVIII століття звіялося нове лихоліття, що спричинило не менший від колишнього монгольсько-татарського застій та понизення євхаристійних алетів. Трагіка в тому, що це сталося в ім'я Христове і під знаками християнськими. Маємо на думці знищення передусім українського католицизму та обмосковлення українського православ'я в московській займанщині й замороження релігійного життя українського народу раціоналістичним так званим йосифінізмом, під австрійською займанщиною.

Окупувавши українські території по 1772 році, московський уряд приступив до «відчищування» обряду, жертвою якого, в першу чергу, впав євхаристійний культ, під закидом, що це «нові набоженства запозичені від латинників». За таким омертвінням євхаристійного життя перетягнення українського католицького населення на православ'я було вже справою легкою так на Волині, Поділлі та Київщині, як згодом на Холмщині. Український католицизм упав не так через зовнішню силу окупанта, як через упадок внутрішніх євхаристійних сил народу.

Подібне, хоча у сприятливіших обставинах не таке трагічне явище пережили і західно-українські області, що опинилися під австрійською католицькою окупацією. Церковні реформи Йосифа Другого спричинили на цих землях, як взагалі в Австрії, свого роду релігійну анемію. Справді, ціле майже дев'ятнадцяте століття стоїть під знаком дивної релігійної млявості, що її треба приписати отому припиненню допливу внутрішніх сил євхаристійних у душу народу. Тому можна легко пояснити оту обрядовщину та сварки за правопис і за фонетику, що ціхували дев'ятнадцяте століття на Закрпатті і в Галичині та поставили український католицизм на березі, з якого грозив йому упадок до православ'я. Це тема, яку треба буде щойпо докладніше прослідити, так як це століття ще жде свого дослідника та історика.

Що ці думки правильні, можна бачити з того, якими

засобами дійшло до відродження релігійного життя в Галичині на переломі двадцятого століття: був це саме культ євхаристійного Христа. Зокрема новітні Василіяни, по добромільській реформі в 1882 році, почали інтенсивну євхаристійну усвідомлюючу та культивну працю серед широких кругів народу, вступаючи і в цьому в сліди своїх попередників з XVIII століття. До зросту цього культу серед нашого народу в Галичині спричинилися передусім набоженства та молебні до Христового Серця й численні Братства Пресвятих Тайн, що густою сіткою вкрили західні області. Перші неділі і п'ятниці стали величавими винагороджуючими всенародними маніфестаціями. Василіянські місії, товариства Апостольства Молитви, травневі і червневі набоженства та молебні затіснили та оживили зв'язок народу з Пресвятою Євхаристією, зосередивши увагу та побожність народу довкола кивотів. Широко поширені василіянськими місіями книжки й брошури про Пресвятую Євхаристію закріпили серед народу та інтелігенції правдиві пізнання про правди Євхаристії. Згадати б тут тільки авторів, таких як о. Климент Сарницький,²⁷ о. Арсен Лозинський,²⁸ Віктор-Никита Будка,²⁹ Діонисій Ткачук,³⁰ о. Микола Садовський,³¹ о. Мирон Коритко.³² Галицькі Владики двадцятого століття зрозуміли як слід вагу Пресвятої Євхаристії та цілою низкою послань старалися прищепити народові вагу євхаристійного культу. В 1900 році митрополит Андрей пише своє послання «*На грані двох віків*», у якому подає

²⁷ Сарницький Климент, ЧСВВ, *Розважання при посьщенню Найсвятїйшихъ Тайнъ* Львів 1890; *Познанє любви и милосердія Г. Н. Ісуса Христа*, Львів 1899.

²⁸ *Любьм Ісуса*, Жовква 1902.

²⁹ Будка Віктор, *О св. Причастю*, Жовква 1909.

³⁰ *Рішення Апостольського Престола о частім і щоденнім св. Причастю*, Жовква 1910.

³¹ о. Микола Садовський, парох Шибалина.

³² *Хліб життя*. Проповіді, Жовква 1927.

церковну науку про адорацію Пресвятої Євхаристії, а в 1909 році пише послання про часте св. Причастя.³³ У 1910 році єпископ Констянтин Чехович пише на цю саму тему, а єпископ Григорій Хомишин того ж року пояснює декрет св. Пія X, з 17 грудня 1905 року, про часте св. Причастя, і в 1912 році видає окремий пастирський лист «*О Найсвятійшій Евхаристіи*».

Від 1898 року існує окреме «Братство священників, почитателів найсв. Тайни Евхаристії» зо своїм статутом,³⁴ що його згодом наново оживив парох Шибалина о. Микола Садовський. Це поживлення культу євхаристійного Христа принесло свої публічні плоди вже в 1912 році, у часі Віденського Євхаристійного Конгресу.³⁵ Однак довший час молодь та інтелігенція, під впливом лібералізму та радикалізму, як і соціалізму, стоїть осторонь цього євхаристійного руху. Між двома світовими війнами, головне завдяки Марійським Дружинам Молоді та поширенню замкнених реколекцій, євхаристійний культ поволі входить і в ці круги галицького громадянства. В тридцятих роках виринула справа участі наймолодшого дитячого покоління в євхаристійному культі, головне в формі Євхаристійних Дружин, що кульмінували в величавих євхаристійних маніфестаціях у Крехові, Лаврові, Жовкві. Серед простого народу головними формами євхаристійного культу було поширення Братства Апостольства Молитви, Марійських дружин, цілонічних адорацій, святих годин та частого св. Причастя. У 1936 році в двадцятьох більших чи менших василіянських монастирських церквах приступило до св. Причастя 571.000 людей.

³³ *О частомъ св. Причастію*, 1909; в багатьох інших посланнях митрополита Андрея Шептицького стрічаємо часто вказівки в цьому напрямі.

³⁴ *Статутъ Братства священниковъ Почитателей Найсвятішоу Тайни Евхаристіи*, Жовква 1898.

³⁵ XIII Всесвітній Євхаристійний Конгрес, Відень 1912.

Ці самі прояви та форми євхаристійного культу з українською еміграцією були перенесені і на нові місця поселення українського народу, поза океани, так народом, як передусім українськими пастирями, що над ним працювали; зокрема були це ті самі Василіяни, що перенесли цю саму методу оживлення релігійного життя, і понесли її з собою серед емігрантів Америки й Канади, Бразилії чи Аргентини. І тут згадати б, що вже в 1942 році американські українці відважились, у почутті живучости євхаристійного культу, на окремий загальноамериканський український Євхаристійний Конгрес у Чикаго, що безперечно вказує на натугу євхаристійного життя серед народу. В 1938 році велике українське паломництво під проводом Львів. єп. Преосв. Ів. Бучка брало участь в Євхаристійному Конгресі в Будапешті. А теперішня наша участь у цьому величавому Євхаристійному Конгресі, під проводом наших Владик, є безперечним доказом тієї правди, що євхаристійний культ і тепер є живчиком внутрішнього життя українського народу, а тим самим є запорукою його кращої майбутности, бо «с нами Бог».

ЗМІСТ, ЦІЛЬ ТА НОВІ АСПЕКТИ ІСТОРІЇ ЦЕРКВИ

Живемо в добі т. зв. « історизму » — тобто пробудження історичної свідомости та якоїсь окремої і глибшої уваги до історичних процесів. Історична проблематика займає центральне місце в мисленні Європи двадцятого століття. Найвпливовіші мислителі перелому ХІХ і ХХ століть виходять з аналізу людини, її історичного розвитку, долі її культур, а історичний релятивізм і песимістичні для нашої доби передбачування хвилюють світ між трьома війнами глибше, ніж математично природничі теорії і винаходи. Цікаве те, що ці винаходи стають тепер не справою світогляду, як це було в минулому столітті, але справою вчености. І ще один факт якийсь аж дивно вражає сьогодні: у час найбільш переломових відкриттів, які можуть бути благословенням або прокляттям людства, в добі спроб використання невичерпних атомових енергій і в добі атомової бомби — саме сьогодні ці епохальні відкриття не роблять такого світоглядového перевороту, як нове відкриття людини, її душевних глибин, її кризових життєвих і історичних ситуацій.¹ Свідомість, що часи змінюються, — чого раніше не було так, як тепер — це, розуміється, не якесь нове явище. Для « історизму » істотна є ця свідомість, що історичні зміни мають певний напрямок, що весь історичний процес — є процесом суцільним та що цей суцільний процес не лише можна інтерпретувати, як одність, але що він дійсно такою єдністю є. І ця думка не нова, бо вся християнська філософія історії вимагала визнання, що історія між « гріхопадінням », а « страшним судищем Христовим » проходила як великий хід у межах періодів т. зв. « еонів ». Відома є

¹ М. Шлемкевич, *Передмова до Історії України І. Холмського* 1949, стр. 6.

схематична теорія історичного процесу, з християнської точки погляду, Йоахима з Фіоре, що жив ще в XII столітті. Три великі епохи історії, що їх Йоахим зв'язав з трьома Божими Особами — це тільки дуже широкі рамки, в які можна вставити всі події минулого, сучасного, а також і майбутнього. Ця схематична теорія не залишилася без впливу на середньовічне літописання і на духове та політичне життя взагалі; вона найшла запізнілий відгомін і в слов'янському світі, як н. пр. у Матвія з Янова, у чехів та в Івана Вишенського, в українців, як це стверджує проф. Дмитро Чижевський.²

Такими та подібними загальними схемами обмежуються ще дуже довго філософи історії. Навіть у Фіхте, навіть у соціалістів, не виключаючи вчасного марксизму, зустрічаємо такі загальні формули. Щойно досить пізно приходять до характеристики окремих історичних епох за їх змістом. Уявляють собі, що історичний процес іде в своєму ході через окремі нації, народи або їх групи і тому говорять про орієнтальний, германський або романо-германський світ, нарешті про слов'янський світ, як це робили слов'янофільські течії, від наших Кирило-методіївців до московських офіційних і неофіційних слов'янофілів. « Історичний дух » — як каже Гегель — виконує свою історичну місію ніби доручаючи її виконання в окремі епохи окремим народам або їх групам. Таке уявлення, розуміється, вимагає якоїсь конкретної характеристики окремих народів за змістом їх культурних тенденцій та їх досягнень. Згодом постають спроби схарактеризувати окремі епохи за їх « стилем », накреслюючи характеристику життя, творчості та ідеалів окремих епох. В останніх роках вилюнується нова теорія « культурних хвиль » і т.д. Словом: аж роїться від різних теорій, схем та напрям-

² Д. Чижевський, « Культурно-історичні епохи », Автсбург 1948, стр. 4.

ків. Однак те все вказує передусім на живе заінтересування та зворот до історизму.

В осередку *українського* світовідчування, а вслід за тим і світогляду, давніше стояли і сьогодні стоять історичні та соціологічні проблеми. Це особливо яскраво позначилося в свідомості української нації XIX і XX століть. Не навколо природознавчих питань, історичної долі і правди кружляла українська духовість минулого й нашого століття. Тому Шевченко, Франко, Костомарів, Грушевський — це творці і носії світогляду сучасного українства. Ми — українці — вже з природи схильні до соціологічного та історичного сприймання світу. Крім цього ми: зокрема і всі разом, як національна спільнота, глибоко поранені історичною долею, тому в добі історизму тим більше важні для нас спроби розуміння і нові схоплення нашого історичного буття і призначення. А в нашому історичному бутті й призначенні Церква відіграла першорядну роль колись і відіграє її сьогодні. Тому, коли в добі історизму пробудження глибшої уваги до історичних процесів охопило теж життя вселенської Церкви, чого доказом є багата література та окремі церковно-історичні школи, — самоарозуміле, що в нас церковно-історична проблематика зайняла дійсно центральне місце. Вслід за тим такі історики нашої Церкви, як: Пелеш, Томашівський, Липинський, Чубатий, Коструба, сталися в великій мірі носіями католицького світогляду сучасного українця-католика.

I.

Російський філософ історії М. Бердяєв³ каже, що історію людства треба би признати безамістовною, безцільною, а то й безмежно трагічною, коли ми шукали б

³ BERDIAJEV, *Współczesne średniowiecze*, Lwów 1932, p. 116.

змісту й цілі історії тільки в межах самого земного існування людства. Однак, коли ми розкриваємо глибший зміст і вищу мету історичного процесу поза його межами — то з цього ніяк не слідує, що історичний процес не має глибшого змісту. Навпаки, він тим глибший і ціль тим вища, чим більше вони закорінені поза межами туземного існування людства. Неповнота, незакінченість, постійна дефектність і безмежний трагізм земної історії людства зникають при якому світлі величного процесу вічного, надземного існування. Свідомість незакінченості, неповноти й дефектності земної долі людства й одночасно певні вказівки на глибший зв'язок нашої земної історії, «земного еону» з надземним існуванням, з «небесною державою», з «небесною історією» знаходимо вже в найоригінальніших представників східно-християнської метафізики як: Оріген, св. Григорій з Нісси, св. Діонісій Ареопажит й ін. В іншій формі, іншими методами, але по суті ту саму тему наświetлює й св. Августин. Земна історія людства — це не випадковий біг епох і поколінь без сенсу й мети, це не гра стихій без змісту й цілі, це не вічний хаотичний круговорот, але це прояв і дальший розвиток великого процесу, що розпочався перед появою людей на землі в «небесній сфері», в небесній історії і знайде свою розв'язку й своє завершення також у надземному небесному житті. Християнська свідомість не може прийняти заперечення змісту й сенсу в історії людства на землі. В небесній історії, в таємних глибинах внутрішнього життя Бога визначається та історія, що розгортається в земній історичній долі людства. Земна історія людства має свій пролог подібний до того, яким починається «Фавст» Гете. Рух історії зачинається в *надрах* абсолюту, в самому Божому житті. Саме Боже життя в якомусь найглибшому, таїнственному значенні можна назвати історією, історичною драмою, історичною містерією. Отже гуманістичне розуміння та раціоналізування історії як поступу до земного ідеалу, до «раю на землі», є не тільки

неповне, але й викривлене в розумінні справжньої метафізики історії. Для християнської свідомости доказом і виразом найглибшого сенсу в земній історії є факт Вовлочення Божого Сина та факт заснування й існування Церкви. Як Особа Ісуса Христа лучить у собі найдосконалішу природу Божу з немічною природою людською, так і Церква єднає в собі елемент небесний і земний, Божий і людський. Церква становить зв'язок між земним життям людей і небом. Церква є не тільки божественною установою, але й інституцією земною, найдосконалішою земною спільнотою людей, що піднімає їх до єднання з Богом уже тут, у земному житті. Безпосередня участь Церкви в земній історії людства як найвиразніше свідчить про те, що без уваги на всі дефектні, позбавлені вищого змісту сторінки історичного процесу, в земній історії людства мусить бути зміст і мета. Земна історія людства має свій початок на небі. А дальші дії земної історії людства, ця безпереривна лента воєн, пактів, угод, добробуту чи нещастя — це не що інше, як тільки сіра канва, на якій Бог мережить свої премудрі пляни, покористуючись в економії своїх задумів даними народами, чи їх ґрупами, відповідно до їх пригожости, їх заслуг та їх внутрішньої диспозиції.⁴

Ось це основа всякої християнської філософії історії. Яка вона глибока, а водночас і широка. Вона веде нас глибоко, бо аж до самої істоти історії, або до глибин метафізики самого Божого буття. Крім цього вона відкриває нам широкі можливості, бо дозволяє нам прийняти за свої всі добрі наукові досліди в ділянці історії.

II.

Якщо ж мова про історію католицької Церкви — то до неї теж не сміємо підходити тільки з поверхні, але

⁴ Л. Карсавін, « *Філософія історії* », Берлін 1923, стр. 77.

мусимо поринути в глибіню, і взагалі добути для душі якнайширші горизонти.

Найновіші історики релігії називають католическу Церкву « мікрокосмосом світа релігії ». Одначе таке очеркнення незадовільне, бо воно сковується тільки по поверхні Церкви і дотикає тільки її риз. Такі дослідники навіть не мають уявління про те, що лежить в найглибших основах Церкви, що є джерелом усього життя Церкви та всіх його багатих проявів і що лучить усі ці прояви в органічну цілість. Тому історично-релігійні досліди, що обмежуються тільки до зверхніх описів Церкви, з конечности домагаються наукового прослідження *самої істоти католицької Церкви*.

Протестанський історик релігії Ф. Гайлер часто і сильно підкреслює той факт, що сьогодні помітно зростає *зацікавлення католическою Церквою*.⁵ Він каже дослівно таке: « Католическа Церква сьогодні сильно притягає до себе некаатолицький світ. Німецькі венедиктинські монастирі, особливо в Бойрон і Марія Лаах, сталися місцями процвітаючої для некаатоликів, де вони захоплюються католицькою клясиною Літургією, що процвітає в тих монастирях. Рух званий « *Nochkirchliche Bewegung* », що дуже шириться серед протестантів, зближується щораз більше до католицької Церкви, а один з його провідників вже перейшов на католицизм. Ще більші розміри прибирає конверсійний рух в Англії. Цілі конвенти й англіканські монастирі переходять до католическої Церкви. Енергійна католическа пропаганда сприяє і скріплює симпатії для католицизму. Церква докладає всіх зусиль до того, щоби знов позискати відлучених християн Сходу і Заходу. На гробі св. Боніфатія засновано товариство об'єднання всіх християнських віровизнань ». Ці змагання ще поглибив II Ватиканський Собор. Які є причини зацікавлення католическою Церквою? Най-

⁵ F. HEILER, *Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung*, München 1923, p. 12.

головніші є дві. Перша з них *зверху*. Вона полягає на тому, що сьогоднішня людина болюче відчула жахливі наслідки обох всесвітніх воєн та страшного упадку могутніх держав і культур. Від жахливих руїн колишньої політичної слави й економічного добробуту, зір сьогоднішньої людини мимохіть звертається на цю велику спільноту, що охоплює весь світ і немов непохитня скеля стоїть посеред румовищ людських політичних та господарських устроїв. Серед тих усіх воєнних катастроф і революційних потрясень, Церква не тільки не заламалася, але далі йде повна незнищеною життєвою силою, свіжа й молода, як за днів своєї першої юности. Ми сьогодні є свідками цієї правди, що її колись висказав англійський історик такими гарними словами: «Нема і ніколи не було на цьому світі другого такого твору людської мудрости, який заслуговував би на наші досліди так, як катол. Церква. В історії цієї Церкви подають собі руки дві великі епохи загально-людської цивілізації. І нема вже ніякої такої інституції, яка переносила б нас думкою в ті часи, які гляділи на дим жертв складаних в Пантеоні і на тигрів та леопардів, що боролися з собою в амфітеатрі Веспазіяна. В порівнанні з генеалогічною лінією Папів і найславніші цісарські династії видаються щойно вчорашні. Навіть, довговічна венецька республіка резлетілася, а папство триває далі і то не в стані упадку, не як старинна пам'ятка, але в цілій повноті життя і молодечої сили. Ще й сьогодні Церква висилає місіонерів у найдавніші закутки світа... Ще й сьогодні Папи мужньо ставляють чоло ворожим володарям, як колись Лев I мужньо станув проти Аттілі. Церква гляділа на початки всіх сьогоднішніх держав, усіх ладів суспільних і політичних і певно оглядатиме їх кінець. Церква існуватиме ще й тоді, коли в далекій майбутності якийсь турист може з Нової Зеландії стане на руїнах сьогоднішнього Лондону й робитиме світліну руїн церкви св. Павла». Так воно справді є. Серед румовищ сьогоднішньої доби одне найбільше приковує нашу

увагу: незнищимість, буйна життєва сила і вічна юність нашої старої, прастарої Церкви. І мимохіть виринає питання: Відки береться це буйне життя Церкви? І чи Церква схоче та зможе увілляти це життя в сьогоднішній завмираючий світ?

Друга причина зацікавлення катол. Церквою походить з *нутра*, з погляду в себе саму. Сьогоднішня людина є відірвана від основ свого буття. Історики релігії з'ясовують, як до цього дійшло. Клич шістнадцятого століття: «Проч з Церквою» (*Ecrasez l'infamie*), з внутрішньою конечністю довів до клича XVIII ст.: «Проч з Христом»! Вслід за тим він викликав у XIX ст. клич: «Проч з Богом»! А потім людська ментальність вирвала своє коріння, що глибоко запустилося в Абсолют, обсунулися підвалини її буття, затратилася єдина цінність між усіма цінностями. Життя не мало сенсу, завмер його гін у гору, зник той чарівний Ерос, що в ньому є повнота сил і що його запліднюють тільки божеські сили. Людина, якої життєвий корабель приякорився в Абсолюті; людина, що в Бозі була безпечна, що в Бозі і Богом була сильна й багата, перемінилася в людину автономну, сперту на себе саму. Руїна церковної спільноти ослабила теж зв'язки спільноти чисто людської, а вслід за тим автономна людина стала людиною самотньою, опущеною, що виявлялася тільки в мистецтві заперечування. Але самою негациєю не можна довго жити. А любов життя є сильніша від усякої філософії, чужої життю. Негация остогидла сьогоднішній людині. Людина бажає афірмації, бо тільки в ній бухтить життя і чин. Тому не диво, що саме така людина звертає свій духовий зір на катол. Церкву, як на ту божественну інституцію, що голосить афірмацію повноти життя, що людей лучить зв'язками надприродної єдності і доводить їх певно та безпечно до Бога.⁶

⁶ К. АДАМ, *Wesen des Katholizismus*, Tübingen 1924.

III.

Коли ми спитали б саму катол. Церкву: яка її власна свідомість про себе саму, або що вона вказує своєю найглибшою істотою — то устами своїх найкращих учителів Церква відповіла б, що вона є здійсненням Божого Царства на землі. « Сучасна Церква — каже св. Августин — є Царством Христовим, Царством небесним на землі ». Церква свідомо того, що в її лоні зложений зародок того Царства Божого, що його предсказував Христос. Це Царство росте як гірчичне зерно і проникає весь світ, як свангельський квас і як рілля містить у собі пшеницю й кукіль аж до часу жнив. Церква є свідомо того, що саме в ній об'являється те, що нового, Божого й святого прийшло на світ у Божому Царстві! Церква містить у собі нову, надприродну дійсність, що її приніс Христос, Божий елемент, що проявляється в земських формах. Якщо ж повнота цього творчого елемента розвинулася творчо в особі Христа — то св. Павло, послугуючись геленістичним очеркненням, висказав найглибшу тайну Церкви, називаючи Церкву: Христовим тілом.⁷ Отже Він — Христос і Господь — це властива істота і найглибша суть Церкви, а Церква — це Христове містичне тіло. Тільки Христос — як голова цього тіла Церкви — чинить Церкву повним і справжнім організмом. І це переконання, що Церква живе Христом, що Церква є злучена з Христом суцню й органічно, належить до засадничих й основних правд християнської науки. Від Оригена аж до Псевдо-Діонісія і, далше, від св. Томи з Аквіну аж до теперішнього Папи Римського і до II Ватиканського Вселенського Собору, це переконання стоїть в самому центрі науки про Церкву. А тієї внутрішньої єдності між Христом і Церквою ніщо не може виразити так гарно і

⁷ I Кор. 12, 17; Кол. 1, 18-24; Єф. 1, 22 і т.д.

так ніжно, як аналогія про відношення Обручника до Обручниці. Сам Христос послугувався тією аналогією; св. Павло розвинув її, а новозавітній пророк — св. Іван виспівав пречудну пісню про весілля Агнця з Обручницею. Христос-Жених, Церква Його Обручниця, а вони обоє в сердечному зв'язку родять дітей надприродного життя.

Ця надприродна істота Церкви унагляднюється передусім в її найвластивіших чинах і творах тобто в догмах, в науці обичаїв і в літургії. Догма — це не що інше, як тільки правда Христом об'явлена і Церквою подана до вірування, в її непомильних ореченнях. Догма — це радісна благовість про ту розкішну дійсність, що разом з Воплоченням Божого Сина увійшла в час і простір цього світу. Отже кожна догма носить на собі монограм Христа і має на цілі унагляднити нам Христа живого, з усіми Його Божими, людськими, вчительськими, царськими й судейськими прерогативами. Не інакше мається справа з наукою обичаїв, що її проповідує катол. Церква. Принципіальною ціллю всякої виховної праці Церкви, всього її навчання, проповідництва й дисциплінарних заряджень є те, щоби віруючу людину і цілий «Божий Народ» уформувати на взір Христа. Ця найвища виховна ціль надає християнській етиці внутрішню єдність і сповність. В катол. Церкві немає подвійної моралі, бо Церкві йдеться про виплекання одного Христа в усіх. І на протязі всіх століть Церква докладала геройських зусиль до того, щоби образ Христа зреалізувати в поодиноких вірних і щоби в них втілювався Христос. Також і Літургія катол. Церкви є наскрізь пронизана й виповнена Христом. Як кожна літургічна молитва кінчається старохристиянським закликком: «себе самих і друг друга і все життя наше Христу Богу передаймо», так кожна літургічна чинність, починаючи від Служби Божої, а кінчаючи на останньому молитовному жесті, заключає в собі згадку про Христа і є пам'яткою по Ньому. Більше того: Літургія є активною участю вірних у найважливіших спасительних

чинностях Христа. Ціллю Літургії є: упривняти нам і вчинити видимим та плодоносним ті благословенства і ласки, що спливли на світ з чину Христа. Це діється через видимі таємні знаки невидимої ласки у св. Тайнах. У св. Тайнах, за заслоною сакраментальної форми, стає перед нами сам Христос зі своєю ласкою, як друг і потішитель, як лікар душі й тіла, в усіх важніших моментах нашого життя; на його верхів'ях і низах, при колісці, при ложі смерти, на весільному коврі, в усіх життєвих кризах і потрясеннях. Та йдімо ще глибше: Христос уділяє своїм вірним не тільки свого благословення і своєї сили, але також дає їм своє Богочоловіче «я», входить з ними в зв'язок тіла й крові у Пресв. Євхаристії. Під видами хліба й вина перебуває Обручник при боці своєї Обручниці — Церкви; тобто ідея інкарнації Христа в Божому Народі найясніше віддзеркалюється у св. Тайнах, а в першу чергу — в Пресв. Тайні Євхаристії.

Якщо Церква — це містичне тіло Христа, то всі уряди, вся власть і всі атрибути Церкви належать до Христа і звершуються у Його імені. Вслід за тим цілий устрій Церкви є наскрізь аристократичний, а не демократичний — тобто походить згори, від Христа. Авторитет і повнота влади походять не з долини, від суспільности вірних, але згори — від Христа. Система влади в Церкві є визначена лінією доземою, а не поземою. Вже Тертуліян з'ясував цю лінію такими короткими словами: «Церква від Апостолів, Апостоли від Христа, а Христос від Бога». Апостоли не виконували нічого силою власного права, але як «висланники» Христові. «Хто вас слухає, мене слухає» (Лука 10, 16). Апостоли ж, зі свого боку, всюди, де тільки засновували християнську громаду, призначували для неї настоятелів, через рукоположення. Отже підметом апостольських повновастей не були церкви, тільки старші настоятелі, єпископи, призначені Апостолами в ім'я Христа. Після смерти Апостолів ці Старші переливали отриману власть на тих, на кого вони поклали

руки і тільки коло них скупчувалися нові громади вірних. Отож уряд Церкви спочиває на апостольському наслідстві — тобто на передаванні через рукоположення тієї влади, що її Апостоли отримали від самого Христа. Тому власть апостольського післанництва в Церкві — це ніщо інше, як тільки месіянська власть Христа. Це апостольське післанництво Христос уділив Петрові словами: « Паси вівці мої, паси ягнята мої ».⁸ Отож Петро має пасти ягнята не свої, але Христові; тим самим Петро є владою намісницькою, виконуваною в заступництві Христа. Вслід за тим Петро і його наслідник є не тільки пастирем поруч інших пастирів, але є пастирем « *par excellence* », бо йому одному Пастир Христос доручив пасти свої вівці. Далі, Папа Римський не є тільки одним каменем, хоч би й першим каменем у будівлі Церкви, але є скалою, а всі інші камені на цій скелі спочивають і від неї вповні залежать. Чим Папа Римський для цілої Католическої Церкви — тим є єпископ, у якійсь мірі, для поодинокі Церкви чи єпархії. Тому не дивно, що в Церкві нема гідніших назв і осіб понад Папу й єпископів.

Стільки про саму істоту Церкви та про її внутрішнє життя і самосвідомість. І тим усім, наскільки воно підпадає під історичні досліді, виражене зверхніми фактами й подіями, — займається історія Церкви. Одначе, в більшості, це не підпадає історичним дослідам. Тому історія Церкви, в першу чергу, займається Церквою зовні, людським елементом Церкви; від суті Церкви — звертається до її зверхньої постаті.

IV.

Як усюди між ідеєю, а дійсністю є велика пропасть — так теж є і в католическій Церкві. Церква в своїх зверхніх проявах життя й активності завжди була віддалена від свого ідеалу. Навіть у перших віках християнства, в

⁸ Іван 21, 15.

століттях початкової ревности й мученичого героїзму — як каже св. Павло — Церква не була « без недочет і зморщків ».⁹ Вистане переглянути листи св. Павла, Якова й Івана, а відтак заглянути до творів Гермаса, Іринія і Тертуліяна, то легко переконаємося, що первісна Церква, поруч ясного блиску, мала те ж грубі й понурі тіні. Так було й в пізніших століттях. Вистане пригадати собі велику реформаторську працю багатьох Папів Римських, основників Чинів і Святих. Що більше: каже відомий німецький єпископ Кепплер, що « Церкві є вроджене змагання до реформи ».¹⁰ А де є змагання до реформи, там нема ідеалу, там є браки й недочеті. Де ж є причини цього трагізму між ідеалом, а зверхньою дійсністю Церкви?

Перша низка трагічних конфліктів впливає із самої природи християнства, як релігії надприродного об'явлення. Де Абсолют стикається з часом, де божество входить у форми людські — там між Божою досконалістю й недосконалістю людською мусить дійти до внутрішньої напруги й дисонансів. Найперше, ми не маємо повного поняття про самого Бога, бо не пізнаємо самої істоти Бога, тільки виробляємо собі поняття з аналогій, черпаних із створених речей. Отже до цього нашого пізнання можна пристосувати слова Апостола: « Тепер ми бачимо, немов у дзеркалі ». Вслід за тим, на нашу віру і життя в віри налягає тінь, болюча свідомість дефектності, а це зроджує в душі настрої меланхолії, подібної до тої, що її Ніцше добачував в архитворах грецької різьби. Крім цього, посередниками нашої, віри, через яких ми отримуємо віру, є *люди*. А люди в своїй духовості є залежні від умовин простору, часу й своєї власної індивідуальности. Передусім рамки часу щільно стискають кожну людину. А кожний час, кожна епоха має свого « духа » тобто

⁹ Рим 3, 8.

¹⁰ P. W. v. KEPPLER, *Über wahre und falsche Reform*, 1903, S. 26.

свої погляди, відчуття, осуди і способи діяння. Вічне світло об'явлення відбивається в інший спосіб у призмі кожної епохи; кут його заламання є завжди інший. Ця релятивізація сягає нероз так далеко, що деколи важко добачити Божий елемент під цю дочасною заслоною і, внаслідок цього, ми гіршимосся й терпимо. І так католик терпить, коли бачить, у якому поневоленні був Божий елемент Церкви в деяких періодах середньвіччя. Болю завдає католикові середньвічна інквізиція, процеси над чарівницями й т.п. Крім цього люди, що ними покористуються Боже об'явлення, є втиснуті в рамки свої індивідуальності: прикмети їх темпераменту, інтелігенції і волі завжди забарвлюють спосіб, яким вони заряджують Божою правдою і ласкою. Але те саме стосується теж і до вірних, що від них Божу правду і ласку приймають. У висліді цього, нероз святі і великі справи виступають в них у формах індивідуально вигнутих, вгнутих, чи викривлених. Ще болючіше стається це напняття між елементом Божим і людським тоді, коли приплив Божої ласки й правди натрапляє на гать з боку людських пристрастей, гріхів і проступків. Але найглибший трагізм, бо трагізм самої святости, наступає тоді, коли її розбивають негідні руки і приймають негідні уста. Морально впавші вірні, злі священники, єпископи, а навіть папи — оце ті роз'ятрені рани на містичному тілі Христа, що кров'ю роплять і не хочуть гоїтися.

Друге джерело конфліктів впливає з напруги між авторитетом Церкви, а свободою людини. Надприродне об'явлення не є людською мудрістю, але словом Бога, що походить згори. Тому його можна подавати людям тільки шляхом авторитету. Католик не бере науки об'явлення від філолога, чи історика, але від оригінальних свідків і рунителів, від месіянського авторитету Христа, що існує в єпископах і папах. Тому католик є внутрішньо залежний у справах віри від науки, що її авторитетно проповідує Церква. Одначе ця залежність має бути свідомою

й добровільна і впливати з внутрішнього переконання. І саме тут є ця точка, де може ударитися авторитет Церкви й особиста свобода людини. Історія Церкви записала немало фактів, де в такій ситуації горді люди поставили своє «я» вище від авторитету Церкви. Таким чином доходило і доходить до ересей і схизм.

В Церкві ще може доходити до конфліктів між суспільністю й особистістю. Церква в самому своєму заложенні — є суспільністю, однак вона не нищить індивідуальності; бо якщо Церква є тілом — то її члени повинні бути живими індивідуальностями людськими. До істоти Церкви належать два елементи: суспільність й індивідуальність. Але де є суспільність, там мусить бути спільне життя, закон, устав, символ. Одиниця мусить доброохотно підкоритися суспільній формі в догмах, обичаях, праві й обряді. Саме тут існує елемент напруження.

Св. Павло немов любиться тою думкою, що Церква тут на землі не має на собі стигмів Христа прославленого, але терплячого,¹¹ що терпіння Христа спливають на його членів.¹² Отож терпіння належить до характеристичних рис Церкви на землі. Св. Августин так характеризує сучасний стан Церкви: «Тепер ще ніч. І Церква йде, як подорожній в темряві, терпінні і риданнях». Однак, як з одного боку Христос передсказав неміч Церкви на цій землі — так теж, з другого боку, з цілою певністю обіцяв, що ворота пекельні не переможуть Церкви. Тому віруючий християнин не смів лякатися, хочби деколи й здавалося, що Церква завмирає. Це тільки зимовий сон, коли природа громадить сили, а потім настає гарна і радісна весна. Історія Церкви майже на кожній сторінці стверджує, що після жахливих терпінь в житті Церкви, так як у житті Христа, приходило радісне воскресення і сповнялися слова св. Павла: «ми немов умираючі, а знову живемо, нічого не

¹¹ II Кор. 4, 11.

¹² II Кор. 1, 5.

маємо, а всіх збагачуємо, самі терпимо, а других потішаємо». Ось таким дивним і таїнственным є це містичне тіло Христа — наша єдина, свята, апостольська, католицька Церква. Чим було б небо без Бога, тим був би світ без Церкви. А одним з важніших членів цього організму була і є наша українська греко-католическа Церква. І саме початки, розвій, болі і радощі цієї нашої рідної Церкви має досліджувати історія Української Церкви.

V.

Досліджуючи історію церковної історіографії, спостерегаємо, що існує велика розбіжність поглядів на те, чим є і чим повинна бути історія Церкви. Ця розбіжність є в тісному зв'язку з концепцією самої Церкви, яку репрезентують поодинокі автори. Думаємо, що тепер, коли II Ватиканський Вселенський Собор у своїй догматичній конституції про Церкву точно означив концепцію Церкви,¹³ теперішні розбіжності повинні розвіятися.

1) Наскрізь ляїцистичний напрямок історії Церкви репрезентує Карло Мюллер.¹⁴ Його історія — це властиво загальна всесвітня історія, на тлі якої він визначає зовсім незначну роль Церкви. Але, в дійсності, в його творі Церква не є ні підметом ні предметом його наукового дослідження. Не маємо потреби ширше займатися цим напрямком.

2) Справді, історія Церкви — як предмет наукових досліджень, є частиною всесвітньої історії. Але це історія окремого роду, спеціального типу, з огляду на складність предмету. Її змістом буде: генеаза самої інституції Церкви, її відлучення від юдаїзму, її поширення по всьому світу, розвиток науки Церкви, форми культу, церковні орга-

¹³ Див. *Вселенський Собор-Ватиканський II. Церква, Східні Церкви, Екуменізм*, перекл. о. А. Великий ЧСВВ, Рим 1965, стр. 55-58.

¹⁴ К. MÜLLER, *Kirchengeschichte*, Leipzig 1953.

нізації, інституції, діяльність культурно-суспільна, політична й т.п. Але це ще не вся історія Церкви в християнській точці зору. Приймавши за догматичною Конституцією II Ватиканського Собору, що Церква — це новозавітний народ Божий,¹⁵ що змагає до здійснення Божого Царства на землі, а водночас і Таїнственне (Містичне) Тіло Христове, мусимо окреслити Церкву, як: процес здійснення цього Божого Царства. Вслід за тим, маючи на увазі подвійну сторінку дійсності Церкви тобто: що Вона не є в цього світу, бо здійснюється трансцендентною силою, а з другого боку, що Церква охоплює живих людей і цей світ, нам треба послуговуватися властивою методою при досліджуванні Її історії.¹⁶ Отже істотна трудність, в якою мусить стрінутися кожний історик Церкви — це невідповідність навіть найліпшої історичної методи. А в цій невідповідності методи зродилася односторонність історії Церкви, яка трактує історію Церкви, як частину історії політичної чи історії права. Деякі історики забули, що найважливіша справа в історії Церкви — це Її процеси *внутрішні* та Її чинники *надприродні*. Без узяття тих надприродних чинників історія Папства була б якоюсь незрозумілою галереєю постатей, вселенський Собор був би збором подібним до збору членів Об'єднаних Націй, а Святі, Мученики, Ісповідники були б якимись диваками, божевільними, чи фанатиками.

3) Тому справжня історія Церкви, що узяття обох аспектів Її життя: внутрішній і зверхній, буде тісно зв'язана з іншими богословськими дисциплінами і без їхньої допомоги не зможе належно сповнити свого завдання. Бо історія Церкви в своєму синтетичному охопленні, як цілість історичного процесу, може бути інтерпретована

¹⁵ *Церква*, переклав о. А. Великий, ЧСВВ, стр. 58.

¹⁶ K. MAISCH, *Vom Wesen der Kirchengeschichte*, Freiburg im Br. 1953, S. 27.

тільки в якому світлі першої правди Об'явлення тобто правди про Божу економію спасіння світу.¹⁷

4) Історія Церкви в'яжеється найтісніше з теологією історії. Дехто думає, що теологія історії — це нова наука. Однак християнська богословська думка завжди займалася такими проблемами як та, що історією керує Бог, здійснюючи в ній свій відвічний план спасіння людського роду.¹⁸ Що більше, християни вважали себе за повідомлених про початок і ціль історії тому, що вони вірили в зміст Біблії і Євангелії, в оповідання про створення світу та в обітницю Божого Царства. Вслід за тим християни відважилися дати синтезу цілоти історії (св. Августин, Боссюет).

Всі богослови історії: католицькі й протестантські, погоджуються на одність історичного процесу, тобто на факт, що ціле людство становить одну внутрішню цілість, зв'язану одним актом сотворення, відкуплення і парувії. Також усі погоджуються на те, що плив історії відбувається простолінійно, без ніяких циклічних наворотів і, що його треба розглядати в трьох фазах: а) час перед приходом Христа — час приготування людства на відкуплення; б) момент входу Христа в історію і час Його діяльності, який стався зворотною точкою історії, «*Mitte der Zeit*» як кажуть німці; в) і, врешті, час після Христа, властивий час Церкви, розвиток Божого Царства на землі. Одночасно всі богослови історії признають Бога, як трансцендентний чинник, що формує історію та годяться на те, що змістом історії є здійснювання відвічного й таємного Божого плану (*Heilsgeschichte*).

Але до розбіжності поглядів приходять в оцінці туземної дійсності та її вартостей для Божого Царства есхатологічного, як останньої мети відкупленого людства.

¹⁷ J. WODKA, *Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen*, Salzburg 1962, S. 347.

¹⁸ P. СНОСЕТТА, *Teologia della storia*, Roma 1953.

Ця розбіжність поглядів найшла свій вираз у двох собі противних напрямках:¹⁹

1. Есхатологічний напрямок, з песимістичною за-
 краскою, сильно підкреслює противенство в ділянці спа-
 сіння між справами тіла і справами духа, між справами
 дочасними і вічними, між порядком природи й порядком
 ласки. Представники цього напрямку сильно акценту-
 ють цілковиту диспропорцію і брак тяглости між Божим
 Царством, а дочасними осягами. До цього напрямку
 належать: ораторіянець L. Vouyer, взуїт J. Danielou
 і ін.

2. Навпаки, другий напрямок т. зв. інкарнаціо-
 ністичний, з погідним оптимізмом, акцентує вартість
 туземної дійсности, конечність творчого заангажування
 в поступ історії, що має тяглисть і тісний зв'язок з Царс-
 твом Божим. Тут доходить до голосу виразна ідея еволюції
 і переконання, що дочасна історія ступнево приготавляє
 людство до стану досконалого, до повноти зрілого віку.
 Ця тенденція позискала собі значну більшість теологів
 історії. До неї належать: G. Dejaifre, L. Malevez, M.
 Montuclard, E. Mounier, відомий взуїтський мислитель
 Teilhard de Chardin, G. Thils...

Незалежно від обох напрямків теології історії, не має
 сумніву, що вона є богословською наукою про етапи
 реалізації Божого плану та про взаємні пов'язання між
 цими етапами.²⁰

* * *

Реасумуючи все досі сказане треба ствердити, що пред-
 метом пізнання для історії Церкви є і може бути тільки
 минулість Церкви тобто: малий вирізок з загальної істо-

¹⁹ E. FLORKOWSKI, *Dwojaki nurt we współczesnej katol. teologii historii*, «Homo Dei» XXVIII, 1959, n. 2., s. 213-223.

²⁰ J. DANIELOU, *Geschichtstheologie*. «Lexikon für Theologie und Kirche» vol. IV., 1960, S. 796.

рії економії спасіння взагалі — це предмет дослідів теології історії. Теологія історії користується вислідами дослідів істориків Церкви та послуговується теологічними методами, а при їхній допомозі інтерпретує осяги знання про тотальний історичний процес у світлі Об'явлення.

У практиці часто розмежування між історією Церкви і теологією історії є пливкі, бо кожний добрий історик Церкви не обмежується тільки до чистої фактографії, але пояснює факти, подаючи глибші рефлексії метафізичні. Проблема Божої інтервенції — рішальна в історичному процесі, як ми згадали, це проблема наскрізь теологічна. Тому силою самих валожень, обі ці науки будуть із собою в тісному зв'язку при творенні тотальної візії історії Церкви.

* * *

БІБЛІОГРАФІЯ

- BARTNIK A., *Przegląd głównych zagadnień współczesnej kat. teologii historii*, «*Ateneum kapłanskie*» 1957, str. 179-189.
— *Chrześcianstwo, a dzieje doczesne*, «*Więź*» 1959, str. 17-29.
BRUNNER A., *Geschichtlichkeit*, Bern 1961.
CHIOCHETTA P., *Teologia della storia*, Roma 1953.
KUNH H., *Geschichtsphilosophie*, München 1960.
LÖWITH K., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953.
DE LUBAC H., *Katolicyzm*, Kraków 1961.
SCHÜTZ A., *Gott in der Geschichte*, Salzburg 1936.
MERSCH E., *Le Christ, l'homme et l'universe*, Bruges 1962.
RAHNER K., *La théologie catholique de l'histoire*, «*Dieu vivant*» 4 (1948), nr. 10, pag. 91-116.

З М І С Т

<i>Від Видавництва</i>	5
<i>Вступне слово</i>	7
<i>Використана література</i>	9

Частина I

СПРАВИ СВЯЩЕНИЦЬКОГО ЖИТТЯ

Тип сучасного священика	13
Священик — муж молитви	19
Єрейський Часослов	26
Віра в житті священика	34
Чеснота релігії в священика	43
Дух жертви в житті священика	50
Покора священика	57
« Я прийшов огонь кинути »	63
Сповідь священика	69
Євхаристійне життя священика	77
Богородиця і священик	82
Інтелектуальне життя священика	88
Криза проповідництва	95

Частина II

ПРОБЛЕМИ СВЯЩЕНИЦЬКОГО ДУХА

Пособорова еклезіологія	105
За обнову моральної богословії	128
Найновіша Маріологія	138
Провідна ідея сучасного душпастирювання	146
Для ідеї церковного з'єдинення	153
Пресвята Євхаристія в тисячолітній історії Українського Народу	163
Зміст, ціль та нові аспекти історії Церкви	182

“УКРАЇНСЬКА ДУХОВНА БІБЛІОТЕКА”

АМЕРИКА:

- С. Фединяк, ЧСВВ, *Вибрані листи св. Василя Великого*, Ньюйорк 1964, стор. 216.
- П. Аллярд, *Святий Василій Великий*, Ньюйорк 1968, стор. 202.
- А. Пекар, ЧСВВ, *Досконалий Християнин*, Ньюйорк 1968, стор. 224.

БРАЗИЛІЯ:

- В. Бурко, ЧСВВ, *Історія біблійна Старого і Нового Завіту*, Прудентопіль 1965, стор. 238.
- Євангельські й апостольські читання на неділі і свята*, Прудентопіль 1966, стор. 200.
- А. Трух, ЧСВВ, *Світила християнського Сходу*, Прудентопіль 1968, стор. 310.

ІТАЛІЯ:

- І. Назарко, ЧСВВ, *Великі Люди: Біографічні силуетки історії й сучасності*, Рим 1964, стор. 156.
- ВСЕЛЕНСЬКИЙ СОВОР - ВАТИКАНСЬКИЙ ІІ: Діяння і Постанови: Том I - II - III - IV - V, Рим 1965-1966, стор. 1280 (320-194-214-286-266).
- Г. Кінах, ЧСВВ, *Різдвяна Містерія. Збірка укр. різдвяної поезії*, Рим 1967, стор. 234.
- Г. Кінах, ЧСВВ, *Великодні Дзвони. Українська Великодня поезія*, Рим 1968, стор. 240.
- А. Великий, ЧСВВ, *З літопису християнської України*, том I: IX-XI ст., Рим 1968, стор. 278.
- А. Великий, ЧСВВ, *З літопису християнської України*, том II: XII-XIV ст., Рим 1968, стор. 278.

КАНАДА:

- І. Назарко, ЧСВВ, *Ми - Божі Діти*, Торонто 1963, стор. 196.
- М. Соловій - А. Великий, ЧСВВ, *Святий Йосафат Кунцевич*, Торонто 1967, стор. XXIV, 464.
- С. Семчук, о., *Митрополит Рутський*, Торонто 1967, стор. 104.
- І. Назарко, ЧСВВ, *Царське священство. Проблеми життя і праці священника*, Рим 1969, стор. 202.