

ВИДАННЯ УКРАЇНСЬКОГО КАТОЛИЦЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ
ІМ. СВ. КЛІМЕНТА ПАПИ

EDITIONES UNIVERSITATIS CATHOLICAE UCRAINORUM
S. CLEMENTIS PAPAE

Праці Греко-Католицької Богословської Академії

Ofera Graeco-Catholicae Academiae Theologicae

Том XLV-XLVII vol.

Митрополит АНДРЕЙ ШЕПТИЦЬКИЙ
Metropolita ANDREAS SZEPTYCKYJ

ТВОРИ · OPERA

(аскетично-моральні)
(ascetico-moralia)

РИМ 1978 ROMAE

ВИДАННЯ УКРАЇНСЬКОГО КАТОЛИЦЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ
ІМ. СВ. КЛІМЕНТА ПАПИ

EDITIONES UNIVERSITATIS CATHOLICAE UCRAINORUM
S. CLEMENTIS PAPAE

I. DOCUMENTA

Monumenta Ucrainae Historica, vol. I-XIV (1075-1856)

II. ТВОРИ

Твори Йосифа Патріярха і Кардинала, т. I-VIII

III. ПРАЦІ БОГОСЛОВСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ OPERA FACULTATIS THEOLOGICAE

A) *Opera Gr. Cath. Academiae Leopoli* (т. I-XX)

B) *Opera Universitatis Catholicae Ucrainorum* (т. XXI-XLVI)

- т. XXI. о. Михайло КРАВЧУК, *Книга Псалмів* (Sac. MICHAEL KRAWČUK, Liber Psalmorum). Рим 1966, стор. 240. § 5.
- т. XXII-XXIII. о. д-р Ісидор НАГАЄВСЬКИЙ, *Історія Римських Вселенських Архиєреїв*, частина I. (Dr. ISIDORUS NAHAYEWSKY, Historia Romanorum Catholicorum Pontificum, pars I). Мюнхен 1964, стор. 363. § 8.
- т. XXIV-XXVI. Проф. Микола Чубатий, *Історія християнства на Русі-Україні*, I том. (Prof. NICOLAUS ČUBATYJ, De historia christianitatis in antiqua Ruš-Ucraina, vol. I). Рим-Нью Йорк 1965, стор. XI+816. § 15.
- т. XXVII. о. д-р Мирослав Марусин, *Чини Святительських Служб в Київському Евхологіоні з початку XVI ст.* (Prof. MYROSLAV MARUSYN, Ordinum Pontificalium in Euchologio Kioviensi saec. XVI expositio). Рим 1966, стор. XVIII+210. § 6.
- т. XXVIII-XXX. о. проф. д-р Ісидор НАГАЄВСЬКИЙ, *Історія Римських Вселенських Архиєреїв*, частина II. (Prof. ISIDORUS NAHAYEWSKY,

ВИДАННЯ УКРАЇНСЬКОГО КАТОЛИЦЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ
ІМ. СВ. КЛІМЕНТА ПАПИ

EDITIONES UNIVERSITATIS CATHOLICAE UCRAINORUM
S. CLEMENTIS PAPAE

Праці Греко-Католицької Богословської Академії

Opera Graeco-Catholicae Academiae Theologicae

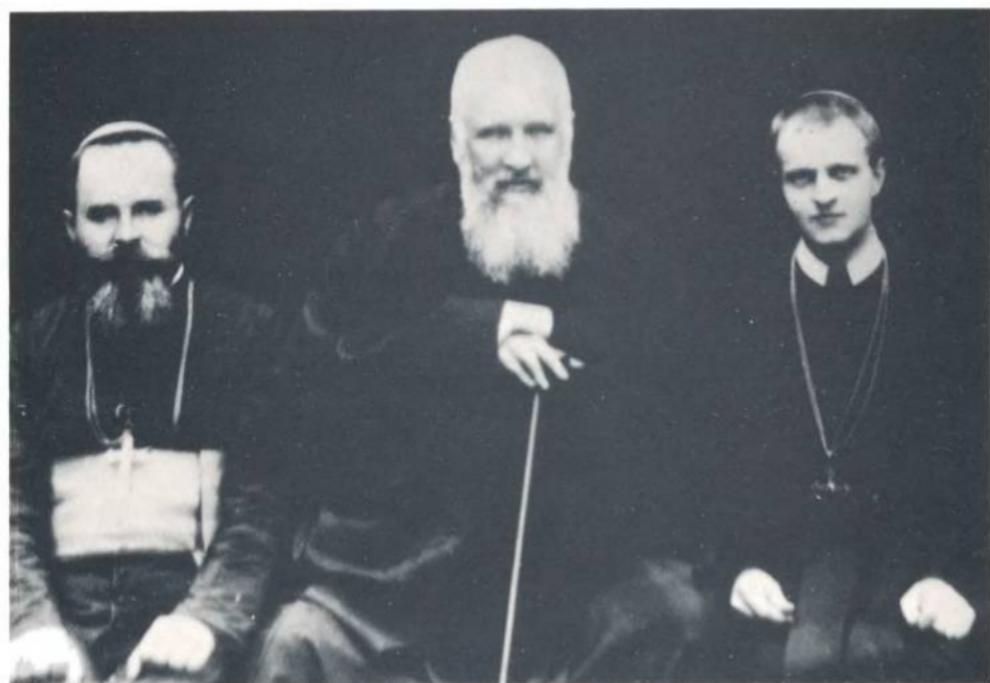
Том XLV-XLVII vol.

Митрополит АНДРЕЙ ШЕПТИЦЬКИЙ
Metropolita ANDREAS SZEPTYCKYJ

ТВОРИ OPERA

(аскетично-моральні)
(ascetico-moralia)

РИМ 1978 ROMAE



Митрополит Андрей з Владиками-праведниками: Дионісієм Няраді (крижівським єпископом) і Павлом Гайдичем (пряшівським єпископом).

Митрополит АНДРЕЙ ШЕПТИЦЬКИЙ

ТВОРИ

(аскетично-моральні)

РИМ 1978

ПІДГОТОВАННЯ ДО КАНОНІЗАЦІЇ СЛ.Б. МИТРОПОЛИТА АНДРЕЯ ГР. ШЕПТИЦЬКОГО

Дорогим в Христі читачам і почитателям Сл.Б. Андрея мир і благословення!

Видання « Богословії » в 1926 р. в честь митрополита Андрея Шептицького з нагоди 25 ліття його митрополитування видвигнуло, після різних публіцистичних перипетій, митрополита Андрея як генія і аскета українського народу, провідника Церкви і цілої української нації. Зібрані видруковані статті найвизначніших представників українського народу про походження митрополита і його творчість, поставило митрополита во главу нашого народу. За тим мусіли піти свідоцтва, а саме літературні твори, як основа практичної діяльності. І як перший появився переклад « Аскетичних Творів св. Василія Великого », що були надруковані в « Працях Богословського Наукового Товариства і Греко-Католицької Богословської Академії у Львові » в 1929 р., як IV-V том. Вони стали твердою основою для монахів і монахинь василіянських монастирів. Це було справді рушення сильної лявіни! За тим пішли писання Василіянки Д-р Соломії Цьорох, « Погляд на історію та виховну діяльність СС. Василіянок », Львів 1934; і М. Єроніми Роман, василіянки, « Св. Василій Великий — життя і твори », Рим 1964 р. BORSCHAK ELIE, *Un Prélat Ukrainien le Métropolite Szeptyckyj (1865-1944)*, Paris 1946; д-р Баран Степан, *Митрополит Андрей Шептицький*, Мюнхен 1947; LETT JEAN, *À la mémoire de Kyr André Szeptyckyj, Métropolite de Halych*, Paris 1957; Дорошенко Володимир, *Великий Митрополит*, Йорктон 1958; SCHUVER DOMNA URSULA MARIA, OSB, *De Reus op de Sint-Jorisberg*, Rotterdam 1959; о. д-р Гриньох Іван, *Слуга Божий Андрей — Благовісник єдності*, Мюнхен 1961; Кравченюк Йосиф, *Велетень зо Святоюрської Гори*, Йорктон, 1963; KOROLEVSKIJ CYRILLE, *Métropolite André Szeptyckyj 1865-1944*, Roma 1964; о. д-р Лава Василь, *Митрополит Андрей Шептицький його життя і заслуги*, Рим 1965; Шептицька з Фредрів Софія, *Молодість і покликання о. Романа Шептицького*, Вінніпег-Торонто, 1965; Диякон Василій, ЧСВ, Леонід Фе-

доров. Жизнь и деятельность, Рим, 1966; PROKOPTSCHUK Dr. GREGOR, *Metropolit Andreas Graf Scheptycyj*, München 1967; I докторські дисертації: HUSAR LUBOMYR, *Andrej Sheptycyk Metropolitan of Halych 1901-1944, a pioneer of ecumenism*, Rome 1972; DACKO IWAN, *Metropolitan Andrej Szeptycyj — Rediscoverer of traditional Eastern ecclesiology and ecumenism*, Innsbruck 1974, і багато, багато інших.

Після того ми взялися бути за видання творів митрополита Андрея, як головного чинника, що формував життя і долю українського народу. І так в « Працях Греко Католицької Богословської Академії у Львові » з'явилися як XIV том в 1935 р. « Твори митрополита Андрея Шептицького — Пастирські Послання до духовенства й вірних станиславівської епархії (1899-1904), як початок нової епохи в історії української католицької Церкви ». Це передовсім час всесвітньої війни та її жахливих наслідків. Митрополит Андрей, несений хвилями долі, вподібнився своїм життям до долі цілого українського народу та дав наймогутніший вислів нашої боротьби за церковні й національні права. Він став наглядним виразом нашого терпіння, словом, став першою особою в нашему народі. У вступі до II тому ми вже тоді писали:

« Саме минає 35 літ, як Митрополит Андрей засів на галицькому митрополичому престолі. Для вшанування цього рідкого ювілею греко-католицька Богословська Академія у Львові вирішила продовжувати видання всіх Його творів, в яких в першу чергу відбивається обличчя цілого народу, його небесних і земних змагань, його страждань і бажань. Тим то Митрополит став великим українським церковним письменником та речником католицької Церкви в нашім народі.

Очевидно, як пастир Митрополит Андрей виявив свою душу передовсім у своїх пастирських посланнях, хоч крім того він написав багато популярних і наукових розвідок, а особливо в останніх роках чимало богословських творів. Приступаючи до видання всіх творів, Академія певна, що йде назустріч бажанню всіх, передовсім духовенства й наших вірних, що відчувають потребу зібрати дотеперішній письменський дорібок Митрополита Андрея, розкинений серед стільки літ і видань. Богословська Академія почувається зокрема до милого обов'язку сповнити це завдання, щоб тим чином сплатити бодай в частині довгі вдяки супроти свого Основника.

Як перший том писань Митрополита видала Академія його переклади Аскетичних Творів Святого Отця нашого Василія Великого, як IV-V том Праць Богословської Академії. Още випускаємо другий том писань Митрополита, в часу, коли був станиславівським владикою, бо в них відзеркалюється також і наше християнське католицьке життя. Цей

том виходить також і в меншім форматі для масового поширення. За ним вийдуть дальші. Львів, дня 30 червня 1935 ».

Нові війни і арешт радянською владою припинили продовжування видань. Та ці, що спаслися « бігством » підняли на поселеннях справу канонізації митрополита Андрея, і з тої нагоди з'явилися два томи: один, який зладив о. д-р Михайло Гринчишин, ЧНІ, постулятор справи беатифікації і канонізації Слуги Божого митрополита Андрея, і видав як XXIV том « Логосу »: « Письма-Послання Митрополита Андрея. З часів большевицької окупації ». Йорктон 1961, а як XXX том « Логосу »: « Письма-Послання Митрополита Андрея Шептицького ЧСВВ з часів німецької окупації », Йорктон 1962 р. А наступний том зладив д-р Анатоль Базилевич і він з'явився у « Працях Українського Богословського Товариства » як XV-том: « Твори Слуги Божого Митрополита Андрея Шептицького — Пастирські Листи » (2.VIII.1899-7.IX. 1901), Торонто 1965 р.

Як четвертий том приготовив о. д-р Степан Гарванко, слідуючий постулятор справи беатифікації і канонізації Сл.Б. митрополита Андрея і він виходить як XLV-XLVII том Українського Католицького Університету. Очевидно, Український Католицький Університет буде старатися видати всі твори Сл.Б. митрополита Андрея. Вони, крім наукового значення мають ще велику важливість для беатифікації, бо в творах митрополита Андрея виявляється не тільки його великий інтелект і способність, але й аскетичний дух, як основа святости.

Окрема подяка належиться Марійській Дружині пань в Ньюарку - Америка за щедру пожертуву в сумі понад шість тисяч доларів на це важкої ваги історичне видання творів Великого Митрополита.

Нехай ці праці промостять дальшу дорогу для дослідів над великим генієм і епохальним творцем історії українського народу.

Благословення Господнє на Вас!

† Йосиф
Патріярх і Кардинал

Рим, при патр. храмі св. мучеників
Сергія і Вакха і Жировицької Богоматері
у свято св. ап. Андрея Первозванного
13.XII.1976.

ВВЕДЕННЯ

Вправді в справі видання (дрібніших) письм і творів Слуги Божого митрополита Андрея Шептицького зроблено вже поважні початки, проте до остаточногосясяння цієї мети ще далекий шлях. Діло це було започатковане ще в 1929-1935 рр. тодішнім ректором Греко-католицької Богословської Академії у Львові, о. д-ром Йосифом Сліпим, який видав переклад *Аскетичних творів св. Отця нашого Василія Великого* (як IV-V том Праць Богословської Академії) і *Твори — Пастирські послання митрополита Андрея* з 1889-1904 років (як XIV том Праць Богосл. Акад.)¹. Даліші пляни і підприйняття в цьому напрямі перервали воєнні лихоліття і зруйнування нашої Церкви на Рідних Землях.

Коли після закінчення другої світової війни почали думати над започаткуванням беатифікаційного процесу за прославлення Автора цих творів, відновлено рівночасно й старання опублікування його творів. Ці однак старання: оо. Редемптористів у Канаді в «Логос»-і, оо. Василіян в Аргентині, та «Студіону» в Римі (про що точнішу інформацію подає д-р А.М. Базилевич у *Введенні* до торонтського видання творів Митр. Андрея з 1965 року, в розділі *Історія видань*, стор. В-17 і сл.) — були покищо спорадичного, а не систематичного характеру. Більш систематична праця над тимчасовим зібранням «цілості» (з пропущенням декотрих письм, що були недоступні або може й зовсім затратились²) і перефотографуванням їх, а великої частини тільки переписанням на машинці — для вжитку під час беатифікаційного процесу, була першим підготовчим та інспірючим кроком до запланованого діла. Виконано її під проводом архієпископа Івана Бучка та старанням тодішнього постулятора о. Михайла Гринчишина ЧНІ, при великім вкладі

¹ Гл. *Твори Слуги Божого Митрополита Андрея Шептицького — Пастирські листи*, Торонто 1965, стор. В-7 і В-17 до В-21.

² Гл. *Передмову* о. Михайла Гринчишина, ЧНІ. — Постулятора справи беатифікації Сл. Божого в тому самому торонтському виданні, стор. В-5 і В-6.

співпраці віце-постулятора о. Мішеля Делятр'я³ й канцелярії Апостольського Візитатора. Ці останні владили кілька томів машинопису та виконали всю технічну роботу звязану з фотокопіюванням. Зібрано тоді (1961-65 роки) двадцять томів у трьох або й чотирьох примірниках, з яких один комплект передано до Церковного Трибуналу для процесу, другий остався в «архіві постулятури», приміщеному в архіві й бібліотеці Апост. Візитатора (для українців католиків Зах. Європи) в Римі; а третій задержав попередній о. Постулятор у себе в Канаді. Загальний перегляд цих томів подаємо нижче в «Додатку» до цього «Введення».

Це однак провізоричне, лише у трьох чи чотирьох примірниках і тільки для цілей беатифікаційного процесу, видання показалось відразу непрактичним та зовсім недоступним для ширшого загалу. Отже й проблема повного систематичного та по можності критичного видання письм Слуги Божого даліше осталась актуальною. І старанням цього ж постулятора о. М. Гринчишина та при видатній допомозі д-ра Анатоля М. Базилевича, який перший зладив повніший перегляд і побіжну аналізу всіх важливіших писань митрополита Андрея⁴, видано дальший том «Творів Слуги Божого Митрополита Андрея Шептицького — Пастирські Листи (2.VIII.1899 р. — 7.IX.1901 р.)» у друкарні оо. Василіян, Торонто (Канада) 1965. Видання вийшло як «Праці Українського Богословського Наукового Товариства — том XV»; і титулом і змістом (Пастирські Послання з 1899-1904) нагадув воно частинно видання з 1935 року, різниться однак цим, що попереднє львівське мі-

³ Цей же R. Michel de Lattre — французький священик Парижської Архіпархії (резидуючий у Римі) був покликаний на пост віце-постулятора ще первім постулятором о. Петром Креваю (його лист ще з 18 травня 1955); а відтак потверджений архієпископом Іваном Бучком в листі до другого постулятора о. Мих. Гринчишина, з датою 9 грудня 1957 року. Як віце-постулятор, о. Делятр дав великий вклад праці у виабиранні листів Слуги Божого з архівів Східньої Конгрегації та Конгр. Поширення Віри, і в приготуванні письм для беатифік. процесу. Відтак відійшов від служби, проживав даліше в Римі, де й помер на початку травня 1976 року.

⁴ Цей перегляд і аналіза становлять 230-сторінкове *Введення* до цілого тому. В *Передмові* о. Постулятора (стор. В-6) є написане: «Мову й правопис до первого тому послань справив проф. д-р Василь Лев. Технічною редакцією первого тому, як теж справленням мови введення займався ред. Олександер Мох. Уведення у твори написав д-р Анатоль М. Базилевич». Вартувало б ще додати, що якраз ред. Ол. Мох взагалі був великим ревнителем і надхненником видання творів митр. Андрея. Він у листах до о. Постулятора з січня і лютого 1962 «запропонував видання творів Митрополита Слуги Божого в кількох томах» та навіть пропонував самий взяти на себе «коректу правопису усіх томів», а й друкарську коректу на спілку з д-ром А.М. Базилевичем.

стило тільки « послання до духовенства й вірних станиславівської єпархії » з додатком « восьмого послання... з нагоди висвячення на станиславівського єпископа о. д-ра Григорія Хомишина, тодішнього ректора Львівської Духовної Семінарії ». А це торонтське видання в 1965 р. повторює лише *перших сім* (до духовенства і вірних Станиславівської єпархії), а послання з нагоди єпископських свячень владики Хомишина залишає. За те додав п'ять інших в 1901 року, вже до вірних Львівської і Каменецької єпархії, до духовенства Галицької Митрополії, до « руської інтелігенції », « русинам осілим у Канаді », та два загальні до вірних « своїх єпархій ». Це значить, що видання охопило тільки першу найраншу творчість Митрополита. Даліші його послання від 1901 року до моменту заслання (в 1914 р.) були б матеріалом до слідуючого тому. Тут однак залишено хронологічний порядок, а перескочено до останніх років творчості Митрополита і в видавництві оо. Редемптористів у Канаді видано об'ємистий том п.н. « *Письма-Послання Митрополита Андрея Шептицького, ЧСВВ з часів німецької окупації* », Йорктон, Саск. 1969⁵. Це скромніше, хоч і об'ємисте видання має заслугу в тому, що охопило письма, які загалом не були публіковані й були в небезпеці перед затратою через воєнні лихоліття і знищення в другій світовій війні.

Таким чином ці два томи (торонтський в 1965 р і йорктонський в 1969 р.) забезпечили для будучих критичніших видань початок і кінець письмової творчості митрополита Андрея Шептицького.

Заслуга цих видань ще й у тому, що вони розбудили охоту й зацікавлення до повного видання усіх письм і творів Слуги Божого. Наша суспільність почала питати за дальшими томами, складаючи й пожертвувавши на видавничий фонд. До Блаженнішого патріярха Йосифа стали напливати письма з запитами: « як стоять справа з виданням творів? »... І якраз за ініціативою Блаженнішого Отця Йосифа виходить цей третій в чергі післявоєнний том аскетично-моральних писань Слуги Божого. За ним послідують і даліші томи, як Господь допоможе, однак до цього треба таки комісії зложеної з кількох інтелектуалістів і фахівців, яких нам під сучасну пору бракує серед обставин, де... « *inter arma silent musae* ». Та по змозі дасмо нашій Шановній Спільноті бодай це на що дозволяють обставини. Випускаючи цей том, здобуваємося однак і на дрібку критицизму, щоб таким чином дати майбутнім видавцям уже

⁵ Це видання властиво було двічі видаване: Йорктон 1962 і Йорктон 1969 — оба, як XXX том Бібліотеки Логосу, 454 сторінок друку. Останнє різнилось від первого тільки цим, що має вже *Передмову* о. постул. Мих. Гринчишина і загальний *аміст* (показчик). А даліші сторінки 1-454 є ідентично ці самі в обох виданнях.

деякі улегшення та підказати думку — « чого триматись » або бодай вказівку, що треба удосконалити.

У підготовці цього тому виявилися труднощі, про які пересічний читач може й не подумав би. Від Блаженнішого вийшло перше порушення: « нічого не міняти, а перевидати так, як є! » Та при обговорюванні справи з видавництвом, завідувач друкарні заявив, що на це ніяк не дозволяють ущерблені крайчики сторінок, яких фотографія добре не схопила (а друкуюмо цей текст із фотокопії *Львівських Архієпархіальних Відомостей!*) і цілі склади-силяби слів треба було доповнювати. Для прикладу подаємо при кінці тому фотознімки кількох таких сторінок. Прийшлося отже ладити коректу, яка забрала вправді не систематичної, а доривочної праці два роки часу. Коректу твору *Божа Мудрість* треба було аж два рази робити, бо перша коректа вимагала щераз основного перегляду і перерібки, заки була здатна до друку.

В чому ж трудність?... Є незаперечним фактом, що Слуга Божий у своїх письмах виявив себе не тільки знаменитим богословом і філософом, але глибиною своїх думок ще й непересічним письменником. Усі попередні видавці декотрих його письм звернули увагу на знаменитість цих письм. Нпр. у *Вступі до першого видання творів* (Львів, дня 30 червня 1935) написане: « Тим то Митрополит став великим українським церковним письменником та речником Католицької Церкви в нашім народі » (гл. торонтське видання з 1965 р., стор. В-7). А о. Іван Гриньох у монографії *Слуга Божий Андрей — Благовісник Церковної Єдності* (Мюнхен 1961) на стор. 15 і 19 називає його « великим інтелектом і пророком-святцем », який « бачив далі і глибше ». Також архієпископ Іван Бучко ще за життя в одній розмові висловився про письма Митрополита, що вони є « eine Goldgrube » (духовна « копальня золота »). В одному з приватних листів о. д-р І. Гриньох ще й так висловився: « Писання Покійного роблять враження старини, враження подібні до тих, що їх викликають писання давніх Отців Церкви. Є в цих писаннях щось із надхнення 'свіще' » (лист до о. С. Гарванка, 2 липня 1973 р.). І справді так живо відчуваєш із цих письм відгомін творчості св. Отців, гейби « іскру Божу » та правдивий дар Св. Духа. Це справжня духовна скарбниця, з якої можна черпати масу нових конструктивних ідей та інспирацій до дальшої творчості.

Та з другої сторони, неначе якась « іронія долі », стоїть невмомливий і незнищимий загально-людський закон нашого буття на землі, що ніщо в нашому земному житті не є досконале. Попри найбільшу досконалість співіснує і бодай деяка недосконалість; попри найяркіше світло виступає і якась дрібка тіні чи навіть і груба темрява може при-

слонити його. Апостол Павло, говорячи про « світло знання Божої слави в наших серцях », завважує, що « маємо цей скарб у глиняних посудинах » (2 Кор. 4, 6-7). З цього насувається рефлексія в приміненні до нашого випадку при перегляді текстів до друку, про які вже нашою щоденною, не біблійною, мовою приходиться сказати, що тут мається до діла з « дорогоцінним верном у кострубатій і незударній шкаралущі ». Золоті думки і взнеслі поучення враз із знаменитим викладом у таких творах, як *Божа Мудрість* чи *Християнська праведність*, знайшлись на превеликий жаль у досить невідповідній мовній шаті. Досить часті мовні аномалії та непослідовності можуть місцями навіть дивувати і розити читачів.

Щоб однак якось зарадити і видергати коректу на якнайбільш об'єктивному рівні, засягнено порад професорів мови й літератури під час літніх курсів УКУ в Римі. Зібрались окрема комісія професорів дня 25 червня 1973 року, в склад якої входили: д-р В. Лев, д-р Б. Лончина, д-р В. Ленчик, о. д-р Дм. Блажейовський та о. д-р Л. Гузар. Відтак ще окремо професори: д-р К. Біда і д-р Я. Рудницький долучили свої завваження. Проф. Я. Рудницький подав іх навіть на письмі. Всі вони, ознайомившись передтим зо справою, подали такі важніші точки, яких слід придержуватись при дальшій коректі: 1. мінімальна поправка « оригіналу »⁶ допускаєма, однак тільки в дуже разячих місцях. (Проф. Ярослав Рудницький ще так точно на письмі подав: « Вносити тільки правописні зміни й мінімальні мовні поправки — при збереженні лексики й термінологічних особливостей »). 2. Св. Письмо цитувати всюди *однаково* (бо якраз не було однаково в фотокопійованих текстах — С.Г.), але за найновішим способом цитування, зн. і при заподанні розділів вживати арабських цифр; де була цитована « Кулішівка »⁷ — оставити текст так, як є, не справляти. 3. Неясні місця чи разячі тер-

⁶ « Оригіналу » властиво немає, а є лише друкованій (з помилками і не віправленими) та перефотографований текст уже редакції « Львівських Архієпархіяльних Відомостей ». А коли це не оригінал і не перевірений самим автором, тоді відпадає ріція « неторканності тексту ».

⁷ Автор — Слуга Божий самий двічі згадує, що послугувався перекладом Куліша — єдиним, зрештою, у тих часах українським перекладом « цілого » Св. Письма (без девтероканонічних книг і частин). В IV-ому розділі *Божої Мудрості* — *Мудрість в Старому Завіті* він так заявляє: « У месіянському тексті пророка Ісаї (XI, 2) той Христовий дух описаний (в перекладі Куліша) так ... Те саме (про переклад Куліша) повторяє і кілька рядків даліше, цитуючи кн. Притч VIII, 1: « 'Чи ж премудрість не покликус, чи розум не знімає свій голос' (у перекладі Куліша) » (див. нижче, на стор. 21-ї цього нашого тому).

міни оставити в тексті так, як є; а поправку, як повинно бути — подати в ноті під текстом. 4. Кожне додаткове слово вказувати окремо в дужці (в зазначенням — вид. чи корект.) або ще краще — дати також у нотці. Стільки від комісії професорів. Проф. Рудницький ще поручив справити таки в тексті ступені прислівників в -ийший на -ийший; всюди дати «вищий» або «нижчий» (замість «висший» або «низчий» чи й «низший»), та закінчення родового відмінка на -i (де заходить випадок!); також вживати «значення» замість «значіння» і кілька інших правописних правил.

О. д-р Іван Гриньох, як наочний свідок ще тих часів, коли вперше були публіковані письма митр. Андрея в 1930-40 роках, подав листовно таке вияснення: «Розумію труднощі. Причина їх у тому, що Сл. Б. Андрей, хоч знов у слові і письмі українську мову, та нею не володів, зокрема, якщо йдеться про стиль і про літературну "чистоту". В нього багато діялектичних впливів, часто й полонізмів, а на стилі видно впливи чужих, зокрема класичних, мов. Інша причина та, що в 30-их роках наша мова в Галичині далеко ще не була літературною українською мовою. В ній кишло від галицизмів. Знавців мови майже не було. Не було їх і в редакторів Архиєп. Вістей. Не пригадую, хто саме відповідав тоді за редакцію...

Письма Покійного Митрополита поставали в цей спосіб: Покійний диктував о. Грицаєві, своєму довголітньому особистому секретареві, що був колись гімназійним учителем. Сам Митрополит у тому часі вже не володів правою рукою, тому рукописних матеріалів не збереглося. Секретар не знову вспівав з диктатом.

Митрополит говорив з пам'яті. Слухаючи його, вичувалося, що в нього таке багатство думок, яких він не був спроможний одним реченням, чи одним словом нараз передати. Звідси оці повторення, довжелезні речення, часто так далеко, що при кінці губилося те, що сказане на початку. Це був власне своєрідний стиль Митрополита. Він не звертав уваги на те, що все, що говорить, має бути написане; він проповідав і навчав.

Деяка "невузгарність" в написаному має свою джерело в тому, що секретар, згл. секретарі, скопивши слова Митрополита на письмі, не дбали про те, щоб — у випадку неясностей — запитатися та справити... Тому й вийшли, як пишете, тут то там мовні "чудовища".

Втім, усі ми, що читаемо письма Митрополита, чи опрацьовуємо їх, мусимо мати на увазі одне: до них не можемо застосовувати прийомів, що їх застосовується до праць чи писань богословів, нехай і вчених. Писання Покійного роблять на мене враження старини, вражен-

ня, подібні до тих, що іх викликають писання давніх Отців Церкви. Є в цих писаннях щось із надхнення "свише"... Письма Митрополита потребують *коментарів-екзегези*, щось такого, як нам подавали в біблійних студіях».

Зрештою і при виданні попередніх томів справляли мову. Д-р А. Базилевич у виданому в Торонто (1965 р.) томі так пише: «Щодо мови, то писав такою українською мовою, якою в Галичині в той час говорили. Зустрічаємо тут деякі полонізми й русизми... Я старався і їх залишити в цитатах, щоб оригінал залишився оригіналом. Тільки в небагатьох цитатах мовний редактор виправив мову, тобто змінив одно-друге слово ліпшим. Письма Митрополита поміщені в Львівських Архиєп. Відомостях у п'ятирічних двадцятих роках аж до 1944 р. були справлювані мовним редактором» (*Введення у твори митрополита*, в цьому ж томі, стор. В-236). І на стор. В-17 ще так пише: «Редакція цього першого тому послань Митрополита завдала собі багато праці, бо не тільки виправила мову — правопис та стиль — відповідно до потреб часу, замінюючи довгі речення кількома, але теж для проглядності підкresлила товстим друком багато місць у тексті та поділила цілій текст, навіть додаючи деякі нові піднаголовки і відступи в тексті. Деякі піднаголовки замінила іншими». Зн. принайменше деяке справлення мови не лише допустиме, але й прямо конечним виявилось. Хоч у цьому томі аж таких «операцій» з діленням тексту та додаванням нових піднаголовків або їх заміною — ми таки не робили.

А все ж, маючи на увазі такі обставини, виявилась конечна потреба деяких поправок. Особливо в трактаті *Божа Мудрість* (як читач може й самий завважив!) велика скількість згаданих неправильностей зумушила прямо зайняти якесь становище. В *Християнській праведності* їх уже менше, а вже в трактаті «Дар П'ятдесятниці» зовсім мало. Тому текст лишився таким, як був, з поправкою тільки граматичних і ортографічних недоліків, або часом для милозвучності вказівний займенник «той-та-те» змінено на «цей-ця-це», чи й противно — як зайлала потреба. І в дуже рідких випадках підмінено слово «чоловік» — словом «людина», переважно однак залишаючи тамте перше.

Що ж до стилю чи композиції речень або цитатів св. Письма, — то текст дальше неторканий, а конечні виправлення аномалій є заподані в нотах під текстом. І тому, що місцями знаходяться нотки поставлені самим Автором, — їх залишено так як вони подані (під арабськими числами). Натомість усі наші поправки та пояснення є подані в нотках, що зазначені звіздочками: (*), (**) чи й (***)». А для більшої проглядності ці додаткові наші нотки-пояснення подані ще й курсивним письмом.

Покищо така розв'язка проблеми виявилась ще найпрактичнішою, бо і текст ненарушений, і тяжкі чи неясні місця вияснені та спрощені в нотах.

Щоб мати поняття про цілість творів Слуги Божого, а послідовно і про те, що ще залишається до видання, — долучуємо сейчас нижче — на слідуючій сторінці загальний *перегляд томів*, що були віддані для Беатифікації (як уже вище на стор. X згадано). Обширніший перегляд творів так щодо змісту, як і щодо обставин, серед яких були написані генези), — подав д-р Анатоль Базилевич у згаданому вже томі торонтського видання з 1965 року.

Нехай цей четвертий з черги том буде засобом до пізнання величі духа Слуги Божого та його невміруючих ідей, які завсіди будуть актуальні не тільки в житті нашої страдаючої Церкви, але й у світових змаганнях Вселенської Церкви за побіду непроминаючих вартостей Божого Царства.

Варто пригадати і постійно мати на увазі слова, що іх автор монографії *Слуга Божий Андрей — Благовісник Церковної Єдності* (Мюнхен 1961) подав у *Передмові* до цієї книжки: «І хоч над могилою Слуги Божого Андрея сили темряви поставили чужу кустодію, його слово й далі живе та промовляє до української християнської душі свою переконливою мовою ».

о. д-р. СТЕПАН ГАРВАНКО
(постулятор справи беатифікації
Слуги Божого Митрополита Андрея)

ЗАГАЛЬНИЙ ПЕРЕГЛЯД ТОМІВ ПРИГОТОВАНИХ ДЛЯ БЕАТИФІКАЦІЙНОГО ПРОЦЕСУ

Є це фотокопії письм митрополита Андрея, що були публіковані в «Львівських Архієпархіяльних Відомостях» (в скороченні ЛАЕВ), у «Ниві» й «Меті» або й окремими брошурками вид. оо. Василіян у Жовкві. Рівнож і кілька томів машинопису непублікованих листів і звітів, відписаних з римських архівів, з епархіяльних і монастирських архівів по різних місцях, та від приватних осіб. Кожне письмо перевірене делегованим від Римського Трибуналу нотарем, якого печатка, і дата перевірки знаходяться на початку тому: Prosper Meertschaut, CSSR - notarius adiunctus, 25.X.1965 і інші дати (в різних томах різні).

Матеріял, особливо цей машинописний, не є упорядкований і навіть томи не позначені. Так, що заподані тут томи є лише *умовно і тимчасово* («на свою руку») означені. Може колись діждуться свого упорядкування і видання.

Том I. Машинопис. По - французьки: два листи до Секретаря Стану Card. Mettu del Val з січня 1914 р., де на 25 сторінках вияснює слово «orthodoxus», про нев'єд. Церкви, про Літургію (східну) і про Унію. Три листи до св. Отця Венедикта XV (з 23.VII.1916; з 29.IX.1916 і з 17.XII.1920). Листи до Східної Конгрегації: між ними 34 стор. звіт до о. Дженнокі з 12.XII.1923; до кард. Сінчero; до кард. Тіссерана *Relation* про стан львівської Архиєпархії (1937 рік, 43 сторінки — XIII глав). Також 34 стор. звіт з візитації в Бразилії й Аргентині 1923 року. *Question de célibat dans les épararchies ruthènes de Galicie* до папи Пія XI в 1925 році. Реляції про російський екзархат, про Холмщину. До Секр. Стану Пачеллі й інші. Та й ще до кард. Тіссерана в 1942 і 43 р. (про Львівський Синод з 1940 року). Цілий том потверджений нотарем 25.X.1965.

Том II машинопису — latine et italice. Різні листи з років 1899-1942: до Конгр. Пошир. Віри (досить багато!); до св. Отця Венедикта XV — прохання про різні повновласті («facultates») в часі війни; і до Східної Конгрегації. Також звіт про перебіг Львівського Собору

в 1940 році. Том так само підтверджений нотарем, як і перший, та з тою самою датою 25.X.1965.

Том III (мішаний). Листи з 1901-1943 років до різних осіб: до Вячеслава Липинського по - українськи; до о. Деляре і до архієп. Лянженевна в Канаді по - французьки; до маршала Йос. Пілсудського 2 чи 3 листи; і найбільше до Сестри Кристи по - польськи. (Ця С. Криста написала потім обширний матеріял спогадів про Слугу Божого, щось у 3-ох або 4-ох томах: є це властиво життєпис Слуги Божого). Машинопис перевірений і підтверджений нотарем, як і попередні два.

Том IV машинопису — це листи до о. К. Королевского (78 листів з 1909-1944 років); до оо. Редемптористів Бельгії і Канади (34 листи з 1911-1943 років) і до князя Волконського (48 листів з 1928-1942 років). Машинопис перевірений і підтверджений тим самим нотарем 10. VI.1964.

Том V — все по - українськи. Листи до Преосв. Константина Бogaчевського (від 1923 року), до Преосв. Івана Бучка — аж по 1942 рік. Деякі листи ще з вaslannia i vigrannia (1917-1921 років) та з-перед першої світової війни (1904-1911 роки). Також до Головного Настоятеля оо. Єзуїтів — о. Ледоховського. Машинопис підтверджений нотарем 15. IX.1965.

Том VI (також український). Дрібніші й ділові листи (короткі) до різних священиків: подяки за жертви в Америці; до студіюючих священиків. *Заввага:* бути може, що цей том міститься разом з V-тим томом, бо при першій перевірці бачив його і записав зміст, а при другій перевірці не бачив його (о. С.Г.).

СЕРІЯ: ФОТОКОПІЇ ПУБЛІКОВАНИХ ПИСЬМ

Том VII. Письма про Унію (по - французьки); про Велеградські З'їзди; промова в австрійському парламенті (« Herrenhaus ») з 1910 року; про реформу Духовної Семінарії до о. Гайдукевича; послання до Канадських Українців; до Православних Архиєреїв 1941 р.; та додаток *La psychologie de l'Union*. Том перевірений і підтверджений 19. VI.1964.

Том VIII. Це друкована мішаница різних публікацій поза « Львів. Архієп. Відомостями ». Є тут виїмки з « Ниви » з 1904, 1911, 1925 і 1930-1931 річників. В числах 7-8 того останнього річника знаходяться і *Стат-*

*туту Тов-ва св. Андрея з виясненням у нотці: « Випрацювані духовенством Стрийського Деканату і затверджені Митрополичим Ординарієтом ». Поміщений у цьому томі і *Типікон Студитської Лаври в Скіллові* — 47 сторінок, друкований у Жовкві 1910 року. Також і *Слово до Української Молоді* 1932 р. (з « Мети »). Том перевірений і потверджений 1965 року.*

Том IX. Це переважно збірка чисел « Студіону » і з них писання Слуги Божого про східне монашество в ділі з'єднання Церков: *La mission du Monachisme dans la question de l'Union des Églises* — « Stoudion », 1923, nn. 1-2. Також *Deux mentalités (orthodoxes et catholiques)*: « Irénikon » 1926, nn. 5-6.

Том X (по - українськи). Збірка різних послань, окремо виданих, як напр.: о квестії соціальній; о. поставленні о. д-ра Хомишина в єпископство. Спільне послання галицького єпископату з 1913 р. (владик: Шептицького, Чеховича, Хомишина); і друге спільне послання з 1923 р. з нагоди 300-ліття смерти св. Йосафата. Том перевірений і потверджений нотарем 19.VI.1964.

Том XI. Це вже річники « Львів. Архієп. Відом. »: річники 1902-1933 тільки вимітки. Якраз із цього тому взяли ми текст *Божої Мудрості* до нашого теперішнього видання. Дата перевірення тому (нотарем) 16.VI.1964.

Том XII. Це відбитка (фотокопія) 1934-1936 річників ЛАЕВ: містить знамениті послання *про покаяння* (« До тих, що на Пасху не сповідалися » — жовтень 1935; « До тих, що на Пасху не причащалися » — жовтень-листопад 1936); про достойність священичого й проповідницького уряду священика (*Хто винен* — травень - липень 1934); про *Уряд сповідника* — жовтень 1934; про Церкву — січень 1936; про Великостінні обов'язки вірних (лютий - квітень 1936); і інші гідні уваги послання чи поучення. В числі за листопад 1934 є поміщена на стор. 235-237 знана і дуже змістовна молитва Слуги Божого п.н. *Молитва посвяти Українського Народу Пресвятому Ісусовому Серцю*. Наші молитовники передруковували її під скороченим титулом (а то й змістом) *Молитва за Український Нарід*.

Том XIII — Львів 1936: окрема відбитка *Християнської Праведності*, яку передруковуємо якраз у цьому нашому томі.

Том XIV — фотокопія 1937-1939 річників ЛАЕВ: звідси взято текст *Дар П'ятдесятниці* до цього нашого видання. Крім цього в томі є ще

й такі, гідні найскорішого видання, послання: *Про тих і до тих, що на Пасху не приступили до св. Причастя й не сповідалися* (листопад 1937 — до Духовенства й Вірних; обіймає 26 сторінок); про єдність Церкви — січень 1938; *Заклик до покаяння у Великий Піст* — лютий - березень 1938 (27 сторінок); ну й 78-сторінкове *Послання на Піст* (до священиків і народу) — лютий 1939.

Том XV: відбитка ЛАЕВ з 1940-1944 (публікованих у воєнному часі вже тільки принагідно й спорадично). Додане також видання «*Логосу*» з Йорктону, Канада: *Письма - послання митрополита Андрея* (з часів большевицької окупації 1939-1941).

Томи XVI-XX: малого у висоту, а довгого в ширину формату, і в дві колонни на одній сторінці. Є це фотокопії декотрих послань Слуги Божого, видаваних окремими брошурками. Чотири томи (XVI-XIX) це особисті Митрополитові послання, а останній XX-ий це спільні послання усіх галицьких єпископів. Томи перевірені й потверджені нотарем в 1964 році.

Було б дуже вказаним і порадним — видати, як слідуючий том, усі *покаянні послання Слуги Божого* з додатком тих, що окремо були звернені до нашої молоді.

Божа Мудрість

(«ЛЬВІВСЬКІ АРХІЕПАРХІЯЛЬНІ ВІДОМОСТИ»:
15 жовтня 1932 – 15 лютня 1933)

ВСТУПНЕ СЛОВО

В часі перебування в Підлютім в місяці вересні ц.р. писав я послання про молитву. Предмет у праці дійшов до таких розмірів, що я рішився річ видати в осібній книжочці *Про молитву*. Останніїї розділи про *Божу мудрість* видаю на вступі — в тій гадці, що вони більше надаються на вступ цілої праці *Про молитву*.

Цілу мою працю посвячую Всеч. Духовенству Епархії, моїм у душпастирській праці помічникам, в проханням, у своїх проповідях передати дорогому нашому народові предмет тих моїх роздумувань.

В Підлютім не мав я під рукою достаточної бібліотеки; не один текст з св. Письма мусів наводити з пам'яти; патрологія була мені тоді недоступна. Після повороту до Львова я дещо доповнив у більшій часті в нотах на долині. Не в силі цілу річ переробити, передаю її Всеч. Отцям такою недосконалою, якою вона є, з бажанням, що є заразом і молитвою, щоби вона помогла Вам і тим, до яких рук дійде, — перебороти незвичайно тяжкі трудності теперішньої хвили (*) — а побороти по християнськи з оружжям Божої мудrosti й Христової молитви.

У Львові, дня 8 жовтня р.Б. 1932.

* хвилини.

I. ЦІННА ПРИКМЕТА НАШОГО НАРОДУ

Всі українці високо цінять науку й освіту. Як діти, що з такою ревністю горнуться до школи й бажають учитися, так і їх родичі та старші в народі уважають науку, освіту, знання — за першу й найважнішу потребу народу. Може стан пониження чи поневолення, в якому через довгі століття находився наш клір і наш народ, може відчути інстинктом потреба, може свідомість, що ніщо більше, ніщо лішче не причиниться до дvangення, як знання, — є причиною, що наука й освіта є у нас усіх ідеалом, до неї горнеться наша молодь ще в літах, в яких ледви чи може мати поняття про те, що є правдиве знання. За нею тужили й тужать ці покоління, що то так дуже терпіли на тому, що їм бракувало знання, що часто й не знали письма; досить, що бажання знання є поміж українцями загальне. Відповідно до того всенароднього бажання ми оцінюємо по її правдивій вартості освіту й науку, і ми не далекі від того, щоби чоловіка судити по його інтелектуальній вартості. Очевидна річ, що вартістю чоловіка є його вартість перед Богом, чоловік не є тим, що видається людям, а тим, чим є перед Богом. Але ця вартість дійсна, річева, є укрита перед нашими очима й не можна суспільну, сказати би, оцінку чоловіка оперти на цій укритій Божій силі в душі. З соціальних вартостей ми вважаємо майже першою інтелектуальну силу знання й науки. І той суд був би, здається, найсправедливішим судом про вартість людей, очевидно, людей етично здорових, бо етичних калік чи дивоглядів, людей без етичної вартости, навіть і дуже інтелігентних, усі люди ставлять поза межі людської суспільності; бандитів, хоча їх інтелігентних, зрадників або злодіїв, ніхто не вважає за людей, про яких вартість взагалі можна би говорити. Але й у них розум, знання, мудрість це перша найважніша суспільна сила, більша, ніж фізична сила, більша, ніж багатства.

Так як викладана в наших середніх школах історія літератури оцінює чоловіка по односторонній трохи спосібності — писати вірші або твори так званої красної літератури. Треба признати, що історія літератури або красного письменства не може інакше поступати, вона зі

свого заложення оцінює красу продуктів людського інтелекту; убічно може вона й доторкнутися філософії, стислих наук і інших проявів людської мислі, але з природи вона засуджена на те, щоби на світ дивитися з пункту видження краси у висказі людської мислі. А що нема предмету, в якім творчість людського інтелекту взагалі була би в середніх школах представлювана, з того виходить у вихованню молоді ця пряма нездорова, бо одностороння гадка, що красне письменство є першим і найважнішим продуктом людської мислі. А що наш нарід іще в епосі першого неначе національного розвою, з того виходить, що поетів радо уважається за провідників національної думки. Легко прийде нам простити цю односторонність, коли собі пригадаємо, що на європейських університетах філософію так викладають, що нераз ані одним словом не згадають про філософію Індії, хоч Індія представляє щонайменше 90% інтелектуального розвою людства поза християнством. Усі катедри філософії й історії філософії досі ще ігнорують найвищі й найсовершеніші твори людської мислі.

Рефлексією односторонність нашої школи легко простує життя; дуже недовго заховувє молодий чоловік ту гадку, що наймудріший той, хто уміє віршик написати. Перша стріча з життям розбиває цю будь-що-будь трохи наївну думку. Але те життя бодай не веде наших людей, Богу дякувати, у матеріалістичну оцінку чоловіка; для нас чоловік з золотим перстнем не йде перед умним чоловіком. Поверховна, хоч так кочечна політура, яку школа дас, класична освіта, хоч як вона дуже важна, знання Гомера й Горація, хоч як захоплює людей не лише молодих, але й старих, не накидає нам такого поняття про інтелектуальне життя, щоби ми не мали цінити мудrosti понад освіту, або знання понад фахове знання, річеве знання понад життєве знання. Яку ми й не прив'язували би вартість до самої освіти чи знання, всетаки найвищим титулом хвали в очах наших буде мудрість. Так як чоловік, про якого можна сказати або хочби лише подумати, « що є дурним », буде для нас завсіди предметом легковаження, хоч може укритого, навіть тоді, коли буде, не знати яким багатим і коли буде мати, не знати яке значне становище. Ані багатства, ані влада, ані могутність і сила не окупить глупоти й не заступить мудrosti; без мудrosti сила чи значення буде в найліштім разі робити враження якогось фізичного рідкого явища, а лише мудрість буде імпонуючим духовим людським явищем. Здається, що то все буде й загально-людська оцінка, що много з неї лишається й у тих людей, що привикли в житті оцінювати чоловіка по скількості доларів, які посідає. У нас і для нас українців те доцінювання мудrosti буде відай так загальним і так рішаючим, що я не вагався би назвати

того способу брання речі за нашу національну прикмету, — та тою прикметою гордитися. Бо хоч ми й слабі й убогі й досі не видали всесвітових геніїв, значить геніїв чи провідних умів признаних за таких через цілій світ, або що цілому людству показували нові дороги, або для людства здобували нові світи права чи творчості — та одна прикмета оцінювати як слід мудрість такою, якою вона є, й тим, чим є, повинна цілому нашому національному життю надати безумовно якоєсь могутньої сили, що її не будуть мати інші народи, слабші чи нижчі в тому огляді. Може й я помиляюся, може бути, що любов власна, чи любов своїх ставляє мені перед очі фатаморгани. Однаке думаю, що так як я не сумнівався би ані секунди у мому внутрішньому пересвідчення, у глибині моєї совісти і моєї душі дати перше місце «мудрому жебракові» над глупим царем, у якомунебудь напрямі він царем, так само я не сумнівався б ані секунди у виборі між тими двома становищами й то не з аскетизму чи монашого ідеалу, але по людськи та по тілу — як каже св. Апостол — я все вибрав би бути мудрим жебраком, як дурним царем, і думаю, що такий суд є правильний і що так само як я, правильно судила би й вибирала б більшість поміж українцями.

ІІ. ХАРАКТЕРИСТИЧНА ПРИКМЕТА НАШОГО ОБРЯДУ

Тому національному сказати би характерові відповідає й наш обряд і прегарні його уступи, оскільки знаю, цілком чужі або дуже рідкі в інших обрядах. То одно тільки трохи перешкоджає, що *мудрість* староцерковна мова називає *премудрістю*, а народня практика цього терміну *премудрість* уживає з якоюсь відтінню іронії — тому й у моєму представленню буду вживати слова *мудрість* там, де в церковному стойть *премудрість*.

Питомим нашій церкві є культ передвічної Божої мудrosti, тої іпостатичної Божої Софії, якій був посвячений юстиніанський храм у Візантії і наш столичний собор у Києві. Культ цей може й затратився в ряді віків і не знаю, чи в львівській Архієпархії є храм посвячений віддавна Предвічній Премудрості, хіба перед роком посвячений храм Студитської Лаври св. Йоана Хрестителя у Львові на Личакові. Однаке в обряді лишилися многі уступи, що про той культ свідчать і на той культ наводять. То уступи, в яких при богослуженню диякон зглядно священик відзывається до людей тим словом «*мудрість*». Що ж то візвання значить іншого, як не торжественне прохання з неба про той дорогоцінний дар — дар мудrosti для себе й людей? Літургісти звичайно пояснюють ці слова богослуження, які безумовно в ряді молитов на кожний спосіб сяють якимсь небесним блиском — так, що немного після них ріжниться те завівання від другого: «*воньмім*». А однаке яка безмежна ріжниця між ними! Я сказав би, ці два слова ріжняться між собою просто так, як небо від землі. Того слова чи возгласу «*мудрість*» уживає богослуження перед читанням св. Письма, перед Псалмом, з якого лишився тільки Прокімен зі стихом, перед Апостолом, перед Євангеліями і перед Чтеніями. Однаке приходить це слово і перед возгласами в літургії вірних і на отпустах перед піснею Честнішою Херувім і після читання Апостола перед Аллилуя. За поясненням деяких літургістів священик, зглядно диякон, в імені церкви звертає цим словом увагу людей на глибину Божої мудrosti, яка міститься в об'явлених книгах, або на Божу мудрість, з якою треба возглас за священиком

в дусі повторяти, або відповісти на нього своїм пітвердженням *Амінь*, або з якою треба величати Пресвяту Діву — Чеснішу від Херувимів. Мимоходом скажу, я дуже цікавий, як той висказ толкують ці літургісти, що то і Прокімен і Апостол, а навіть і Євангелія учатъ так тихо читати, що навіть служачий при Службі Божій не чує.

Хочби ми той возглас прийняли як звернення уваги на важність того, що слідує, то неменше буде він мати й те наше значення. Тим словом Церква вірних благословить Божою мудрістю, просить для них о дар мудrosti і пригадує їм, що про той дар повинні старатися й о цей дар просити, щоби розуміти Псальми, Апостола, Євангелія і т.д. Те слово є словом благословення, прохання, напімнення, науки, провідним словом християнської проповіді. Бо ж ціла християнська проповідь має ту ціль, мудрість Божих Книг — Божого Слова людям передавати. Іде проте зі всіх сторін про щось надприродного, про щось Божого, про щось, що є або даром Святого Духа чи самим Святым Духом, або Мудростю Божого Слова або іпостатичною Божою мудрістю. На кожний спосіб слово переповнене тайн, що сягає самого неба й в таємничих своїх глибинах висказує післанництво двох Божих Осіб, їх діяння й іх науку (*).

Після слова «премудрость» диякон чи священик додає «воньмі» — уважаймо. Першим словом висказував небо — другим землю; першим Божество у безконечній Його премудрості, другим безодню людської слабости, немочі; першим світло — другим темряву; першим Божий дар, другим людські змагання. Вони очевидно також потрібні, але що ж значать людські змагання у Божих справах і що ж значить сила людського розуму в пізнанні Богом вдохновених книг?

Але крім того — це здається є також і в латинськім обряді — наш обряд дуже часто приписує паремії з старозавітних книг Мудrosti, при чому так як і в латинськім обряді, часто примінюються слова книги мудrosti до Пр. Діви Марії. Так приміром читається на Благовіщення і на інші богоугодні празники уступ в Притчей¹: «Мудрість побудувала собі дім і утвердила сім стовпів», і другий уступ: «Господь сотворив мене в началі моїх доріг»².

¹ Притч. IX, 1.

² Притч. VIII, 22.

(*) Це речення треба так розуміти: «На кожний спосіб (або на всякий випадок) слово переповнене тайн, якими сягає самого неба і в своїх таємничих глибинах висказує післанництво двох Божих Осіб, їх діяння і їх науку».

Супроти того всього, що сказано, неоціненим, відповідаючим просто всім нашим найглибшим бажанням і потребам, як не менше характеристичним прикметам нашого обряду, являється один уступ св. Письма, що крім того є й знаменитою школою молитви.

ІІІ. ТЕКСТ СВ. ЯКОВА

Це уступ, який здається не може минути уваги християнина, не лишаючи в його душі глибокого та довготривалого враження. Належить до тих уступів, що нашому умові й нашому серцю накидається з такою могутньою силою, що може стати провідною гадкою цілого духовного життя, а передовсім провідною гадкою цілого життя молитви, а відтак і керницею безмірних дібр і дарів, неменше в нашему досвіді, як і в Божому об'явленню. Св. Ап. Яків у своїм посланні гл. I стих 5 каже так: « Коли ж кому з вас недостас мудrosti, нехай просить він Бога, що дає всім обильно й не докоряє, а дається йому, — а нехай просить у вірі, нічого не сумніваючися ». На першому місці мусить ударяти в душу те слово « кому недостас мудrosti » — хто ж до цього браку не буде почуватися? Хто ж потрафить про себе думати, що по Божому є мудрий? Здається, що стільки, скільки в нас християнства, скільки в нас віри, скільки в нас Божої благодаті, — стільки й пересвідчення, що якраз нам брак мудrosti. Бо ж нема найменшого сумніву, що мірою тих всіх наведених прикмет чи справ є покора, а треба хіба бути дивно позбавленим покори, щоби про себе думати, що мається Божу мудрість. Коли до того зважимо, що те слово находимо у св. Письмі — нераз так труднім для нашого поняття — так нераз темнім і переповненім трудностей не до розв'язання для найбільш учених і найсвятіших богословів християнства, то навіть з доброю довою почуття своєї науки й розуму і без найменшої пересади в покорі, навіть зі значним браком покори ще не можемо того слова не взяти прямо до себе.

Коли знаменитий французький проповідник Босует у ряді проповідей голошених в прияві тоді ще молодого короля Людовика XIV, цілим своїм генієм проповідника ставався побічними представленнями й навіть натяками звернути увагу короля на згіршення, які давав неморальним життям — а король чи не розумів чи не хотів розуміти, Босует вкінці уміло навів примір упавшого в нечистий гріх Давида й пророка Натана — спровадив бесіду просто до наведення того тексту: ти є тим чоловіком. Текст Якова просто на кожного в нас показує й повторяє:

ти той чоловік. Це враження стає ще сильнішим, коли хто розважить, що уступ св. Якова належить до тих вийняткових текстів, в яких богодохновенна книга поручася якусь спеціальну молитву, молитву про щось, додаючи обітницю вислухання, — бодай в богодохневених книгах Нового Завіту нема такого поручення; при порученню Христа просити о робітників на жниво — обітниці вислухання нема. Є другий випадок, де Христос каже: моліться, щоби ваша втеча не випала в суботу — але й там не обіцює вислухання. Так, що з трьох уступів св. Письма Нового Завіту поручаючих молитву о щось определеного, текст Якова є одиноким уступом, в якому є таке поручення з обітницею вислухання. Текст Якова є проте екзегетично спісич у своєму роді.

Рідкою також і ця обставина, щоби святе Письмо висказувало такий докір, який кожний мусить до себе взяти. Знані предивні листи св. Йоана розіслані до 7 азейських церков — містять в собі докори надзвичайні, що просто потрясають душою душпастиря; є між ними й такі, що трудно нам не брати й до себе. Коли до лядикійського єпископа пише приміром: «Знаю твої діла, що ти ані зимний ані горячий. Коби ти був зимний або горячий! — але що ти літеплий і не зимний ні горячий — викину тебе з моїх уст»¹. Трудно такий уступ не взяти до себе. Коли однака згадати, що правдоподібно у пророчому дусі видів св. Йоан часи антихриста й крім лядикійської церкви в кінці першого чи початку другого століття, мав на мислі(*) церкву часів антихриста, то пророче напімнення не так безпосередньо ударяє в душу читача, як текст Якова, який має й ту прикмету — може зрештою властиву кожному Божому письму — що чим частіше ум до нього вертає — й чим частіше душа розважає його змисл, тим у яскравішому рельєфі представляється той прямий натяк до душі читаючого — натяк докору й обітниці так, що в тім слові неначе стверджується сказати б практика чи звичай Божого поступовання. Вже в книзі Самуїла чи першій царській масмою так характеристичну й так цікаву пісню Анни матері Самуїла, що так прегарно виливала свою душу на молитві, просячи о сина — де вона у цій пісні подяки так каже: «Сгова умертвляє й оживляє — веде в ад і з нього випроваджує, робить убогим і збогачує, упокоряє і підносить»²;

¹ Об'явл. Йоана (Апокал.) III, 15.

² I Цар. 2, 6.

(*) «мав на мислі» — хоч і допускають у нас слово мисль-мислі, проте воно радше польонізмом («мисль») заносить. Краще вжити української термінології: мав на думці, чи «на увазі», або й «на гадці». Те саме відноситься й до повищих випадків на 6-їй сторінці, чи нижче на стор. 15-їй.

а 1000 літ пізніше Пр. Діва Марія, дякуючи Всевишньому за возвеличення — повторяє ці самі гадки: « скинув сильних з престола й підняв покірних, голодних наповнив добрами й богатих відпустив з нічим »¹. Текст Якова в першій половині упокоряє, в другій підносить; в першій робить убогим — в другій багатим. Те саме вже робить враження того, що зрештою й віра вчить, — тут промовляє сам Єгова. Чи ж це все не вистарчає, щоби звернути на цей текст особливішу увагу, йому всесторонньо придивлятися, вникати в його значення й примінитися до його ради.

Буває, що читаючи якусь аскетичну книгу, знаходимо якийсь текст якогось побожного доброго автора, що дає добру раду, яка відповідає потребам нашої душі. Як часом глибоко такий текст вбивається в душу і пам'ять, як часто до нього вертається, хоча й уступ чи рада сама в собі мало значна — який много находиться в ріжніх побожних книжочках. Наш текст такої важги, що ціла аскетична новіша література й усі письма Отців Церкви не вартують стільки, скільки це одно речення Якова. Розуміється само собою, що говориться про письма Отців чи аскетів, оскільки вони людськими творами, а не оскільки вони наводять св. Письмо й той текст; також не оскільки вони з іншого огляду є безконечної важги, як свідоцства про науку Церкви, Єпископату — або церковної школи з іх часів. Порівнюючи літературу людську хоч християнську, не тільки можна, але й треба ствердити, що одно слово богоізмованеної книги більше варгус, як увесь твір людського ума як такого. Так то стоючи перед текстом св. Якова ми зі всіх сторін присилувані з однієї сторони призвати нашу неміч і браки, нашу просто духовну сліпоту, темряву, у якій наш розум з природи перебуває — та з другої сторони забажати світла, того світла Божої мудrosti, яке обіцює Боже об'явлення, того світла, якого нам брак, того світла мудrosti, що в так принадних, так гарних і в занеслих висказах є представлена в книгах мудrosti Старого Завіту. Але й в Новому Завіті — скільки є прегарних її описів. Сам Ап. Яків протиставляючи « земську змислову діявольську » мудрост — цій, що « з гори »², так представляє її суспільні, сказати би, прикмети: Вона, каже, « чиста, спокійна, смирна, покірлива, повна милосердя і добрих плодів, безстороння і неліцемірна »³. Опис наслідків браку тоЯ суспільної мудrosti чи тої частки мудrosti є такий, що раду розбира-

¹ Лука I, 52-53.

² Яків, III, 15.

³ Яків III, 17.

ного нами тексту Апостола треба вважати як звернену до ціліх народів і до цілого людського суспільства. Особливо може в наших часах. «Звідки», питав Апостол, «війни та сварні між вами? Чи не звідси — з ваших пристрастей, що воюють у ваших членах? Бажаєте а не маєте, убиваєте й завидуєте, а не можете осягнути, сваритеся й воюєте, а не маєте, тому що не просите; просите а не дістаєте тому, що вле просите, — щоб обернути на свої розкоші »¹. Якщо зважиться, що слово «просите» відноситься й до змагань і до бажань людства, якщо слово св. Якова приміниться до тих страшних зусиль та змагань людства, щоби здобути мир і лад на світі, стає ясною ця страшна критика: вле просите, злою дорогою йдете, ваші змагання будуть безсильні.

¹ Яків IV, 1-3.

IV. МУДРІСТЬ В СТАРОМУ ЗАВІТІ

Мудрість, про яку говорить св. Апостол, є певно всеобіймаюча, вона правдоподібно в мислі боговдохновленого письменника і в мислі Святого Духа є передусім тою мудрістю, про яку говорить св. Письмо Старого Завіту.

Послання св. Якова є правдоподібно одна з перших книг Нового Завіту в огляду на час її повстання й час написання; то одно вказувало би на старозавітне значення слова «мудрість» у тому посланні. На те саме вказує й особа св. Якова, того ревнителя закону, якого ціла духовість так зближена ще до старозавітних типів. Тому правильно у Старому Завіті будемо шукати значення, в якому ужив цього слова; а відтак щойно те значення найдемо й у кни�ах Нового Завіту, — вкінці запитаемо св. Тому, представника цілої схолястики — про значення Божої мудrosti.

В Старому Завіті маємо чотири книги, яких просто цілим предметом є Божа мудрість і певно незвичайно інтересним і багатим в наслідки розважанням була би глибша студія над цими чотирма боговдохновенними книгами мудrosti. Не маю можності до цеї праці приступити, бо не маю зі собою жадного коментаря св. Письма; однаке предмет відається мені таким безмірно інтересним і таким безмірно важним, для кожного з нас зокрема й для всіх нас разом, — таким чудним ідеалом для мене було би бодай в часті заохотити Всч. Духовенство, або й вірних, до сильної й витревалої праці над шуканням і випрошуванням собі з неба того таємничого а такого могутнього дару та такої великої сили, якою є Божа мудрість, що не можу здержатися від короткого бодай представлення Божої мудrosti так, як вона описана в тих чотирьох кни�ах. Ці описи втягають ум в такі глибини світла, так у далекій перспективі вказують на це, чого письменники Старого Завіту не знали, а що ми знаємо, що досвідчуємо, чим живемо, що іх кни�и є для нас значно інтереснішим предметом, як були для людей Старого Завіту. Вони в текстах про Божу мудрість може спостерігали месіянські відблески.

Може догадувалися, що Софія то не лише прикмета людей, що будучи й прикметою людей є якоюсь персоніфікацією, що прибирає вид майже живої особи — іпостасі — чи ту іпостась могли лути з Месією? Чи догадувалися, що Софія стане тілом, що вона не в поетичних метафорах але в дійсності, в реальнім порядку цього світу побудув собі дім і поставить сім стовпів, що буде приносити свої жертви, мішати вина й предкладати свою трапезу¹, — що вона, живучи в тілі, буде кликати до людей: — « ходіть іжте мій хліб, пийте вино, що я його змішала »²; це здається і в сонніх мріях найбільших святих Старого Завіту не могло міститися. Однаке думаю, що коли старозавітні пророки такі уступи читали, а ці книги бодай три перші читали може Єремія, Езекіїл і малі й велики пророки, читав і Даниїл і Ілля та Єлісеї — мусіли у таких словах пізнавати месіянське значення; певно тоді било іх серце якоюсь непонятою для них самих тugoю, мусіли відчувати якийсь голод того хліба мудrosti, якусь спрагу того ії вина.

Щасливі ми, що нам відслонені деякі тайни, що були для них так цілком закриті, щасливі, що перед нами бодай у часті відкритий той скарб. Але на жаль, які ж ми нещасливі, що так мало відчуваємо цей голод і цю спрагу, що іх палили. Чи не для того, що як у цій самій книзі Притч³ сказано « хліб укритий солодкий », таємницість потягає й надить до себе. Наколи це причиною нашої байдужності, то вона може й повинна уступити, бо хоч укритий для пророків Стар. Завіту скарб мудrosti в великій часті відкритий для нас, відкриті для нас і дальші перспективи, так далекі, що про цю віддалу вони старі не мали може й поняття. Перед нами відслонена церковна завіса, що боронила приступу до Свята Святих, але через те ми ліпше пізнаємо ці дальші заслони, ці безконечні проблеми, ці бездонні беводні, які покриває ще перед нашими очима Божа мудрість — так для нас приступна, що ії дотикаємо, що імо ії хліб, пімо вино, засідаємо до ії трапези, а так непонята, що кожної хвилини наново переконуємося, що вона живе в неприступному світлі. На всякий спосіб і читання і роздумування над книгами мудrosti приносить нам необчислимі користі — добра. Нераз з окрушин ліпше пізнаємо вагу й вартість хліба.

Книга притч Соломона. Перша Книга Мудrosti по єврейськи називається « Міслє », а єврейських назв двох первих книг радо вживається,

¹ Притч. IX, 1-2.

² Там же, стих 5.

³ IX, 17.

щоби іх певніше розріжнити. Книга «Місле» містить у собі передовсім заохоту до набуття мудrosti (I-IX); відтак дві збірки, одна давніша від Х-XXIV, а друга новіша (XXV-XXXI). В обох збірках містяться пословиці Соломона й інших єврейських мудрців, зібрани за часів короля юдського Єзекії.

Властиві притчі пословиці — таке значення слова «притча» у Старому Завіті — представляють життєву мудрість старозавітну й про мудрість, як предмет, мало що говорять. Ціла перша частина, яка служить неначе вступом до притч, говорить просто й спеціально про мудрість, про її овочі й хісна, які приносить її посідання, про її знаменитість, про те, як треба її шукати, як уникати її противності, вкінці в двох останніх розділах VIII і IX містить дуже вимовне й переконуюче її запрошення до себе.

Очевидно, неможливе видіться мені коротке представлення доктрини, що міститься в цілім ряді висказів нераз темних і трудних зrozуміти, — які між собою або жадного зв'язку не мають, або котрих зв'язь дуже трудно уйняти. Це тільки певне, що майже все, що велике, гарне, добре, міле, приписане в посіданню мудрості — передовсім цілий ряд чи чеснот чи знання, чи умових дарів, які трудно означити, чим вони різняться від мудрості. Мудрість дає благороду й знання, дає страх Господній, справедливість, суд, наставляє на кожну праву стежку; з нею зв'язана простота та правість (правота) [розділ II]; вона дає довгі літа життя і мир, учила правди й дає, що милосердя не опускає чоловіка, який шукає мудрості, він знайде ласку в Бога й людей і життєву добру дисципліну (розділ III, 1-7); щасливий чоловік, що її найде (стих 13); її набуття цінніше від торговлі сріблом і найціннішим золотом; вона вартніша від усіх дібр, не можна з нею порівняти нічого з того, що люди бажають (стих 15); у її правиці довгота днів, а в лівиці багатство й слава (16); її дороги красні, а стежки повні міра (17); хто її набуде — має дерево життя (18); солодкий і супокійний має сон (24); вкінці дає правдиву славу (35); тому треба її любити — вона заховує чоловіка (IV, 6), вона дасть на голову твою вінець благодаті.

Вона є доброю дорадницею, учила справедливості, дає мужество, вона прикметою царів, учителькою законодавців, провідницею провідників (VIII, 15-16); вона любить тих, що її люблять і легко її знайти, хто досвіта її шукає; з нею багатство й слава, з нею пишні добра та справедливість (17, 18). Вона передвічна, почата перед просторами, ще не було джерел води, ще не було скалистих гір, коли вона родилася, вона була присутня, коли будувалися небеса, коли назначувано граници моря,

водам давано закони..., але її розкоші бути з дітьми людськими. Ща-
сливий, хто заховує її дороги.

Друга книга « Когелет », « Ecclesiast ». Провідна гадка цілої книги Еклезіяста: « марнота марнот і все марнота » — тим зачинає і тим кін-
чить свою книгу. Крім широко розведеної цеї гадки в I частині від пер-
шого розділу до сьомого розділу першого стиха, дає в другій частині
від сьомого розділу другого стиха до кінця різні ради, вказівки, прин-
ципи праведності, порядку; говорить і про правлячих, про царя, про
багатих, про вбогих, а вкінці дає деякі принципи, як цінити мудрість,
і цікавий примір, як то при облозі міста через могутнього царя мудра
рада убогого чоловіка вирятувала ціле місто, з чого виходить, що муд-
рість є ліпша від воєнної зброї (IX, 18).

Четверта Книга « Премудrosti ».(*) В першій частині, яка є неначе філософічним трактатом про мудрість, говорить автор про умови на-
буття мудрости (I i II), про користі в її набуття (III-VI), про природу
мудрости.

Друга частина є неначе представленням історії юїдівського вибра-
ного народу; представляє, як то мудрість була провідницею патріяр-
хів (X, 1-14), управляла народом юїдівським (від X, 15 до XIX, 19)
— а саме мудрість випровадила юїдів з неволі (X, 15 до XI, 4); пока-
рала єгиптян і ханаанейців (XI, 5 до XII, 27); вибраний народ остерегла

(*) ЗАВВАГА: Тут при нумеричному вичислюванні Книг Мудрості закралась помилка, чи через недогляд самого Автора, чи через занедбання переписувачів і редак-
торів тексту. Назвавши вище Книгу Притч Соломона — як « Першу Книгу Мудро-
сти » і « Когелет » — як « Другу Книгу » (Мудрості), робить скок — і властиву Кни-
гу Мудрості називає « четвертою », а Книгу Ісуса Сина Сирахового — « п'ятою »
з книг мудрості. І саме св. Письмо подає тільки чотири книги Мудрості, бо вставле-
ну між Книгою Проповідника (« Когелет ») а Книгою Мудрості — « Пісню Пісень »
не слід вачисляти до книг Премудрості; вона тіба окремою Книгою Божої Любові.

Подібно й поділ Книги Притч (Проповідок) Соломона на три частини (I-IX
розд.; X-XXIV i XXV-XXXI) є тут своєрідний, принагідний тільки і побіжній.
Старослов'янський текст ділиться на чотири частини: вступ (1-9 глави); перша
частина — збірка самого Соломона (10-24 глави); друга частина — збірка ще Соло-
монових приповісток, але іншими зроблена вже за царя Єзекії (25-29 глави); та третя
частина-додаток (30-31 глави) що містить приповісті не Соломонові, а інших мудрих
людів. « Вульгата » ж і модерні сучасними мовами переклади (між ними її оба укра-
їнські: католицький та Брит. Бібл. Тов-ва) вилучають ще розд. 22, 17 — 24, 34 як не
Соломонові, а інших авторів, в окрему частину і таким чином ділить цілу Книгу на
п'ять частин.

від ідолопоклонства (XIII, 1 до XV, 19); заховала його також від кар належних за ідолопоклонство.

Щоби набути мудрість, треба шукати її в простоті серця (I, 1), у вірі (I, 2), у доброті (I, 4) — бо в злобну душу не увійде мудрість і не замешкає в тілі обтяженному гріхом; бо Святий Дух утікає перед нещирістю (I, 5); Дух мудrosti є ласкавий, чоловіколюбивий... Бог не тішиться погибллю людей, бо іх створив на те, щоби були, і народи цілої землі зробив спосібними до уздоровлення.

Множество мудрих людей є здоровлям для світу, а мудрий цар є силою свого народу (VI, 26) (*). Для того я помолився й даний є мені розум, я призвав і прийшов на мене дух мудростi (VII, 7), я поставив мудрість вище над царства й престоли, а багатства я за ніщо неуважав в порівнанні з нею (ст. 8) й не порівняв з нею дорогоцінного каміння: бо ціле золото в порівнанні з нею — марний пісок, а срібло буде оцінюване як болото перед нею (9); я полюбив її понад здоровля й красоту та постановив собі мати її за світло (10); і прийшли на мене усі добра разом з нею й незчислим багатством її руками (11); і я возвадувався у всіх, що іх посідає мудрість (12) (за Септуагінтою); я не зінав, що вона матір'ю тих всіх, а що я щиро навчився — без заздорості передаю; багатства її не скриваю » (13), бо вона безконечним скарбом для людей: хто цих скарбів уживає, стається учасником Божої priязни, причасником порученим дарами дисципліни (чеснот) (стих 14); мене навчила мудрість, художниця усіх (VII, 21), бо в ній є дух розуму, святий, єдинородний, многочасний, тонкий, благодвижний, світливий, нескверний, ясний, невредительний, благолюбивий, острий, невозбраний, благодіятеельний (22), чоловіколюбивий і звісний, ласкавий, сталий, безпечний, всесильний, всевидючий і обіймаючий всі чесноти, зрозумілий, чистий, субтельний (23), бо ві всіх рухливих рухливіша є мудрість, усюди доходить через свою чистість (24) (порівнання взяті в воздуху) — бо вона (мудрість) є неначе парою Божої сили й якимсь чистим відблиском світlosti всемогучого Бога і тому не падає на неї ніяка тінь (25); вона сяйво вічного світла й дзеркало без скази Божого маєстату й образ Його доброти (26); вона хоча й одна, все може й перебуваючи в собі, все відновляє і по родах переноситься у святі душі, ділаючи їх приятелями Бога й пророками (27); бо Бог нікого не любить лише того, хто мешкає з мудрістю (28); бо вона кращаю від сонця й понад усяке розложение звізд,

(*) Це за « Вульгатою ». Новi переклади i наш український мають Муд. VI, 24.

порівняна зі світлом показується яснішою (29). По світлі наступає ніч, а мудрости не побідить злоба (30). Вона від краю до краю все осягає й управляє усім добрим (VIII, 1).

З того всього йде таке: якщо бажається багатства в житті — нема багатшої речі від мудрості, що все дає (VIII, 5); нема хосеннішої й по-трібнішої речі в житті чоловіка (VIII, 7) — а «крім того буду мати через неї бессмертність, полишу вічну пам'ять тим, що по мені будуть».

Через неї усі дари з неба й той дар, що іх розуміється бо «й то само є мудрістю, знати, чиїм що даром (VIII, 21) (*). «Боже моїх Отців, Господи милосердя, дай мені мудрість предсідящу на Твоїм святім престолі (IX, 1 i 4); вішли її з Твоїх святих небес і від престола Твоєї слави, щоби була зі мною і зі мною працювала, щоб я знов, що Тобі подобається » (IX, 10).

Бо хто ж із людей зуміє знати Божі суди й хто зуміє розуміти, що схоже Бог? (13); а що в небі, хто ж вислідить? (16) і хто пізнасть (**) Твою волю, якщо Ти не даш йому мудрості і не пішлеш Духа Твого святого з висоти? (17).

П'ята книга Ісуса Сина Сирахового. Найдовшою з книг мудрості є книга мудрості, написана вже в геленістичних часах і переведена на грецьке під пануванням Птолемея Евергети в Єгипті, довга й прецінна книга Ісуса Сина Сираха; перекладчиком був внук автора, — сам правдивий мудрець.

Щоби не обтяжувати моого тексту надто численними цитатами, я наведу лише Сирахового Сина, як примір чоловіка, що в цілому життю шукав і молився о Божій мудрісті; він під кінець своєї книги (розділ 51) в благодарственній молитві так про себе говорить: «Коли я був іще молодим, заки міг зблудити, я шукав мудрості отверто в моїх молитвах, перед храмом я благав о неї, аж до останніх днів життя буду її шукати. І зацвіла вона як достиглі грози й урадувалося в ній мое серце й від молодості слідив я за нею, й у правости ступала моя нога; я наклонив ухо мое й приняв я її і знайшов я у своїй душі пребогату мудрість

(*) Властивий порядок і зміст цього речення такий: «Через неї усі дари з неба, а навіть і той дар, яким іх (ці дари) розуміється, бо “й то само є мудрістю, знати: чиїм що даром” (VIII, 21) ».

(**) « і хто пізнасть Твою волю » — хто зможе пізнати Твою волю...

і великі поступи зробив я із за неї; Тому, що дав мені мудрість, дам славу... »¹.

Старозавітні текоти про Божу мудрість були в часті й месіянськими текстами; представляли й передвічне народження іпостатичної мудrosti Божого Слова й уділювання цеї мудростi людям. Тою мудрістю, очевидна річ, є Ісус Христос — Боже Слово, що сталося Тілом. Відповідно до цеї підставової правди християнства, мудрість — як прикмета людей — як іх чеснота або іх сила, буде одним з Христовим Духом в них, з Христовою мудрістю в них. Але що дух Христа є всестороннє відповідаюче усім потребам і людей і народів і епох, а передовсім усім сторонам людської природи, то слово мудрість прибирає більше означеного, стислішого значення, зачинає означати лише одну сторону Христового Духа. У месіянському текоті пророка Ісаї (XI, 2) той Христовий дух описаний (в перекладі Куліша) так: «І спочине на йому дух Господень, дух премудrosti й розуму, дух ради й кріости, дух знання й побожности, й сповниться страхом Божим».

Приписуючи Божій мудрості усі чесноти, ми відай недалеко відступаємо від гадки Старого Завіту; не тільки тому, що разом з нею даються з неба усі добра, після слів книги Мудrosti, VII, 11: «Зійшли на мене разом з нею усі добра й неачислена чесність через її руки», — але й тому, що в багатьох уступах усіх книг старозавітних, що про мудрість з уряду неначе говорять, вона представлена, як зв'язана зі всіми інтелектуальними прикметами, як неменше з прикметами й дарами, що відносяться до розуму й до волі; і не тільки те, але й прямо саму назву «мудрість» заступає нераз друге зближене поняття, як напр. розум (prudentia). Так приміром у книзі Притч VIII, 1: «Чи ж премудрість не покликує, чи розум не знімає свій голос» (у перекладі Куліша) — ці два слова премудрість і розум означають одно й те саме, за приписом паралелізму єврейської поезії, що в другій часті стиха повторяє гадку першої іншими словами. Таке саме заступлення словом «розум» слова «мудрість» повторяється часто; так напр.: VII глава 4 стих («скажи премудрості — ти сестра моя, а розум назви рідним братом»). Не наводжу інших уступів, з багатьох виходить ясно те одно, що Богом вдохновений письменник «мудрість» нераз «розумом» називав і ці поняття так лучив, що безумовно мудрості приписував ширше й даліше значення, як стисла філософія; те саме треба би сказати й зо зіставлення

¹ 51, 18-23. (Це за Вульгатою. Згадані нові переклади мають це під Сир. 51, 13-17. - Ред.).

інших інтелектуальних прикмет з цею прикметою, що її святі книги мудрістю називають. Тому й правильно на нашу думку поступають ці, що і в Старому й Новому Завіті грецьке слово φρόνησις (prudentia) прямо перекладають на наше слово « мудрість ».

V. МУДРІСТЬ У НОВОМУ ЗАВІТІ

Письменники Нового Завіту приймають, очевидна річ, і слово мудрість і відповідне поняття зі Старого Завіту, хоч можна думати, що вживаючи у великій більшості грецької мови й геленістичного перекладу св. Письма, числяться й зі значенням цього слова у грецькій мові. У нашому перекладі часто словом мудрість або мудрий віддане поняття, що відповідає словам: розум — розумний (*prudens* — *prudentia*); так в притчі Христовій (записаній) у св. Матея про десять мудрих і десять нерозумних дівиць. Мудрістю названа тут прикмета, що казала мудрим дівицям (Мат. XXV, 1-13) предвиджувати наперед прихід жениха, на нього пам'ятати, на нього приготовлятися, зберігаючи свої світильники, повні олив. Так само слово Ісуса Христа «будьмо мудрі як змії» (Мат. X, 16) у грецькому тексті стоїть *φρόνιμοι*.

Так само чоловік, що збудував свій дім на скалі (Мат. VII, 24) названий у нашому перекладі мудрим, а у грецькому розумним, що однак не перешкаджає нам у цій Божій мудрості, яку так легко можемо собі випросити, — бачити і прикмети мудрих дівиць і прикмету змії, яка пряма нам, душпастирям поручена, і прикмету цього чоловіка, що буде на скалі. Те саме слово в грецькому оригіналі *φρόνημα* стоїть в цих уступах, яким наш переклад знов надає трохи іншого значення, коли говорить про мудрування тіла й мудрування духа (Римл. VIII, 6,7). Можна би зовсім сміло сказати, що мудрість тіла в смертю, а мудрість духа життям.

Треба дальше шукати значення слова мудрість і в тих уступах, в яких св. Письмо говорить про світло. Нераз певно це слово примінене буває до морального життя, до моральних прикмет у значенні чистоти, ясності чи то душ, чи відносин. Однак не можна сумніватися, що коли св. Письмо говорить про світло, яке просвічує розум, то дуже часто означає тим словом Божу мудрість, бо й не може підлягати сумнівові, що Божка мудрість не може бути чим іншим, тільки якимсь світлом з неба або якимсь цінним і великим даром з неба, що людському інтелектові дає пізнавати правду якимсь вищим і повнішим способом, ніж сам

розум це може зробити. Мусимо однаке обмежитися на тих висказах св. Письма, які прямо про софію говорять. І так (у св. Луки ХХІ, 15) обіцює Ісус Христос на час переслідування за віру: « Коли то наложать на вас свої руки й переслідуватимуть... видаючи... у в'язниці (стих 12): я дам вам уста й мудрість, котрій не зможуть опертися або спротивитися усі ваші противники » (стих 15).

Характеристична річ, що цю Христову обітницю мудrosti записав лише св. Лука, геленістично освічений лікар; у св. Матея й Марка обітниця Христа інакше звучить; у св. Марка сказано: « Не ви будете говорити, но Дух святий » — з того виходило би, що мудрість у цьому випадку є цею прикметою, через яку Святий Дух у чоловіці чи через чоловіка говорить, — або як знову св. Лука на іншому місці пояснює (ХІІІ, 12): « Дух святий навчить вас у тій годині, що треба сказати ».

Чоловік, що переслідуваний перед судами зуміє так говорити, що завстиджує суддів і противників, вже в очах усіх людей заслугує на називу мудрого.

Таким був очевидно св. Стефан, « повний ласки й сили », якому « не могли опертися мудрості й духові, котрим говорив » (Діян. VI, 10). І дійсно, його апологія записана св. Лукою, може під диктантом св. Павла, бо навіть з дрібними ошибками пам'яти, які вкралися в бесіду св. Стефана, є того роду ярким сповненням Христової обітниці, що вона ціла звучить як воєнний сигнал знаменитої побіди та цілковитої поразки противника; крім цього очевидно, що кінчиться каменуванням св. Стефана. Такою зрештою вся християнська побіда, такою була й побіда Христа. Хоч як ідеальною мусіла бути апологія такого мудрця як Сократ, коли зуміла надхнути такого другого мудрця як Платон, до написання Сократової апології, то кожний свідомий літературний критик мусить першенство признати св. Стефанові. В апології св. Стефана являється справді Божа мудрість і якась внутрішня непобідима сила, не тільки сила духа, але й сила ума.

Не без причини наводжу я грецьких мудрців, бо в грецькій мові само слово *σοφία* мало через велику й давню традицію грецької культури своє означене й вироблене значення. Коли грек про когось говорив, що він є мудрий, *σοφός*, то рівняв його неначе з одним із тих сімох могутніх великих, провідних *τενίσ*, що зайнляли прямо виняткове становище в розвою грецької мислі. А св.Письмо Нового Завіту ціле є написане по грецьки й значення його слів треба шукати також і в грецькій культурі, бо значення слова в мові має також свій вплив на розвій гадки, і Богом надхнені письменники Нового Завіту уживаючи грецької мови, уживали грецьких слів у тому значенні, яке ім давала Біблія в перекладі 70-ох.

В першому письмі до Коринтян (ІІІ, 10) св. Павло сам себе називає « мудрим будівничим, що поставив фундаменти », очевидно цілого будови устрою й церковної науки. Здається, що тут св. Апостол слову « мудрий » надає таке значення, яке ми віддали би словом добрий організатор. Бо хоч фундаментом поставленим Апостолом є Ісус Христос, то все таки поставити цей фундамент є не тільки проповідати Ісуса Христа, але й християнську Церкву організувати. Трохи у відмінному значенні говорить св. Апостол про Божу мудрість в І і ІІ-му розділі першого письма до Коринтян; тут протиставить Божу мудрість цій мудрості, що її греки шукають (І розділ, 23 стих). Ця Божа мудрість, або судячи по тілі — « та глупота Божа, що є мудріша від людей, як неміч Божа сильніша від людей » (стих 25-26) в думці Апостола є ціле Боже діло в людях.

І знову трохи у відмінному значенні говорить св. Павло в другому розділі, коли каже: « Мудрість голосимо поміж звершеними »; тут протиставляє найвищі й найглибші тайни своєї науки з тими простішими й приступнішими правдами, що їх називає молоком для дітей, бо « ви (каже до Коринтян) не були всілі і тепер ще не всилі, бо ви ще тілесні » (ІІІ, 2).

З цого показується, що як у Старому Завіті, так і в Новому Божа мудрість або сама є, або дає, або злучена зі всіми прикметами ума, просвіченого небесним світлом (*). Що Христос сам є Божою мудрістю в тілі, Божим Словом, що сталося Тілом (Йоан І), про це лише рідко згадує св. Письмо. « В ньому укриті всі скарби мудrosti й знання » (Колос. ІІ, 2). Усе, що Христос дає, ціла Його наука, ціла благодать, всі його установи, є ділом і даром того Божого Слова, що сам також є даром для нас. Звідси потреба вже розрізнювання, що (**) поміж Його

(*) Це речення так належить розуміти: « З цого показується, що як у Старому Завіті, так і в Новому, Божа Мудрість — або сама в умом, або дає ум, або є злучена з усіми прикметами ума, просвіченого небесним світлом. Що Христос сам є Божою Мудрістю в тілі, Божим Словом, що сталося Тілом (Ів. 1,14) — про це лише рідко згадує св. Письмо ».

(**) Це « ЩО »? — в значенні питального займенника, а не сполучника, — треба тут особливо наголосити, бо від нього залежить дещо затемнений сенс слідуючих речень. Цілій, отже, змисл так представляється: « Звідси потреба вже розрізнювання, ЩО поміж Його дарами є тим спеціальним якимсь даром, що св. Письмо мудрістю називає? — Чи ТЕ, що св. Ап. Павло називав умом Христовим, коли каже: "Ми маємо ум Христовий" (І Кор. 2,16), чи то Дух Христовий, котрий також є даром нам даним, чи вкінці ті всі прикмети душі, або тільки одна з них, що є сотвореними, хоч надприродними силами душі, через які ми стаємо учасниками Христа і Святого

дарами є тим спеціяльним якимсь даром, що його св. Письмо мудрістю називає. Чи те, що св. Ап. Павло називає умом Христовим, коли каже: « Ми маємо ум Христовий » (І Кор. II, 16), — чи то Дух Христовий, котрий також є даром нам даним, чи вкінці ті всі, чи одна з тих прикмет душі, створених, хоч надприродних сил душі, через які ми стаємо учасниками Христа і Святого Духа. З того виходить потреба розрізнювання усіх тих прикмет і тій психологічної іх аналізи, з якої повстало доктрина св. Томи про дари Святого Духа, а особлившим способом про дар Божої мудрості. Ця доктрина є незвичайно важна для цілої науки про молитву й веде людський дух у таку височину, чи в таке поняття Божої глибини, що до неї треба нам буде вернути по представлению цілої науки святого Письма про молитву.

Духа. З того виникає потреба розрізнювання усіх тих прикмет, як також і потреба твої психологічної іх аналізи, з якої повстало доктрина св. Томи про дари Святого Духа »...

VI. ПРОХАННЯ ПРО МУДРІСТЬ

З цілого того представлення слідує, що Божа мудрість, яку би ми не дали ій дефініцію — є неначе учителькою чи скарбницею усіх чеснот і всіх духовних дарів. Тому під проводом св. Томи з Аквіну, великого учителя у цій богословській школі, яка тепер є одобрена зверхною владою римських архиєреїв, перейдім чесноти християнського життя, о яких треба нам щодня просити, збираючи ті всі чесноти в ту форму, про яку тут говоримо, — у форму Божої мудрості, пригадуючи собі тим способом, що Божа мудрість або містить у собі ті чесноти, або до них веде, іх учиє і є провідницею на іх дорозі.

Великий і всемогучий Боже! Зішли на мене з високих і святих Твоїх небес і від престола Твоєї Слави Твою святу мудрість предсідяще Тобі; дай мені мудрість Твого уподобання, щоб я у життю з'умів те, що Тобі міле, — гаряче бажати, мудро шукати, з правдою узнати й досконало виповнити на славу й честь Твого святого імені, «на хвалу слави Твоєї ласки» (Ефес. I, 6). Дай мені, Боже, мудрість моєго стану, щоб я усе сповняв, чого жадаєш; дай мені розуміти мої обов'язки, дай мені мудрість моїх обов'язків і дай мені їх виконати так, як треба, як належить на славу Твою і хосені моєї душі. Дай мені мудрість Твоїх доріг і мудрість ходження по стежках Твоєї святої волі; дай мені мудрість поводження й неповодження, щоби я з'умів не виноситися в одних і не упадати в других, дай мені мудрість радості й мудрість смути, хай тішуся лише тим, що до Тебе веде, хай смучуся лише тим, що від Тебе віддаює. Дай мені мудрість всього, що переминає й всього, що триває; хай перші в моїх очах маліють, другі хай ростуть; дай мені мудрість праці та мудрість відпочинку; хай мені буде розкішлю праця для Тебе а утрудженням відпочинок без Тебе. Дай мені мудрість широго й простого наміру, мудрість простоти, мудрість широти; хай серце мое до Тебе звертається і Тебе в цілому житті у всім шукає. Дай мені мудрість послуху; послуху для Твого закону, для Твоєї Церкви; дай мені мудрість убожества; хай ніколи не оцінюю дібр інакше, як після іх дійсної

вартости; дай мені мудрість чистоти після моєго стану (*) або покликання; дай мені мудрість терпеливості, мудрість покори; мудрість веселості й поваги, мудрість Господнього страху; мудрість правдомовності й добрих діл; хай буду терпеливим без найменшого роптання; покірним без найменшого удавання, веселим без надмірного сміху; поважним без суворості; боячимся Тебе без покус розпуки; правдомовним без тіні двоязичності; хай мої добри діла будуть свободні від уподобання в собі; дай мені мудрість близьких у потребі напоминати без виношення себе; дай мені (мудрість) будувати словом і ділом без лицеміря; дай мені, Боже, мудрість чуйності, уваги й осторожності; хай мене на бездоріжжя не спроваджує ніяка пуста гадка; дай мені мудрість благородності, хай мене ніколи не повалить ніяке брудне й недостойне прив'язання; дай мені мудрість правости, хай мене ніколи не зводить з дороги обов'язків ніякий самолюбний намір; дай мені мудрість мужества й сили, хай мене не звалить ніяка буря; дай мені мудрість свободи, хай мене ніколи не поневолить ніяка насильна пристрасть.

Дай мені мудрість богословських чеснот і моральних чеснот: віри, надії, любові, благоразум'я, побожності, повадережності й мужества; дай мені, Боже, мудрість Апостолів, мудрість мучеників; дай мені мудрість священичу й душпастирську, дай мені мудрість проповідників і вчителів, дай мені мудрість служителів св. Тайн, дай мені мудрість Євхаристійну й мудрість містичну — мудрість молитви й контемпляції, а передовсім, Господи, дай мені мудрість сердечного розкаяння й несовершеного й совершенного жалю; дай мені мудрість пізнавання себе у моїй немочі й злобі; дай мені мудрість умертвлення й посту; дай мені мудрість відречення й пожертвовання себе; дай мені мудрість жертви, мудрість хреста, мудрість крові; Боже, дай мені вкінці ту мудрість, що по святих Твоїх намірах веде до злуки Церков під одним зверхнім пастирем — римським архієреєм; дай мені мудрість це діло — святого соєдинення — цінити, любити, для нього й життя посвятити; дай мені мудрість нашого східнього обряду, його задержування, відновлювання

(*) Для загалу читачів, що менше ознакомлені з засадами християнської аскези, варто зазначити, що чистоту розуміється, як повну контролю над тілесними гонами (особливо в половій чи сексуальній ділянці) і як відвернення серця від цих же гонів та «підшептів» тіла, а звернення його до Бога (по думці шостого блаженства: Мт. 5,8). А тому, що ця контроля над тілом має дещо інші відміни і граници в людей вільних і молодих, в з'язаних подружжям або евангельськими обітами (радами), в духовних і в світських, — отже й автор ужив тут вислову «мудрість чистоти після моєго стану або покликання».

й поступу; дай мені мудрість Отців св. восточної Церкви й усіх великих церковних Учителів; дай мені мудрість великого Твого св. Апостола Павла, щоб я бодай Його послання добре розумів, пам'ятав та вмів іх пояснювати Твому народові; дай мені мудрість першого Твого намісника, щоб я розумів наміри Твого Божого провидіння, що ряduit Церквою через римських архиереїв, дай мені мудрість послуху до Них та до Вселенської-католицької Церкви; дай мені мудрість церковної історії й богослов'я, дай мені цю мудрість, якої мені й нашому народові найбільше бракує, дай мені мудрість правдивого вдоволення, правдивого щастя. — Амінь.

Мудрість молитви

Між усими ласками й небесними дарами, які можемо собі випросити порученою нам св. Яковом молитвою, ласкою найважнішою, даром найціннішим та найближче зв'язаним з Божою мудрістю, буде без сумніву дар молитви. Бо молитва не тільки нашим обов'язком, не тільки нашим правом і привілеєм, не тільки нашою першою потребою, але й найціннішим даром, який можна, який треба з неба собі випросити. Коли Божа мудрість, небесним промінням просвітить наші душі — у відповіді на наши прохання, може бути, покаже нам важність, конечність і хосен молитви. Тому поставивши на вступі до предмету, який наміряв я по слабим своїм силам Вам, Дорогі в Христі Браття мої й Помічники, виложити ці мої роздумування про Божу мудрість, за Божою ласкою переходжу до моєго предмету.

Потреба нашого часу

Християнське почуття склонює кожного в трудних і тяжких часах більше горнутися до Бога; в Ньому шукати потіхи, помочі й сили. Воно майже несвідомо будиться в душі кожного християнина, воно склонює й мене в цих таких незвичайно тяжких часах звернутися до Вас з гарячим і усилильним покликом, — тим усилильніше, тим частіше, тим покірніше звертатися до Всемогучого Бога в молитвах, чим прикріше й трудніше з кожним днем стає життя. Не сумніваюся, що священики давно так поступають; не були би священиками, не були би християнами, якби інакше про трудності життя думали та інакше поступали. Не сумніваюся, що й поміж вірними більшість розуміє і відчуває потребу молитви в цілому житті та більшу її потребу в життєвих трудностях. Мимо

цього думаю, що потреба нам усім не тільки бажаннями кожного серця зокрема, але й як Церква, як єпархія в Церкві, як та Божа родина злучена в'язами християнської любові і Божої благодаті в одно, — разом і торжественно скрутися коло Ісуса Христа і разом перед Ним постановити усильніше і більше працювати над тим усім, що треба назвати нашим життям молитви. Тому хочу нинішнім посланням і пригадати і повторити ці так усильні й гарячі поклики Святого Духа в св. Письмі, що радить, заохочує і пригадує конечність, важність, святість і хосен молитви, а також ствердити цю нашу більшу тепер потребу та злучити вас усіх, за яких перед Богом відповідаю, повторенням цеї правди віри й виконанням її, скupити вас усіх коло Христового хреста. Думаю, що я не міг би знайти відповіднішого на наші часи предмету, ані більше вам помогти у ваших трудностях. І наколи би Бог дав мені ту велику, хоч незаслужену благодать, щоби гоношенням Божого Слова я міг переконати вас про всі безконечні користі, які можете в молитві находити й загріти ваші серця до тих безконечних дарів і небесних ласк, які без найменшого сумніву на тій дорозі вас ждуть; як би я міг піднести недостойними моїми словами рівень вашого життя молитви, поправити ваш спосіб молитви, навчити молитися тих, що недосить моляться та заохочити до ліпшої молитви тих, що моляться але без достаточної любові, я дякував би Богу як за найбільший дар, даний мені та й вам. Я не міг би навіть бажати більше для вас зробити, більше вам передати.

Однаке я свідомий цього, що людські слова мало значать та мало можуть у так високому й дійсно небесному ділі. Є прикметою святих так говорити, що й людська мова трафляюча до людських сердець, приносить ім щось з неба та до неба підносить. Тому й несміло приступаю до предмету, про який хочу писати; я в тому предметі супроти вас безсильний, гірше ніж той розслаблений з Євангелія. Всевишній однаке може й простим словам недостойного проповідника додати Свою силу з небес, яка може й чудеса благодаті сповнити в людських душах. — А що Ісус Христос в св. Євангелію многократно обіцяв усе дати, о що небудь будемо Його просити, прошу Його на вступі цього листа, щоби за вставленим Пресвятої Діви Марії, св. Йосифа, Ії Обручника, св. Івана Хрестителя і святих Апостолів, дав моїм словам силу небесного грому для гоношення святих правд віри про молитву й сокрушив усі ваші серця та перемінив ваші життя святістю своєї благодаті. Прошу не за себе — «не нам, Господи, не нам, — а імені Твому дай славу», прошу за справу, прошу дару, ласки — найпотрібнішої в житті християн та священиків, прошу тих ласк, без яких священик не може бути доб-

рим священиком, а християнин добрим християнином, — прошу ласки молитви для них усіх; прошу Тебе, Христе Спасителю, ласки й дарів, яких найбільше потреба для Твоєї справи, для справи спасення людських душ; прошу ласки для Твоєї, Христе, Церкви — для душ відкуплених Твоєю Кров'ю. Прошу Твоїм іменем для справи Твоєї — для Тебе, прошу Отця Небесного через Тебе у Твоїй Крові, що Ти Її пролив для нашого спасення; прошу пресвятою жертвою Пресвятої Євхаристії. Вірю в Твою любов, у Твою доброту, в Твої обітниці і знаю певно, що одержу те, чого прошу. Амінь.

Релігія. Молитва є одним з найважніших релігійних обов'язків. Тому, щоби якслід представити, чим є для людей молитва і якою вона повинна бути, треба передусім бодай коротко пригадати, чим є релігія.

А на вступі треба розрізнати релігію саму в собі, чи релігію взяту об'єктивно, і релігію в людських душах, або взяту суб'єктивно. Об'єктивно релігія то є всі закони й норми разом взяті, що відносяться до обов'язків людей супроти Господа Бога. Суб'єктивно то та зв'язь з Божеством, у яку люди хотять входити за своїми пересвідченнями і свою волею. Наколи б не було даного ніякого Божого об'явлення, природа людей і її закони нормували б іх обов'язки супроти Бога. Між кількома релігіями, які треба би назвати природними, ця була би лучша, яка лішче відповідала б законам моральної людської природи. А в кожному чоловіці зокрема той був би більше релігійний, хто держався би більше релігії опертої на природному законі й держався би її з більшою послідовністю, значить, у кого не лише теорія тих природних законів та природних обов'язків чоловіка супроти свого Створителя й Законодателя природи, яким людський розум пізнає Бога (*), але й практика цілого життя тим поняттям і тим законам відповідала би. Однаке в дійсності природна релігія може вистарчати тільки людям, що про об'явлену релігію нічого не знають і так довго, як довго про неї не знають. В хвилині, коли доходять до гадки, що Бог до людей промовив і об'явив їм Свою волю, дав їм Свій закон, є обов'язані переконатися про дійсність Божого об'явлення, його пізнавати і в ньому шукати обов'язуючих для себе законів. До того всього є вони обов'язані і на під-

(*) Тут знов неточний вислів: « яким людський розум пізнає Бога »... бо ж « теорію природних законів та природних обов'язків » не пізнається, а визнається Бога.

ставі природної релігії; іх розум і їх совість представляє їм цей іх обов'язок супроти Божества, супроти Створителя природи й її Законодателя, яким Його пізнавали природним розумом. Бо є очевидною річчю, що обов'язки сотворіння супроти Створителя не можуть залежати від волі чоловіка; з природи речі обов'язки його супроти Бога є такі, якими Бог хоче їх мати. Стоячи перед фактом Божого об'явлення, релігії, що себе проголошує об'явленою Богом, чоловік є обов'язаний доходити правди цього об'явлення, важити його аргументи та ще перед прийняттям релігії з природних обов'язків розумом пізнаних бути так розпорядженим, що наколи правою є, що Бог об'явив релігію, то її принимає і готов сповняти обов'язки нею наложені.

Факт об'явленої релігії є такий давній, як давнє Боже об'явлення; так давній, як давнє людство; не може бути й нема двох різних собі противних об'явлених релігій. Ціле Боже об'явлення відноситься завжди до одної й тої самої релігії. Лише та, як це об'явлення було даване постепенно, з часом щораз виразніше, так і ця релігія в міру розвою об'явлення розвивалася, лишаючися все одною й тою самою. Релігія патріярхів перед потопом та Ноя в суті була тою самою релігією, що релігія Адама, різнилася лише ступенем розвою; тою самою релігією була й релігія Авраама, відтак релігія Мойсея, Давида, відтак релігія пророків. Суть релігії у всіх ступенях її розвою все та сама — Бога пізнавати, почитати, Богові служити.

Наша релігія — релігія католицька, вселенська, в суті речі є тою самою об'явленою релігією, що її держався Адам, Ной, Авраам, Мойсей і всі пророки. Люди завсіди мали ті самі обов'язки супроти Господа Бога; з розвоєм об'явлення розвивалося поняття цих обов'язків. В міру щораз виразнішого об'явлення, людство вчиться щораз більше пізнавати Бога й з Божого об'явлення докладніше пізнає почитання, якого Бог домагається від людей; сущність (*) пізнавання й почитання Бога не змінюється. Так само й обов'язок слухання Господа Бога: в міру розвою об'явлення Божого закону люди вчаться виконувати послух законові, послух в суті лишається той сам, хоч змінюється чи розвивається закон; змінюється це, чого в різних епохах Бог від людей домагався. Св. Ап. Павло так говорить про розвій об'явлення: « Многократно й різними способами говорив Бог давно до вітців через пророків, в ці останні дні говорив до нас через Сина »¹. Христос не прийшов знести,

¹ Евр. I, 1-2.

(*) сущність — суть, істота.

а доповнити закон, не змінив первісної об'явленої релігії, а лише розвинув та доповнив її. Закон грози перемінив у закон любови, послух людей супроти Бога лишається все той самий, а зміняються лише акти, яких Бог від людей домагається; чого іншого Бог домагався від людей за часів патріярхів, а чого іншого від жидів за часів Мойсея, а чого іншого від християн.

Суб'єктивно для релігійного чоловіка, що широко хоче свої релігійні обов'язки сповнити, — першим і найважнішим питанням є, які то є обов'язки? який Божий закон, яка Божа воля? Чим ширіше й більше над цим питанням застосовляється й шукає його розв'язки, або чим ширіше держиться найденої вже розв'язки на це питання, тим більше є релігійний. Чим менше над цим питанням застосовляється, чим менше про це думає, тим більше від релігії і взагалі від Бога віддаляється, тим більше зближається до цього типу, який св. Ап. Павло так ядерно і безоглядно схарактеризував словами: « Котрим Бог черево »¹. Найвище й найсовершенніше существо Бога, поклоні і службу Йому віддавану, люди в своїх поняттях і в практиці свого життя можуть так понижати, що на його місце поставлять грубе й брутальне самолюбство. Те самолюбство в природі своєї передусім матеріалістичне й тілесне. Зі свого власного добра, уподобання, вдоволення пристрасти або, як каже Апостол, зі свого черева роблять собі люди божице, якому поклоняються, якому служать, яке їм займає те місце, що належиться Всевишньому. В практиці правдивих атеїв — безбожників нема; ті, що їх так називають, це люди, для яких Богом, законом, моральністю, найвищим добром, предметом культу — почитання є вони самі. Попри те самолюбство вони в теорії можуть ще допускати існування безконечного і предвічного Бога, або, як кажуть, — якусь найвищу силу, архітекта вселеної. І ця теорія може ще часом лагодити брутальність їх самолюбства; але воно може дійти й до цього ступеня безоглядності, що з практики переходить і на теорію. Вправді такої теорії, що кожний чоловік є собі богом, у філософічних чи релігійних системах може й нема; але за те дуже яскраво виступають системи і філософічні і релігійні, в яких божеством є людство, — або людська природа, або вітчизна, або держава. Такого рода поганський гуманізм, по думці якого вже і в теорії людство створило Бога, про релігію може бути бесіда в дуже невластивому й широкому значенню. Але і в об'явленій християнсько-католицькій релігії те, що в нас є самолюбством, пристрастю, або як

¹ Филип. 3, 19.

св. Письмо каже «старим чоловіком» і стільки, скільки у нас того є, — є в нас, сказати можна, антирелійним елементом (*). Воно завсіди противиться належному Богу почитанню; воно завсіди в тенденцію обожати себе самого, з себе бога зробити: «будете як Бог» — се ж було першим кличем упадку перших родичів. Тому релігія в наших серцях є сказати би такою рослиною, що вимагає усильного плекання; хто над нею, над її розвоем не працює, хто цеї рослини не підливав, у того по-між практикою й теорією щораз більша пропасть твориться, — теорія віддається в небесні простори, до яких око не сягає, а практика по-нижується щораз більше в землю; ціле життя зводиться щораз більше до життя тіла, чоловік стається щораз менше релігійним, релігійність в його серці затрачується і зникає.

Лише виконуючи релігійні обов'язки, а передовсім обов'язок молитви, замало скажемо частої, бо св. Письмо каже безнастancoї, — можуть люди піддержувати свою релігійність, поглиблювати й утривалювати зв'язь, що нас лучить з Всешишнім Богом в Тройці Єдиним.

Природні підстави молитви. Коли ми є Богом сотворені, як горнець зроблений рукою гончара, і коли Всешишній наш Сотворитель наділив нашу безсмертну душу розумом та свободіною волею, через що зробив нас до себе подібними, то вже сама природа вимагає, щоби цей розум і ця свободідна воля зверталися до нашого Сотворителя, щоби ми пізнали Його й любили таким, яким Він у сотворіннях може бути пізнатим; той зворот розуму й свободідної волі до Бога, нашого Сотворителя, є неначе природною підставою, природною умовиною молитви. А що Бог «так нас полюбив, що Сина Свого Єдинородного дав»¹ для нашого спасення, той Божий Син Ісус Христос своюкою науковою об'явив нам Боже сество, Божу природу та Божі діла, а надприродною благодаттю дав нам світло з неба, світло віри до пізнання Бога, а наші душі освятив

¹ Йо. 3, 15.

(*) Ці два речення, починаючи від слів: «Такого рода поганський гуманізм»... в їхніми правописними неточностями та в непослідовності в композиції, — можна так справити: «В такого рода поганському гуманізмі, по думці якого людство вже і в теорії створило собі Бога, про релігію може бути бесіда в дуже невласнівому й широкому значенні. Але і в об'явленій християнсько-католицькій релігії те, що в нас в самолюбством, пристрастю, або — як св. Письмо каже — старим чоловіком, і стільки, скільки в нас того («старого чоловіка») є, — є в нас, можна сказати, антирелійним елементом».

своєю благодаттю та чеснотою Божої любові. Так небесними дарами укращена душа, звертаючися до Бога найприроднішими й найпростішими актами пізнання й оцінення, сповняє перший і найважніший обов'язок супроти Бога, обов'язок молитви. Бо молитва є пізнанням Бога таким, яким є, пізнанням Його як найвище Добро, як нашого Батька, як найвищу ціль нашого життя, як сущність любові, бо «Бог се любов»¹. Пізнавши Його таким, оцінююмо Його таким, нашим найвищим Добром і любимо Його над усе, та надімося від Нього Його дарів потрібних нам у надприродному житті для нашого спасення.

Так то молитва опирається на найпідставніших, найпростіших, найприродніших актах розуму й волі. Так то Бог у самім створенні зробив нас ествами потребуючими молитви й склонними до молитви, а в надприродному порядку спасення Бог дає нам неначе небесну якусь вищу природу, що знову з глибини своїх сил, з внутрішньої конечності, з природної склонності, сама зві себе звертається до Бога молитвою; нам бути — є молитися. Суть нашого розуму й нашої волі, іх природа, матеріял, з яких є зроблені, все те пхє і тягне до молитви; буття нашого розуму і буття нашої волі є молитвою, т.е. потребує, вимагає молитви; без молитви немає того, що для них є найперше, найважніше, найпідставніше. Бо чим же є розум, зроблений для пізнання правди, який не звертається до найвищої Правди, ѹ не пізнає її? Чим же є воля створена для добра, для якої добро є всім, наколи не пізнає й не оцінює, не любить найвищого Добра? А в надприродному житті, — який є віруючий, яка його віра, коли не звертається до Бога молитвою; коли його віра не дає йому актуального, живого пізнання Бога? Яким є християнин, що вміє всі добра оцінювати, а не вміє оцінити найвищого Добра — Бога, звертаючися до Нього любов'ю. Легко було б людині Богові молитися, прививати Його святе ім'я й уважати Його за найбільшого Батька, якби її природа не була зіпсути первісним упадком, первородним гріхом.

Молитва після первородного гріху. Хоч і наша природа така, хоч таке об'явлення Боже, хоч така (*) ласка віри, надії й любові, — нам упавшим, нам грішникам вже не так легко звертатися до Бога молитвою віри, надії й любові; нам потреба довгої й усильної праці, щоби

¹ І Йо. 4, 8 і 16.

(*) «така», тут має значення «яка».

зрозуміти потребу, та як слід цінити значення того, що є найкращим цвітом християнського життя, а заразом і найбільшою потребою цього життя, а саме молитви.

Звідси потреба боротьби в молитві й о молитві, звідси потреба перевинуватися й безнастінно пригадувати собі, чим у цій боротьбі молитва. Потреба боротьби о молитві, бо без цеї боротьби ми забували б на молитву, переставали б її вживати; потреба знати, чим є молитва в загальній боротьбі життя, бо лише так зможемо оцінити молитву тим, чим вона є: найважнішим орудям цеї боротьби й одиноким середником досягнення побіди.

О що ж іде в боротьбі життя? (*) о поконання гріха?

Не поконає гріха, хто не цінить молитви, не любить її й недосить молитися.

О що ж іде у цій боротьбі? о покаяння за давні гріхи?

Не показається, хто не випросить собі цеї ласки.

О що ж іде в боротьбі життя, о побіду над покусами, над злом?

І не побідить покус і не уникне зла, хто не випросить собі цеї ласки.

О що йде в боротьбі життя зі самим собою? О вічне спасення?

Вічного спасення не осягне, хто собі цеї ласки не випросить.

Ласка вічного спасення. Людям нераз відається, що вічне спасення в їх руках, що охрещений чоловік, який з Божого дару, даром даного, з дару благодаті має християнську віру і з освячаючою благодаттю має дар надії й любові, — має вже все, що йому до спасення потрібне. І безперечно, хто прийнявши хрещення, є поставлений в стані надприродної освячаючої благодаті, наколи в тому стані вмре, певно буде прийнятий до Христового Царства в небі, бо до Христового царства на землі належав освячаючою благодаттю. Однаке наше положення є без порівняння трудніше від того щасливого, що після хрещення умирає. Може гріхи минулого життя зділані після хрещення, може смертельні гріхи, або гріхи, про які маємо підставу сумніватися, чи не є, чи не були смертельні, не відпущені? наше покаяння може недостаточне? хто ж знає напевно, що покаявся достаточно? хто ж так каявся, як ніневітня « во вретещи й пепели »? Хто знає, чи досить попелу на голову сипав у покаянню, чи досить лежав, спав на голій землі, чи досить довго носив волосінницю і твердим мішком умертвляв свої пристрасті, чи у Всешишнього заслужив цілковитого прощення, чи Всешишній змазав і від-

(*) Тут і сей час нижче відповіднішим був би вислів « життєва боротьба ».

мінів засуд на нього так, як засуд на Ніневу, велике місто, котрому Йона проповідав покаяння? Бо відай такого покаяння жадав Христос у своїх проповідях, коли на нерозкаяність Витсаїди й Капернауму призначав поганським містам Тиру й Сидону, що вони при благодаті даній Капернаумові, були би покаялися у волосінниці й попелі¹.

А що нас чекає ще в житті? Чи витриваємо в день покуси? Чи не відступимо в день переслідувань? Чи благодаті даної не стратимо? Чи витриваємо в добром аж до кінця? Все те залежить трохи від нас, — правда, — але без кінця й без кінця більше залежить від Божої благодаті, якої ніяким способом не можна заслужити, яка все в Божим даром, даним даром без нашої заслуги, яку можемо лише випросити доброю, довгою, покірною і витривалою молитвою.

Нераз баламутить нас зле зрозуміла й у практиці перекручена богословська теза про предестинацію *post praevisa merita*. Спасення вічне є даром Божої благодаті. Без сумніву, у вічному спасенню Бог нагороджує добре діла «з ласки дані», більше може, так треба би сказати, як «з ласки зділані» — і добре діла зділані в освячуючій благодаті заслугують на нагороду в небі. Але до цеї нагороди не доходимо, як лише через Божу благодать, дану даром — цього вчать усі Отці й богослови, те саме думають і приклонники сентенції предестинації *post praevisa merita*. Витривання в Божій ласці аж до смерти є благодаттю даною даром. Такі обставини, що чоловік в хвилині смерті має освячуючу благодать, це дар Божої доброти; вірність благодаті це знову Божа благодать і побіда над покусами з Божої благодаті. Одним словом, ми без Божої благодаті не можемо спастися; Божа благодать потрібна нам не лише в першій хвилині оправдання, але в кожній хвилині наступаючій після оправдання аж до самої смерті — і не в наших силах так ужити Божої благодаті, щоби спастися, бо й ця сама добра воля, якою хочемо ужити благодаті, знову ласка даром дана й від гріха не остереже нас наша воля, остереже тільки Божа благодать.

У проповідях і в катехизмах цілком правильно повторяємо, що Божа благодать до всього потрібна й ми без Божої благодаті нічого доброго не можемо зробити, а передовсім, очевидна річ, вона потрібна до вічного спасення. Чи ж Ісус не сказав: «Кожну вітку в мені, що не приносить плоду, відтинає її (мій Отець), а кожну, що приносить плід, очищує її, щоби більше плоду приносила... як вітка не може приносити плоду сама з себе, коли не позістане на виноградині, так і ви, коли не

¹ Мат. XI, 21.

будете перебувати в мені. Я виноградина, — ви вітки, хто перебуває в мені, а я в нім, той приносить много плоду, бо без мене не можете нічого робити; коли хто не буде перебувати в мені, буде відкинений геть, як вітка, і всехне »¹. Все, що в нас може бути доброго, все походить зі злуками з Ісусом Христом; поза цею злukoю ніякої доброї волі в нас немає не може бути. Але тривати в тій злукі не можна без усильної молитви.

Задержати ту зв'язь — значить тяжким гріхом Бога не образити, — це також дар Божої благодаті. Посудина, в якій носимо надприродне життя така слаба, така глиняна, що ніхто не може, уповаючи на свої сили, бути безпечним, що в тяжкий гріх не впаде²; і тому св. Ап. Павло каже: « Хто думає, що стоїть, нехай уважає, щоби не впасті »³. Апостол не каже: хто стоїть, а « хто думає, що стоїть », щоби показати, що многі думають, що стоять, а вже давно впали. Значить, нехай не буде певний себе, а нехай покірною молитвою випрошув собі Божу благодать. То була й пересторога Ісуса Христа звернена до св. Петра, Якова й Йоана в Гетсеманськім городі: « Не спіть, а моліться, щоби ви не впали в покусу »⁴.

О те саме каже нам Ісус Христос просити в Отченапі « і не введи нас во іскущеніє ».

Так то молитва є середником до осягнення Божої благодаті, про який Ісус Христос нераз згадує, представляючи в багатьох місцях св. Письма прохання за дорогу до осягнення.

Вправді джерелами Божої благодаті є передовсім св. Таїнства (*), ці видимі символи чи знаки невидимої благодаті, яку уділяють. Поза Таїнствами є ще й добре діла, зділані в стані освячуючої благодаті, — середником помноження цеї благодаті; але молитва є найзагальнішою і найуспішнішою дорогою до Божої ласки, не тільки тому, що при прийнятті св. Таїн потрібна молитва й без неї і св. Таїнства не дають Божої благодаті, хіба винятково Єлеопомазання недужих і Хрестення, Миропомазання чи Евхаристія, уділювані дітям вистарчають до осягнення Божої ласки і без власної молитви. До достойного прийняття Таїнства

¹ Йоан 15, 1-6.

² « Маємо той скарб у глиняних посудах », II Кор. IV, 7.

³ I Кор. X, 12.

⁴ Мат. 26, 41.

(*) В розумінні « св. Таїни » (лат. « *Sacramenta* », не « *mysteria* »).

треба і приготування, роз положення й актуальної участі молитвою того, хто Таїнство приємас.

Поза Таїнствами й добрими ділами нема іншої дороги до Божої благодаті, крім молитви. І для того так як про Божу благодать кажеться, що вона до всього потрібна й без неї нічого доброго не можемо зробити, так і про молитву можна й треба сказати, що вона до всього потрібна й без неї неможливо по християнськи жити ані спастися. З цого ясно показується безконечна майже важність і вартість молитви, як много у християнському житті на тому залежить: добре молитися й досить молитися.

А передовсім важне знати, як молитися.

Наколи наука Євангелія взагалі є школою християнського життя, школою, в якій ми всі учениками аж до смерти, то відай найважніша частина у цій школі то наука молитви. Немає для християнського життя справи важнішої, як школа молитви.

Чим є молитва. Молитву звичайно означають разом зі св. Йоаном Золотоустим, як розмову з Господом Богом¹. Відтак побачимо, що вона дійсно заслугує на цю назву, значить, в молитві не лише ми промовляємо до Бога, але й Бог промовляє до нашої душі. У молитві нав'язуються взаємини межи людською душою й нашим Небесним Отцем, Пр. Троїцею, І. Христом, Пр. Дівою, св. Ангелами і Святыми в небі, — взаємини, які з обох сторін полягають на якомусь взаємному уділюванні собі щось з того, чи це, що з розуму й волі дається другому уділити. Але покищо застановимся над молитвою, оскільки вона з нашої сторони лише в зверненням розуму й серця до Бога. Про молитви до Святих будемо на другому місці говорити, покищо означим молитву як піднесення нашого ума й піднесення нашого серця до Господа Бога і

¹ Йоан Золотоустий, Друга гомілія — про молитву — на початку й XXX гомілія на книгу Буття в середині: «Уважай, яке велике щастя тобі дане, яку велику маєш славу, що можеш у молитвах розмовляти з Богом, з Христом, як з приятелем у розмовах уділятися, бажати, чого хочеш, жадати, чого бажаєш».

Діонізій, Про божі імена, глава III, лекція I, на початку: «Передовсім від молитви зчинати в річ дуже корисна; тим способом ми неначе себе Богові віддаємо і з Ним лучимося».

Августин, в книзі Про Боже Слово, 5-та бесіда: «Молитва є якимсь проханням».

Йоан Дамаскин, Про православну віру, III книга, розділ 24 на початку: «Молитва є проханням речей потрібних від Бога». Молитва є «піднесенням гадки до Бога».

зважмо, які великі користі відносить людська душа з молитви вже з того самого огляду (*), значить, без уваги на те, що можна через молитву у Господа Бога собі випросити.

Поклін богопочитання. Першим і найважнішим нашим завданням на молитві є Господу Богу віддати славу й честь або поклін богопочитання, — той поклін чи ту честь, яка одному Господу Богу Всемогучому належиться й яку по латині adoraцію, а по грецьки προσκύνησις називаємо. Той акт найвищої честі, віддаваної Богу, виражує св. Письмо прерізними назвами; ціле св. Письмо переповнене пречудними молитвами виражаючими цей акт віддавання тільки Богові належної пошани. Бога благословити, хвалити, славити, величати Його, взвивати, Його шукати, Його “піти” зн. співати на Його хвалу, Йому кланятися, являтися перед лицем Його, Йому ісповідатися... У всіх тих формах молитви — поклін богопочитання. Бо й взагалі треба сказати, що кожне наше звернення до Бога є тим поклоном богопочитання, що майже рівняється актові любові. Почитати Бога як найвище Добро, це те саме, що Його любити. А почитаемо Бога, як Бога, у всіх актах молитви, чи Бога просимо, чи Його перепрошувємо, чи проголошуємо Його славу або Його діла, у всіх цих актах віддаємо Йому ту саму честь, той сам поклін.

Длячого св. Письмо, чи Богом вдохновенні мужі, які Письмо писали, чи укладали, так многих назв уживають на означення властиво одного й того самого акту Богопочитання? Відай тому, що коли християнська душа вірою стає неначе перед Божим престолом, щоби злучитися зі всіми ангельськими й архангельськими небесними хорами ійти неначе в перегони з ангелами і святыми в небі, вона з природи речі чує свою неміч і шукає, сказати би, доріг на висловлення того, що так неповно, неясно, так слабо висказує кожне людське слово. Постановивши собі Бога возвеличити, прославити, не може людська душа бути вдоволена першим словом, що їй на гадку приходить, шукає другого лішшого, бо бачить перед собою вірою те світло, яким є Бог, бо Бог є світлом¹, але бачить заразом, що це світло є неприступне, бо Бог живе в неприступнім світлі², та хоч воно неприступне, воно душі проявляється, воно перед нею відслонюється, Бог об'являє себе, а об'являє себе

¹ І Йоан I, 5.

² I Тим. VI, 16.

(*) Зн. з огляду піднесення нашого серця й ума до Бога.

як любов, бо Бог є любовю. « Бог се любов »¹, тому то Боже об'явлення може представлятися душі якби раменами, що іх батько до неї витягає, запрошуючи до сердечного обняття Його безконечної доброти, Його любови. Душа може розуміти, що наколи та бідна хвора невіста доторкнулася тільки краю Христової одежі й зістала уздоровлена від довголітньої хороби (*), щезли би як віск перед лицем огня всі її душевні недуги, біди, терпіння, щезла би темрява розуму, пристрасть і неміч волі, наколи б ій удалося лише доторкнутися до Божої безконечної доброти, Божої безконечної любови. І неначе себе самої питав: « Хто Його зможе вихвалити, яким є від початку? бо Він всемогучий, над всіми Його справами; страшний Єгова є превеликий і предивна сила Його; виславляймо ж Господа, як лише можемо, бо все перевищає нас предивна великоможність Його; благословім Єгову; возвеличуймо Його, скільки лишень будемо могти, бо Він вищий над всяку хвалу, а вивисшаючи Його наповняймося силою, не уставаймо, бо не можна Його обняти — хто Його похвалить таким, яким є від початку »². Таким способом саме найприродніше положення, велич Божа, неміч наша змушує нас до цього, щоби шукати щораз то нових форм, щораз то нових слів, щоби висказати те, що душа хотіла би висказати, а на щочується такою безсильною. А коли знайде у св. Письмі слова, що висказують молитви небесних ангелів, то в тих молитвах, які без найменшого сумніву прямо є промінням небесного світла, шукає і знаходить щось з ангельських молитов, які більше відповідають і Божій славі і потребі душі хвалити Господа. Коли напр. св. Йоан в Об'явленні IV гл. 8 стих бачить небесних Серафимів і чуб іх пісню: « Святий, Святий, Святий, Господь Бог Вседержитель, що був, що є й що має прийти », або знову (стих 11): « Ти достойний Господи є Боже наш прийняти славу, честь і силу, бо Ти сотворив усе є для Твоєї волі вони були є с сотворені », або знову VII, 12: « Благословення є слава і мудрість і подяка є честь і сила і кріштость нашему Богу по вічні віки Амінь » — або інші подібні вискази у св. Письмі; душа радо ангельської бесіди вживаває, тим радніше, коли бачить, що небесні Серафими мають ту саму трудність, що ми. А свята Церква з ангельських молитов у небі робить молитви, яких уживаває в своєму бо-

¹ І Йоан, IV, 8.

² Сирах. 43, 28-35.

(*) Тут треба вставити таке пропущення: « так і в неї щезли би як віск перед лицем огня »...

гослуженні й тим способом старається ними людські душі до неба підносити. Звідси ці перли безконечної майже вартості у нашему богослуженні, хочби тільки згадати про возгласи на літургії. Їх велич, їх сила, світло, яке від них б'є, — райський аромат, яким переповнені; відблиски неба у кожнім іх слові, казочна занесливість, до якої душу ведуть. Все це таке незвичайне, таке чудне, таке велике, що аж дивним видеться, що ці слова випечатані на папері, не палять, або не світять якимсь надприродним світлом, що хіба укрите під цею чорною друкарською масою.

А коли в молитвах богослуження чи церковного правила приходять ці молитви, якими великий пророк Давид вихваляв невисказане ім'я Всевишнього, а іх таке безконечне майже число й така пречудна різноманітність; і коли християнин пригадає собі, що Псалтиря ціла належить до канону богодохновених книг Старого Завіту, що тих небесних молитов уживав сам Ісус Христос і нам з хреста ту книжочку поручав, як найліпший молитвослов, відмовляючи на хресті Пс. 21, що зачинається: «Боже мій, Боже мій, чому Ти мене опустив», коли пригадає собі християнин, що ці молитви повторяли і освячувалися ними всі святі, почавши від Преч. Діви Марії, то якже ж йому не думати, що відмовляючи ці молитви, з ними і за ними він дійсно духом неначе доторкається Божої доброти й Божої любові і вже як кровоточива невіста буде уздорвлений зі всіх своїх гріховних недуг.

Молитвою доторкаємо Бога. І дійсно «доторкається». Не случайно й не без цілі ужив якраз цого висказу. Бо це висказ у своїй суті стисло богословський. Говорячи про Божі чи богословські чесноти: віру, надію й любов, богослови питают — чому називаємо їх божими й відповідають, бо вони доторкають Бога, attingunt Deum, досягають Бога. Бог є їх предметом, матеріальним і формальним; є предметом актів цих чеснот, бо на питання, в що віримо, відповідаємо: в Бога; на що надіємося — відповідаємо: на Бога; кого любимо — відповідаємо: Бога; а є предметом формальним, бо на питання про мотив-товчок актів цих чеснот — чому віримо, надіємося, любимо — знову відповідаємо: для Бога.

Тим способом акти цих чеснот відносяться безпосередньо до Божої природи — її безпосередньо доторкають. Вони справляють, що Бог є в нашім розумі як предмет нашого надприродного пізнання з віри, і є в нашій волі, як предмет бажань і любові тої волі. Є в нас так, як пізнаний в розумі пізнаючого й улюблений в серці люблячого. До акту ж богопочитання причиняються усі ці три чесноти. Акт богопочитання

опирається на вірі в Бога, бо ми почитаємо Його таким, яким Його з віри пізнаємо. Опирається на надії, бо пізнаємо Його з віри, як нашу найвищу ціль, до котрої надіємося дійти, пізнаємо Його, як дателя всіх дарів, як джерело всякого добра, якого від Нього можемо надіятися; акт богоочитання опирається вкінці на любові, бо з віри пізнаємо, — а любов'ю оцінюємо Його як найвище Добро й поклоняємося Йому як Всевишньому безконечному й вічному Добру. Ця потрійна Божа чеснота, яка є підставою, а у великій часті змістом акту богоочитання, є також причиною, що те богоочитання прибирає у святім Письмі і в наших молитвах такі ріжні форми та види.

Це також причина, що кожна молитва і кожне слово кожної молитви властиво є актами богоочитання. Молитва кожна є переплітанням безнастаних актів богоокленення, віри, надії, любові. Тому й молитва прямо вносить нас у небо й напі душі лучить з Господом Богом; нашим душам дає доторкатися Бога — і тому в такий безконечний спосіб є вона чудотворною силою; для того ѹ кожна молитва і кожне слово молитви може й повинно бути актом прямо подібним до доторкання Христових риз уздоровленою евангельською невістою.

Для пояснення цеї правди віри треба нам відповісти на слідуючий закид: спосіб, яким наш розум доторкається Бога, ми пояснили тим, що Бог є предметом нашого пізнання й товчком нашої згоди до призначення за правду об'явлених правд. Ми віримо в Бога, віримо задля Бога, бо Він об'явив. Тою вірою пізнаємо Бога й у цім пізнанні Бог є в нас так, як пізнаний у розумі того що пізнає. На це міг би хто сказати: в розумі того, що пізнає, пізнаний предмет не є сам собою, а є його лише якийсь образ; предмет нашого пізнання є нашему розумові приступний лише способом інтенціональним, в якійсь відбитці, відбивається в розумі неначе в дверкалі. Тому видається, що про таке відношення розуму до пізнатого предмету можна лише в дуже невластивий спосіб сказати, що воно є доторканням цього предмету, що воно є зв'язком з цим предметом. Я знаю з книжки про китайського цісаря, але з того читання і в того пізнання не повстас в моїм розумі ніяка зв'язь зі «сином сонця». На це відповідаємо так: ані наш розум, ані наша воля не має в природних своїх силах тої можності, чи тої сили, щоби піднести до пізнання Бога й Його любові. Ці власті нашої душі можуть бути лише надприродним способом піднесені до тої можності через надприродні в душу влиті чесноти віри й любові. Щоби душа могла любити Бога, мусить бути піднесена до надприродного стану освячуючою Божою благодаттю, до акту віри душі потреба надприродного дару чесноти віри, яка може в душі оставати й без освячуючої благодаті. Таким способом

світло, яким Бога пізнаємо в душі, є надприродним даром Божим, а кожний дар Божий є уділюванням Бога, є якимсь участицтвом в Його природі, є якимсь, сказав би я, фізичним доторканням Бога. Тому й усякі порівнювання, яких можемо уживати, беручи їх з природного пізнання, лише в часті представляють нам те, що в душі діється, коли Бога пізнає й Бога любить. « Являючися перед лицем Божим на молитву » з бажанням віддати Богові поклін належний божеству — душа відразу просвічена тим « світлом тихим », про яке на Вечірні співаємо, яке душу озаряє надприродним небесним пізнанням і ставить її вище всеї природи — прямо в небі.

В нашому церковному правилі на кінці Утрені у великий піст говоримо так: « Въ церкви стояще славы Твоєя, на небеси стояти мнимъ », а св. Павло ще виразніше говорячи про життя молитви, чи взагалі життя надприродне, життя християнське, прямо каже: « Життя наше в небі »¹. Св. Йоан Золотоустий висказується про молитву так: « Ти ще не зачав молитися, щойно ставши на молитву і ти вже вислуханий »; має на думці здається ту безконечну жажду Божої любові — уділятися своїм сотворінням та вислухувати наших молитов, — про яку (жажду) будемо дальнєше говорити, але міг би те саме сказати про надприродне світло, яке моментально обливав душу в хвилині, коли вона звертається на молитву. Ця перша хвилина молитви є вже тим цілючим дотиком Христової одежі, а навіть чимсь більшим, бо є цілючим дотиком Божого світла — значить: Божої природи, Божої любові.

Ясно, що цей дотик мусить покірній і приготованій душі принести щось надзвичайного, щось, чого в цілій природі нема й не може бути. Цей дотик вже перший мусить принести душі щось з раю, щось з неба, щось не з цього світу, щось — що лічить, що підносить, що освячує, скріпляє, одним словом, щось з цього, чого надіємося, коли зачинаємо цю працю, яка в Псалтирі називається « шуканням Бога ».

Знак св. хреста. Відай не потреба казати, що це все справджується, коли душа в дійсності зі свідомості ширим наміром і доброю волею приступає до молитви, скажім приміром, коли на собі кладе пресвятий знак Христового хреста. Коли ж той акт, що має бути актом богопочитання, актом віри, актом надії, актом любові, актом признавання прилюдно до Ісуса Христа, актом шукання в Христі спасення, актом висказання віри в Пресв. Троїцю, відкуплення через смерть Ісуса Христа, в три

¹ Филип. III, 20.

Особи Божі а дві природи Христа, бо то все міститься зовсім природно в знаку хреста. Тому коли той знак хреста, той пречудесний, а з таких небесних райських ангельських гадок - правд в ложений знак робить хто без ніякої гадки, то очевидна річ, молитва його не є ніякою молитвою й не тільки не принесе йому ніякого хісна, але правдоподібно принесе велику шкоду (*), бо чи ж можна без шкоди робити карикатуру з правд віри й зі знаків віри? Чи ж можна, не наражуючися на кару, давати людям приклад байдужності, легкодушності, недбалства про Божі речі, про Божі справи? — чи ж не є прямо викликувати з неба Божий гнів і Божу кару? Зі святими справами обходиться з такою пошаною й з таким абсолютним браком побожності? По такім початку мусить наступити молитва, що на те ім'я не заслугує, що є каридостойним легковаженням найважніших, найсвятіших обов'язків християнського життя й може веде до найстрашніших злочинів, святохрадств.

Почитання Єгови. Акт богопочитання може відноситися до Господа Бога як до нашого Створителя й Найвищого Добродія, без уваги на об'явлену правду віри про три Божі Особи. Такий акт богопочитання може, чи повинен бути, чи навіть з природи речі є, актом віри, любови й надії, ним віддаємо той поклон Божеству, на який лише можемо здобутися, віддаємо Йому честь найвищу, яку можемо, або як звичайно виражуємося, честь над усе, узнаємо Його еством над усе, еством вищим усякого можливого ества, або ще ліпше, еством одиноким, в порівнянні з яким усі ества соторені не є ествами, не існують. Ество Боже передвічне, безконечне, всемогуче є остильки вище від усякого ества сотореного, що нема на світі порівняння, яке би могло цю віддалі достаточно ясно представити. Наколи б ми приміром Боже ество порівняли з цілою вселеною, з тими мільярдами і мільярдами звізд, серед

(*) Ці останні два речення через деяло надмірні (i плутаючі властивий сенс) пояснення, мусять бути так спрощені: « Коли ж той акт, що має бути актом богопочитання, актом віри, актом надії, актом любови, актом прилюдного визнавання Ісуса Христа, актом шукання в Христі спасення, актом висказання віри в Пресв. Троїцю, у відкуплення через смерть Ісуса Христа, в три Особи Божі а дві природи Христа (бо то все міститься зовсім природно в знаку хреста), — коли (отже) той знак хреста, той пречудесний, а з таких небесних райських ангельських гадок-правд зложений знак робить хтось без ніякої гадки, то очевидна річ, молитва його не є ніякою молитвою, та й не тільки не принесе йому ніякого хісна, але правдоподібно принесе велику шкоду, бо чи ж можна без шкоди робити карикатуру з правд віри й зі знаків віри? »

яких ціла наша сонячна система є зникаючим дрібним атомом, а всі твори Божих рук, разом узяті з цілою вселеною, порівняли до тої дрібнісінької молекули, котру лише під мікроскопом спостерігаємо в каплі води, чи в чім там, — то треба нам буде це порівняння означити як безконечно віддалене від дійсності. Віддаль між усіми соторіннями, матеріальними й духовими, зі всіми ангельськими хорами Херувимів і Серафимів, є перед величчю Божої слави в безконечній безконечності чимсь меншим, як той атом в порівнянні з вселеною, є прямо нічим в найстилішім значенні цього слова. Правильно Бог, об'являючи Мойсеєві Своє страшне ім'я, сказав: « Я є той, що є ». Тому й наколи уживасмо слова « є » і « бути », про соторіння, то вживасмо його в цілком іншому значенні, як коли кажемо про Бога, « що є ». Так як у зовсім іншому значенні говоримо про вивірку, що є мудра й про великого мудрця — то це такі дві мудрості, що між ними немає ніякого порівнання. Говорячи про чоловіка й про живий вираз його лица на портреті, або й про живі краски того портрету, уживасмо того самого слова, але в як відмінному значенні. Філософи кажуть, що лише через якусь аналогію, якесь прирівняння, одного слова вживасмо в так різних значеннях.

Лиш геометрія дає нам приміри, які щось пояснюють: в порівнянні з ествованням (*) лінії — пункт не має жадного ествовання, тому в лінії, хоч як короткій, можуть міститися мільярди пунктів від себе різних. І так само відноситься існування лінії до існування площини — а існування площини до існування брили з трьома вимірами. Математика цю справу так представляє, що кожна одиниця вищого роду містить в собі безконечне число одиниць нищого роду. В тих примірах маємо бодай тільки того, як якесь існування може бути прямо нічим в порівнянні з вищим існуванням. З цеї сущної й зasadничої різниці поміж еством Богів і еством соторенiem випливає зasadнича різниця між почитанням Бога і почитанням соторінь. Почитання Бога одиноче в тім роді називається богоочитанням λατρεία, а почитання найвищих соторінь є цілком іншого роду почитанням, що словом грецьким називається δούλια — або служба. Так маємо службу ангелів і Святих, а що Пр. Діва Марія перевищає достоїнством всіх найвищих ангелів і найвищих Святих, так як достоїнство матері є вище, ніж достоїнство найвищого слуги, тому почитання Пр. Діви Марії називаємо грецьким словом ὑπερδούλια т.є. надпочитання, надслужба. Ці два роди почитання Бога і Святих є в суті речі так відмінні, що помилитися ніяк не можна: віддати сотово-

(*) Зн. існування або суть, природа, потоожність.

рінню честь богопочитання є гріхом ідолопоклонства, є поганством. Цю різницю почитання Бога і святих мусить християнин конечно мати в пам'яті при молитві, бо в молитві переходить людська гадка від святих до ангелів; відтак стає перед самим страшним престолом Єгови і знов сходить до поклону належного Пр. Діві, значить, переходить з почитання лятрії до почитання дулії, повертаючи знова до лятрії, щоби вернутися до дулії або гіпердулії.

Те все сказане на те, щоби підчеркнути в наших молитвах ці молитви чи слова чи акти, які належать до богопочитання. В молитвословах треба би неначе підчеркнути або золотом печатати ці уступи, що в них ми повинні робити акти богопочитання. Ми з них повинні черпати чи у них вкладати чисте золото Божої любови.

Поклін людям

Хоч очевидно самому Богу Всешиньому належиться поклін, як написано: « Господу Богу Твоєму маєш кланятися і Йому одному служити »¹, то буває це слово, як показується з святого Письма, уживане і супроти людей, однак здається уживане лише у тому значенні, що Богові поклоняємося у Його створінню, чи цьому, що Боже (*) в створінні; так Авраам в книзі Бітія, розділ XVIII, покланяється трьом мужам, що його відвідували.

У всіх уступах, в яких Вульгата має дієслово « *adorare* », Септуагінта має *покланятися*, яке то слово правильно зовсім може бути віднесене їй до створіння. Авраам, віддаючи тим трьом мужам чи ангелам поклін адорації лицем до землі, почитав у них Божих послів, а може прямо Богові віддавав поклін, почитуючи Пресв. Тройцю в тих трьох ангелах. Знана річ, що після нашої іконографії Пресв. Тройцю представляється у виді трьох ангелів. Що така була гадка Авраама, показується з того, що каже: « Господи, якщо я найшов ласку перед Твоїми очима »². Ця таємнича подія в житті Авраама показує, що так як Бог

¹ В Мойсея VI, 13(**), наведене Христом супроти диявола у Матея IV, 10.

² Бітія, 18, 3.

(*) « що Боже в створінні » — зн. божому елементові чи божій відбитці в створіннях.

(**) П'ята Книга Мойсея називається Второзаконня або Повторення Закону. Автор уживає тут цей назив за « Кулішівкою » (якою, видко, послугувався!); а сей час дальше, у слідуючій нотці, уживає вже назив за « Септуагінтою » чи радше за церк.-слов. текстами (« Бітія »), а не за « Кулішівкою » (« Перша Книга Мойсея »).

промовляв до людей і ім показувався через ангелів, так і люди в ангелах покланялися Богові й до них промовляли, відзиваючися прямо до Бога. Так само Яків після таємничої боротьби з ангелом каже собі: Я видів Бога лицем в лиці¹. Так і Ісус син Навина покланяється (adoravit) ангелові, хоч той йому й сказав — « Я князь Божого війська »². Так само пророк Натан покланяється аж до землі царю Давидові³. Але Мардохей⁴ не згинав колін і відмовляв поклону (non adorabat) Аманові, бо боявся честь належну Богові переносити на чоловіка, і кому будь покланятися, кромі Бога. Хоча й радо для спасення Ізраїля готов був і цілувати сліди стіл його⁵. А й ангел, що явився св. Йоанові (послідна глава, стих 9 Апокаліпсис) не позволив Йоанові віддати йому поклін, кажучи: « Уважай, того не роби, бо я твій співслуга ». Тим почитанням Бога чи того, що Боже в людях, треба пояснювати ці молитви, в яких Богові й Святым віддається разом честь в одному слові; такою інпр. є молитва переведена з латинської й поставлена в наших молитвословах на вступі до церковного правила, як і молитва, яку мається відчитувати після церковного правила; в ній кажемо « Пресвятій Тройці... Преч. Діві й Святым да буде хвала — честь ».

В бесіді людей, що не дуже уважають на значення слів, у всіх європейських мовах замість слова « дуже високо ціню і дуже високо люблю », вживається слово обожаю (vergöttern, adorere). Однаке такий спосіб говорення є так поганський і так разяче гіршачий, що треба би його конечно вичеркнути зі словаря у тому значенні. Коли в поклоненні трохи затирається різниця того, що Богові, і того, що Святым віддається, — є одно що в поняттях усіх народів цілого світу є таким актом богопочитання, що ніяким способом і в ніякій формі не може бути відданий сотворінням — а то жертва.

¹ Битія, 32, 31.

² Книга Ісуса 5, 14.

³ III Царств I, 23.

⁴ Книга Естери III, 2.

⁵ Там же XIII, 14 (*).

(*) Цитування Ест. XIII, 14 взяте з девтероканонічного додатку, який має « Вульгата » і декотрі грецькі кодекси. В усіх новіших перекладах з єврейських кодексів (в тому ѹ оба українські переклади), як і поширена тепер англійська « The Jerusalem Bible », кінчаються на X-ій або XI-ій главі, отже цього девтероканонічного додатку та ѹ, послідовно, цього цитату не мають.

Знане оповідання Апостольських Діяній¹, як народ в Лістрі взяв Павла і Варнаву за богів і як жрець хотів їм жертувати приносити, та з яким обуренням відповідали Апостоли на той акт богоочітання.

Поклін Пресв. Тройці

Акти богоочітання приирають однаке вищого значення й неначе особливішим способом можуть бути пересяклі чи перейняті Божою любов'ю, коли наша *latria* відноситься до пресвятої Тройці або до одної з Божих Осіб.

Поклін богоочітання віддавали божеству й святі зі Старого Завіту, а той поклін опирався також на їх вірі, на їх надії і любові, так як ці чесноти могли бути в Старому Завіті практиковані. Через об'явлення Нового Завіту небо над нами отворилося і ми вірою, надією й любов'ю входимо неначе поміж самі Божі Особи. З об'явленням Ісуса Христа дарує нам Отець небесний другу Особу Божу — Боже Слово — а Отець і Син дарують нам з неба третю Особу, Святого Духа. Поклін богоочітання Старого Завіту, хоч був найвищим поклоном зі сторони Божої, бо ним люди узناвали найвище существо, і зі сторони людей, бо по вищему наведеному припису Сираха люди повинні були вихвалюти, величати, виславляти та благословити, як тільки могли, найбільше і найліпше, — але той найвищий поклін був ще безсильним віддати Божеству хоч крихітку дійсної слави. Хіба надія в будучого колись Месію могла давати тому старозавітньому богоочітанню щось зі сили, що його несла в небо. У цім марнім атомі, яким є ціле людство, у цім зеренці піску, яким є ціла вселенна, не могло навіть бути бесіди про те, щоби знайшлася гадка, що може взвестися аж перед престолом Єгови, в ті безконечні небесні сфери, у котрих на престолі Божого масиву сидять Єгова Отець і Єгова Син і Єгова Дух Святий — та перед цим престолом 7 найвищих Духів віддають поклін *latriae*, який хором Серафими і Херувими піднимаютъ, щоби відгомін тої слави розносився по небесах від краю до краю (*); були так замкнені для всього того, що є матерією і з матерією злучене, що ще раз повторяю, в цім атомі болота не

¹ XIV, 7-17.

(*) На тому місці це довге речення треба розбити на дві частини, бо губиться сенс... і додати (після крапки-коми) оце доповнення: « ці таїнства були так замкнені для всього того » і т.д. Щойно так віднаходиться сенс і речення став ясним.

могло бути найменшої бесіди про те, щоби в мріях або сонних видіннях цих маленьких зникаючих карликів повстала колинебудь яканебудь дрібнісінька гадка про те, що на небесах діялося.

Сьогодні обмиті Христовою кров'ю, держачи в руках чашу Його жертви, носячи у серці Святого Духа, христофори і пневматофори, стаємо перед престолом Всешишнього там десь високо в небі й разом з ними, з тими сінома, віддаємо Єгові поклін, що є Його достойним.

Така менше-більше різниця поміж старозавітним актом богопочитання, який можемо й ми повторяти — і актом богопочитання Пресв. Тройці.

Покланяючися Пресв. Тройці, мусимо бути так як ті, що « випрали свої одежі й вибілили їх в крові агнця »¹. Носимо на душах сліди крові Христової й одежа цих наших душ і куплена кров'ю Христовою і випрана й вибілена в крові агнця. Щоби наше богопочитання могло бути прийняте через Всешишнього, мусить наша душа бути освячена Божою благодаттю й не можемо інакше приступати, бо тільки через Ісуса Христа прославляється Бог. « В усім прославляється Бог через Ісуса Христа, котрому слава і сила во віки вічні, Амінь »².

Мені видається, що наше богопочитання мусить мати евхаристійний характер, слова його, акти нашої душі мусять бути намазані Христовою кров'ю, пурпурою крові, що на Голгофті проливалася за наше спасення і за ціну якої ми куплені ³ та евхаристійною кров'ю, якої чашу п'ємо. Якби молитвослов, з якого молимося, сильно стиснути, поплила би з нього Пресвята Кров, і молитви в ньому є назначені кров'ю, тим то й така безмірна його вартість, тимто й ангельська святість, яку можемо в нього черпати. Як же сумно, як страшно, що відкуплений Христовою кров'ю християнин, що ми священики, часом недбало молитви відправляємо, що без пошани зближаємося до Божого жертвівника, що без скручення, без мислі, без жадної гадки й без застановлення повторяємо святі слова молитви, чи навіть можемо часом і так забутися та дійти до того степеня нерозуму й безбожності, що в хвилині, коли стаємо перед божим жертвівником, щоби Всемогучому в небі принести цей поклін богопочитання, який є злучений зо Службою Божою, — можемо це робити нечистими устами і грішною душою й оскверненим тілом так, що стан нашої душі в найторжественнішій хвилині жертві, коли як

¹ Об'явл. VII, 14.

² I Петра IV, 11.

³ I Кор. VII, 23.

ангели Божі масмо за весь народ молитися, є прямо мерзеним і брудним афедроном.

Яке страшне пониження, який крайний нерозум і яке нещастя! Не для нього самого, нещасного священика, що допуститься святоокраїтва, але для народу, якого є душпастирем і для тої Церкви в якій відправляє й для цих людей, що слухають його Служби Божої і для тих, що з рук його причащаються. Бррати Пресвяте Тіло з преобрядливої кльоаки! Яке це нещастя для дітей, що їх хрестить! А якою прямо погибллю, якою безмірною пропастю зла й нещастя для його власних дітей! Бідні-бідні діти, що такого учителя мають! Нещасні діти, що мають такого батька.

Поклін богопочитання відданий Пресвятій Тройці є ще так безмірно, так безконечно важною частию наших молитов, що при якійнебудь навіть дрібній праці ѹ увазі ми можемо так легко дійти до цього, щоби ці слова, бодай ці слова, були висказані в чистій любові до Бога. Коли молимося про наші потреби, або про потреби наших найближчих, або цілого народу, ми певно добре робимо, але хто з нас може знати, скільки у цих його молитвах самолюбства? бо ж навіть в любові найближчих і в любові народу може міститися многої любови власної, і не знаємо, чи при таких молитвах не заслугуємо на закид Ісуса Христа: «І грішники і митарі то само роблять»¹. І вони ж люблять своїх дітей, і вони дбають про здоров'я та добра дочасні. Але наколи в молитві зуміємо бодай на хвилину забути про себе, про своїх, і Богові в Тройці Єдиному поклонитися із-за Нього Самого, — така хвилина в молитві може мати без міри більше й вище значення. Така хвилина може бути одною з тих, у яких сам Божий Дух у душах, в серцях наших молиться тими невимовними стогнами, про які Апостол говорить: «Сам Дух заступається за нас невимовними стогнами»². Така молитва принесе нам без найменшого сумніву без кінця більше, ніж усякі молитви, що в них ми про себе ще пам'ятаемо. Безумовно за себе треба молитися й много-много молитися, треба про своїх пам'ятати, треба для себе і для них випрошувати з неба многі й духовні ласки й дочасні дари, але пам'ятаймо ж і на Бога від часу до часу та принесім серцем сокрушеним і смиренним духом чисту жертву богопочитання й Божої любові.

Культ Пресвятої Тройці характеристична ціха нашого обряду, а уступи, в котрих Св. Тройцю споминаємо, може найстарші уступи ці-

¹ Мат. V, 46; Лука VI, 32.

² Римл. VIII, 26.

лого нашого богослуження; вони носять на собі неначе знамя IV століття, коли після опреділень I нікейського собору 325 р. про Божество Христове і першого царгор. синоду 381 про Божество Св. Духа, мусів зацвисти в церкві культ Пресв. Тройці. Перед тими определеннями христиани по словам св. Василія вірили та прославляли так, як хрестилися — значить споминали Пресв. Тройцю в молитвах так, як при хрещенні, але без цеї певності й свідомості, яке дало їм догматичне определення вселенських соборів. Определення Божества Христового було дане в формі та висказі «єдиносущний Отцу», божество Святого Духа було дефініюване словом «сопокланяємий і сославимий»; тим словом вселенський собор вказував на визнавання віри у Пресв. Тройцю через рівне богоочітання усіх трьох Осіб; чому очевидно відповіли в Церкві молитви, націховані тим спільним прославленням.

Благодарення

Другою сущною стороною нашої молитви мусить бути благодарення, подяка за всі отримані добродійства. Вона так сущна молитві, що св. Ап. Павло говорячи про прошення, додає до того слова: « со благодаренням »: « у всему молитвою і благанням з подякою нехай об'являються ваші прошення перед Богом »¹.

Сама природа речі цього вимагає. Являється з новим проханням перед кимсь, від кого тільки-що одержалося якийсь знаменитий дарунок, а забути за цей дарунок подякувати, то свідоцтво передусім так грубої і брутальної вдачі, що вже само майже вистарчало би, щоби другий раз подібного дарунку вже ніколи не дістати. Коли з 10 прокажених уздоровлених Христом один лише прийшов зложити Йому за Його дар подяку, Христос болючо відчув це легковаження тамтих. « Чи ж не десять уздоровлених було й ніхто не найшовся, щоби віддав славу Богові, тільки цей іноплеменник »².

Однака така невдячність душі більше шкодить; шкодить не тільки тим, що задержує дальші добродійства, але прямо пхає в гірші й тяжчі від невдячності гріхи. Бо хто не дякує за дар, поступає як чоловік, що уважає дар за належність, а себе за чоловіка що мав право дістати це, що дістав, а добродій в його очах — це довжник обов'язаний зробити це, що зробив. Невдячний не тільки так поступає, як коли би так

¹ До Филип. IV, 6.

² Лук. 17, 18.

думав, — в часом так і думав; що яскраво показувє, коли з дару хвалитися, як зі свого, та заслугує на скартання Апостола: « Що ж маєш, чого ти не прийняв — а коли ти прийняв, чого хвалишся — наче би не прийняв »¹.

Приписувати собі Божі дари є очевидною дорогою до гордости, а майже й є вже гордістю з дару, а кожний хто лише хоч поверховно знає св. Письмо, розуміє, яка небезпека в такому поступуванні. Чи ж не є написане, що « Бог противиться гордим, а покірним дав ласку »². Так каже св. Яків; те саме дослівно повторяє св. Петро³; того самого зрештою вчить Ісус Христос в притчі про митаря і фарисея: « Бо кожний, хто виноситься буде понижений, а хто понижастися, буде вивишений »⁴.

Чи ж сама Пресвята Діва в цій пречудній благодарственній пісні, яку нам св. Лука записав, не підносить як найбільшу славу Бога, що « роасіяв гордих думкою серця їх, що скинув сильних з престола, що богатих відпустив з нічим »⁵.

Поміж Божими ділами Пресв. Діві представляється як найзнаменитіше, найбільше достойний уваги той спосіб поступування Бога, те Його знам'я, той Його характер; св. Павло сказав у письмі до Євеїв — « Страшно впасти в руки живого Бога »⁶ — а якби текст Апостола примінити до невдячності — то страшна річ показатися невдячним сути проти Бгови, бо Він за хвалу заздрісний: « хвали моєї не дам кому іншому »⁷; невдячність зражує Його й ображує. Так ображуємо Його всі, ображуємо так субtel'ним способом, що кожний з нас, якщо лише трохи застановиться, може знайти сотки великих і цінних дарів Божих, за які й ніколи на гадку йому не пришло подякувати Господу Богу; і той стан так грубої й яскравої невдячності вважає так природним, що ледви чи з того гріха сповідається.

Так як невдячність веде у гордість — чи може є укритою гордістю, так вдячність є школою покори й у високім степені промощує дороги молитви до неба; вона вчить спостерігати Боже ділання в душі, вчить пізнати заряд Божого провидіння і в найменших речах, безнастанно перед очі ставляє нашу неміч, а Божу велич; пригадує нам наші сла-

¹ I Коринт. IV, 7.

² Яків IV, 6.

³ I Петра V, 5.

⁴ Лука 18, 14.

⁵ Лука I, 46-55.

⁶ Євр. X, 31.

⁷ Ісаї, 42, 8.

бості й гріхи та вчить, про що й коли і як просити; вона веде й до любови, бо вчить звертати очі на Того найбільшого Добродія, на Того правдивого Батька й учитъ, про які « добрі дарунки » і « звершені дари », що сходять від Вітця Світла, треба нам просити »¹.

Вдячність для Бога відбирає ту якусь навіть поміж людьми разячу певність себе: « Замість що маєте говорити: Як Бог схоче і: як житимемо, зробимо це або те, а тепер чванітесь у ваших гордощах — усяка така чваньба є зла »². Вкінці вдячність легко й скоро веде до любови, бо вчить усюди видіти Божу любов, Божу доброту, вчить вірити в доброту Божу, вірити в любов Божу та з дня на день неначе доторкнітися цеї любови.

Ми священики маємо в Службі Божій і Причастю, після якого обов'язково мусимо щонайменше бодай пів години не виходити з церкви, — маємо нагоду працювати над цим, щоби випросити собі те, що я називав би мудростю вдячності; кажу випросити собі й називаю вдячність мудростю для того, бо з мудростю має спільну цю прикмету, що потягає за собою потоки ласк³.

І без цеї мудрости легко буде відчути злочинну прямо брутальність матеріаліста, до якого Ісус в безконечною любов'ю, з бажанням його добра, приносить чашу Своєї Крові з любови пролятої на хресті, і який цю чашу випиває не з більшою побожністю, як чарку якогонебудь напітку та й відразу звертається до своїх буденних, а нераз як низьких зайнять. А добре зроблене благодарення після Служби Божої так цінне! І на цілий день дас стільки сили, а передовсім виливає на всі наші молитви стільки небесного світла.

Ісус Христос, коли входить під видами евхаристійного хліба до нутра нашого серця, вчить нас прямо в практику приміняти цей Його припис — може зрештою й трудний до виконання — припис, який в Його науці є підставовою умовиною кожної молитви: « А ти, коли можишся — каже Ісус Христос — увійди в твою світлицю і зачинивши двері, помолися Твому Отцю в тайні, а Твій Отець, що бачить в тайні, заплатить тобі »⁴. Ісус Христос має на думці світлицю нашого серця, бо ж говорить до людей убогих, простих і ледви чи з Його слухачів були люди, що мали в домі світлиці, в яких могли замикатися, а зрештою

¹ Яків I, 17.

² Яків IV, 15-16.

³ Яків I, 5.

⁴ Мат. VI, 6.

немислимимо, щоби Христос говорив це лише до людей, що мають досить велике мешкання, щоби в якійсь кімнаті самому замикатися. Тому очевидно говорить про світлицю кожному доступні, світлицю або каплицю нашого серця, яка радше являється каплицею, у якій св. Тайни зложені на якої пів години після Причастя, являється каплицею й для того, що ми храмом Святого Духа. « Чи ж ви не знасте, що ви є храмом Святого Духа і Дух Божий живе в вас? »¹ Тими словами і святым Причастям, перебуванням з нами в капличці нашого серця учити нас Ісус Христос замикатися в цій капличці в часі молитви, що є перша умовина кожного скруплення, без якого нема доброї молитви. Приступаючи до молитви, треба нам привикати входити в цю каплицю нашого серця і в ній перебувати через цілий час, як довго триває молитва. В практиці треба би це так робити, щоб уявою представити собі каплицю з престолом, іконами тощо, в цій капличці на престолі Ісус Христос після святого Причастя й у цій каплиці представити собі себе й там уявою перебувати весь час молитви.

Щоби про благодарення і взагалі про вдячність для Бога і Святих ще з іншого боку сказати, як воно в християнській душі є потрібне і скільки приносить користі, скажемо, що воно задержує душу на височинах духового життя або на верхах гір, не дає душі затратити християнського світогляду на життя й цим способом могутньо причиняється до зросту християнського життя в душі; воно не менше хосенне й прямо потрібне для життя молитви, бо чоловікові не дає забувати на це, чим він є і чим є Бог; до якого степеня він безнастінно від Бога залежить, як сам зі себе нічого не має; як потребує безнастінно помочі і Божої благодаті, як премного може кожної днини собі випрощувати, яким скарбом неоціненим є для душі молитва, якою силою, якою радістю, як безпечною дорогою до неба, одним словом, нема лішої провідниці та учительки від молитви та християнського життя; нема лішої дорадниці в трудних і тяжких обставинах життя.

Благодарення як зрештою і кожна правильна й добра молитва, є безнастінною вправою в надприродних чеснотах, а тим піддержує іх, робить їх акти щораз легшими й примножує їх. В душі чоловіка з вдячності для Господа Бога за всі Його добродійства росте й розвивається віра й видає прекрасні квіти та овочі, скріпляється надія, доходячи до того, що чоловік майже посідає це, чого лише надіється посісти на віки;

¹ I Коринт. VI, 19.

ропалюється поволи огонь любови, який постепенно розпалюється в великий жар і велику полумінь любови до Бога та близніх.

Прошення

Св. Письмо, щоб людей заохотити до молитви, майже безнастанно повторяє цю одну, але як велику, як безмірну, як важну і преважну правду, що Бог легко та завсідги вислухує наших молитов. Так говорить про всі молитви чи загально про молитву, але що вислухання відповідає проханню, ці вискази св. Письма передовсім відносяться до молитвенногого прошення про якісь ласки і дари з неба. Може в тім способі представлення молитви міститься і така наука, що молитва, хоч не є просльбою, а славословленням-благодаренням — все є вислухана у тому значенні, що Бог її милостиво приймає, що вона Богові подобається, що заслугує не лише на нагороду, але й на Божу відповідь — зливанням на прохаючого різних ласк. І в Господній молитві, про яку пізніше будемо говорити, все представлене у формі прохання, хоч у тій молитві міститься і славословлення і благодарення.

Таким самим способом у тій славній притці, поміщений в 18 главі Луки, яка видається прямо брамою до неба й до якої ще пізніше вернемо, Ісус Христос — щоби навчити, як треба завсіди молитися й ніколи не уставати, — представляє вдовицю, що своїми безнастанними проханнями порушила вкінці й несправедливого суддю так, як коли би безнастанно молитися було рівнозвучне з проханням.

А може справа так представляється. Є якась молитва й відай обов'язуюча, яку св. Письмо виразно називає безнастанною молитвою. Так у цій 18 главі Луки, за котру відай ніколи не зможемо тому великому Святому виявити досить вдячности. Якби нічого іншого нам не дав, як тих 8 стихів, заслугував би на безнастанну безмірну вдячність від цілого людського роду. Так в цій притці виходить, що безнастанно треба молитися, але до слова то само повторяє й св. Ап. Павло в I до Тимофея V, 17(*) .

(*) Цей текст I Тим. V, 17 про що інше говорить (про пошану пресвітерам, що добре управлюють стадом духовним). Може б тут підходить I Тим. V, 5 або I Сол. V, 17. Взагалі в двох останніх відступах (починаючи від слів: « Таким самим способом у тій славній притці ») речення мають якусь дивну недосконалу складню-побудову, щось недобре пов'язане і тяжко справити. Тому треба їх обережно читати.

До безнастancoї молитви притча Луки заохочує нас тим яскравим представленням безмірої корисності молитви.

Така наука є потрібна нам слабим людям, для яких часом три Отченасі на день змовити трудно (кажу З Отченасі для того, бо це була перша практика первих християн, які уважали це за обов'язкове *minitum молитви кожного християнина*). (Книжка названа *διδαχή — наука Апостолів*). Що нам задля наших немочей так трудно молитися, а що Бог Своїм Святим об'явленням хотів людей вести до безнастancoї молитви, — цілу молитву представив у св. Письмі способом так сказав би фантастичним, чи казочним, що читаючий хочби був не знати як тупоумним, був би ще змушеній над тим бодай застановитися. Бо той предмет представлений прямо так: проси, чого хочеш, все дістанеш. Ірод, коли доньці Іродіяди обіцяв « все, чого попросить і до половини царства моого »¹ — допустився проти волі наймерзеннішого злочину на св. Йоані, щоби тільки додержати слова. Чи ж Бог не буде бодай так вірний в додержанні обітниці, як Ірод? скаже собі кожний, хто призадумався над тим зіставленням, яке рівночасно подав нам св. Письмо.

Ірод зробив застереження, якого Боже об'явлення не робить; для нього половина царства була вже найкрайнішою границею його королівської великомудрости; не спостеріг бідолаха, що Іродіада зажадала від нього 100 раз більше не від половини, а від цілого царства, бо зажадала від нього прямо затрачення душі. Застиження ніякого не робить Боже об'явлення; жадай, що хочеш — усе дам; тут у твої руки віддаю ключ до всіх Моїх скарбів, тебе християнина ставляю господарем моїх хати, моїх скарбів, моїх дібр, моого царства; повторяю те, що Фараон Йосифові сказав: « Поставляю тебе днесь над цілою єгипетською землею, самим лише царським престолом я буду більший від тебе »². Торжественна обітниця св. Письма є зі сторони Всевишнього Божого Масиву супроти кожного з нас зокрема математично цілковито рівна зі словом Фараона. « I зняв Фараон перстень зі свої руки і вложив на руку Йосифа й одягнув його в червону ризу й заложив на його шию золотий ланцюг і всадив його в свою колесницю другу і йшов перед ним проповідник і поставив його над цілою єгипетською землею »³.

Чи є річчю мислимою, щоби християнин, одержавши той золотий

¹ Марк. VI, 23.

² Битія, 41, 40.

³ Битія, 41, 42-43.

ланцюг молитви, убраний в ту пурпуру, — ні — в лучшу і ціннішу пурпуру, в багряницю, про яку й Йосифові не снилося вже убраному в фараонську пурпуру, і посаджений на колесниці, що подібніша до колесниці пророка Іллі, ніж до колесниці Йосифа, — нічого не зрозумів і нічого не оцінив? Прямо каміння зрозуміє й каміння в порох розпрощиться на таке слово.

Чи хто з нас може сумніватися, що так безоглядна й загальна Божа обітниця, яка дійсно рівняється ключеві до всіх Божих скарбів, є дійсно дана? Послухаймо: Каже Ісус у св. Йоана гл. 14, стих 13: « Чого небудь попросите в мое ім'я то зроблю, щоби Отець прославився в Сині ». І знову Йоан XVI, 23-24: « Істинно істинно говорю вам, коли попросите чого Вітця — дастъ вам во ім'я мое, доси не просили ви нічого в мое ім'я, просіть а дістанете, щоб ваша радість була повна ».

Чи хочете пояснення одного з Апостолів, може того, що голову склонював на груди Ісуса і що жив кільканадцять літ в одному домі з Пр. Дівою Марією? — він вам скаже: « I се є повна надія, котру маємо на Нього, чогонебудь попросимо по його волі, слухає нас. А коли знаємо, що слухає нас, чогонебудь попросимо, знаємо, що має випрошеннє, що ми від нього просили »¹. — В грецькому тексті, то є в оригіналі св. Йоана, замість слова « повна надія », є слово значно сильніше: ἡ παρρησία, що означає радше цілковиту смілість — безоглядну певність; того слова вживали християни IV століття для означення чудотворної сили даної пустельникам; говорили: він має « паррісію », то зн. робить чуда, які хоче — все може випросити в Бога...

Св. Йоан твердить, що ми всі до одного маємо в молитві ту чудотворну силу в руках. Хочете інших свідоцтв: у Матея гл. VII, стих 7-8: « Прощіть, а дастесь вам, шукайте а знайдете, стукайте, а відчиниться вам, — бо кожний, хто просить, одержує і хто шукає, знаходить і хто стукає, тому відчиняється ». На те саме слово Ісуса Христа маємо свідоцтво і всіх інших евангелістів. Марко наводить слова Христа (XI, 23-25): « Майте віру Божу, бо істинно кажу вам, що хто скаже цій горі: двигнися і кинься в море, й не буде сумніватися в своїм серці, а віритиме, що те, що скаже — буде йому, длятого кажу вам, все, чого в молитві просите — вірте, що одержите і станеться вам ». А св. Лука (XI, 9-13): « I я вам говорю: просіть і дастесь вам, шукайте, а знайдете, стукайте а відчиниться вам, бо кожний, хто просить, одержує, а хто шукає, знаходить, а стукаючому відчиниться. Хто ж з вас у батька проситиме хліба,

¹ І Йоан, V, 14-15.

то чи камінь подастъ йому? або риби, то чи замість риби — змію йому дастъ, або коли просить яйця — чи подастъ йому скорпіона? Коли отже ви, будучи злими, умісте добрі дари давати вашим дітям, оскільки більше Отець з неба дастъ доброго Духа тим, що просять його ».

У Матея XXI, 22 каже Ісус Христос: « I все, чого попросите в молитві віруючи одержите », а в XVIII, 19: « Кажу вам, що коли двох з вас згодиться на землі про всяку річ, про которую проситимуть, станеться ім від моего Отца, что на небесах ». Додаймо ще ті цікаві слова Ісуса у св. Йоана (гл. 15, 7): « А коли в мені будете перебувати і мої слова в вас перебуватимуть, чого захочете, попросите і станеться вам ». I знову (гл. XV, 16): « Коли чого попросите Отца моего, дам вам ».

В трьох главах св. Йоана (XIV, XV і XVI) Ісус Христос чотири рази до тої самої гадки вертає і з натиском повторює ту саму обітницю. Очевидна річ, що Євангеліє лише деякі науки Ісуса Христа наводить; ці самі науки Ісус Христос правдоподібно много разів повторяє, а натиск, з яким говорить про молитву й торжественну свою обітницю повторює, —каже думати що та гадка дуже часто вертала в Його науках. Так можна думати хочби тому, що як та обітниця є ключем до всіх скарбів неба, так та наука є ключем до пізнання Євангелія, є зв'язанням в склепіннях (будівлі) християнського життя.

В усіх наведених текстах є одно лише застереження: в ім'я Христа й по Божій волі; молитва не в ім'я Христа і не по Божій волі не буде вислухана. Ограниченні більше ніж оправдане їй природне. А мимо того в усіх уступах св. Письма про молитву є так яскраво представлена Божа передвічна воля, щоб якраз через молитву люди доходили до різних діл. Видаеться, що Бог на молитву людей склонює Свою волю¹,

¹ Як погодити вислухання молитви з Божою неzmінністю?

Немалою трудністю для людського розуму є погодити неzmінність природи Предвічного зі зарядом Його провидіння в часі. Тому різні філософські школи допускалися різних ошибок в цім напрямі, як учити св. Тома, II. II. кв. 83, арт. 2. Одні думали, що людські справи не є ведені Божим провидінням. З цього виходило би, що Бога почитати і Йому молитися є пусте. Другі гадали, що людськими справами заряджує конечність, чи вона походить з неzmінності Божого провидіння, чи з конечного впливу звізд, чи зі зв'язи причин. Така наука так само зносить хосеність молитви. Інші вчили, що Боже провидіння є змінне, що молитва, жертви, чи почитання Бога може змінити зарядження Божого провидіння.

Тому треба нам так пояснювати хосен молитов, щоби ані людським справам під зарядом Божого провидіння не накидати конечності, ані не приписувати змінності Божим зарядженням. Для того пояснення потреба вважати що Боже провидіння не тільки заряджує, щоби щось сталося, але заразом, щоби воно з тих при-

що не тільки вислухує, коли наперед хотів дати й чекав на молитви, але навіть і тоді, коли зразу не хотів; що людська воля в якихсь граніцях, допущених з Божої волі, з Богом неначе змагається й змушує неначе Бога зробити те, о що Його просяєть. Що означає ця таємнича боротьба Якова з ангелом, представляючим чи заступаючим Бога, про яку оповідає Мойсей (в кн. Битія: XXXII, 24-30), на пам'ятку якої Бог змінив ім'я Якова на Ізраїль — трудно знати, але ця побіда Якова над Богом, ця його сила проти Бога, про яку каже ангел Божий: « Коли ти був так сильний против Бога — більше ще будеш против людей » — є в духовому значенні дуже відповідний образ сили молитви. Очевидно з передвічної волі Божої, молитва людей є неначе силою супроти Бога.

Що Бог часом хоче, щоби Його неначе змусити до уділення якихсь великих дарів благодаті, показує та предивна притча Луки, переповнена глибоких тайн: Коли безбожний й несправедливий суддя влізливістю вдовиці був змушеній зробити те, чого не хотів, оскільки ж більше Бог вислухає усильних і нахабних молитв; тепер треба доповнити: коли так радо хоче дати, що лише чекав на молитви, щоби дати. Навіть тоді, коли недостойність просителя, а високість і цінність дарів є так винятково великі, що лише безконечна Його любов, безконечна доброта склонили Його до того, що обітницю сам зв'язався, Бог хотів цею обітницею викликати довгі, усильні, горячі молитви. Хотів і обітницями і дарами довести бодай декого до цього, щоби безнастанно молився; — хотів тим чудним міражем райських дібр і небесних сокровищ виробити в християн або бодай у священиків ідеал, до якого стремиться, хоч лініво й тяжко, але якого не відкидається, а тим ідеалом є — що « треба завсіди молитися й не уставати ».

Є ще в цілій доктрині св. Письма про молитву якась укрита гадка, що, як мені відається, має велику силу.

В Новому Завіті Бог обіцює вислухати всяку молитву, зділану в ім'я Христа, але ж бо й у Старому Завіті є та сама обітниця; як червона

чин у такому порядку виходило. Між тими причинами є також і ділання людей. Тому потреба людям дещо ділати не в ціли, щоби через свої діла змінили Божий розподілок, але щоби через свої діла осягнули якісь наслідки по порядку Божих декре-тів. Так мається річ в природних причинах, так само і в молитві. Не тому молимося, щоби змінити Боже зарядження, але щоби осягнути те, що від віків Бог зарядив, що через молитву має бути осягнене. Св. Григорій Двоєслов (Діял. I, 8) так каже: « Люди молитвами осягають те, що Бог всемогучий постановив перед віками дати їм ».

Ми не молимося, щоби Богу дати пізнати нашу потребу, бо « Отець наш знає, чого нам потреба » (Мат. 6, 32), — а тому, щоби нам самим розуміти й пам'ятати, що треба визивати Божої помочі.

нитка тягнеться вона від початку св. Письма через пророків до Євангелія й до об'явлення св. Йоана через ціле св. Письмо.

Що ж та обітниця в Стар. Завіті значить? Коли там про ім'я Христа ще бесіди нема і в жадному з тих текстів про молитву не згадується Месії. Очевидно, усюка надія старозавітна переходила через надію в Месію і цею надію була освячена, і ціла її сила була в цій надії. — Але з одної сторони широкість цеї надії, яка обнимала всі правильні прохання віруючих жидів, пояснює, як широко треба розуміти те слово «в ім'я Христа», а з другої сторони те замовчення умовини, під якою Бог вислухає молитву, є, думаю величезним аргументом такого роду, коли Бог в Стар. Завіті вислухав матір Сампсона й матір Соломона й Мойсея й Ісуса Навина й Гедеона й Іллю і Товита і пр.пр.

Хоч на іх душах і на іх молитвах лише слабий відблиск світла далекого ще Месії був ледви значний, вислухував — коли вони просили, не пам'ятаючи може, або може не пам'ятаючи тільки актуально на обітницю Месії, а всім жидам навіть слабо віруючим через усіх пророків повторяв обітницю, що мав її колись так безмірно скріпiti бесідою власного Сина, — то оскільки ж більше (подумай: мільйони разів) вислухає він молитви того, що носить багряну ризу, червону від Христової Крові й що його бесіда хрестоносна, дихаюча жертвою Христової смерті, коли буде просити свідомо і виразно в ім'я Христа для Його справи, якою є спасення людських душ, за Церкву, яка є Христовою Обручницею, за її дітей, якими є покликані до Божої служби великі будучі Святі, Мученики, Апостоли послідних часів. Коли Бог жидам у Старому Завіті давав ту обітницю й вірно усе додержував, оскільки ж більше, коли ту обітницю в Новім Завіті стільки разів повторяв і від близько 2000 літ усе додержував, бо ж від віків нечувано, щоби Бог не додержував Своєї обітниці; оскільки ж більше й на будуче і супроти нас вислухає усіх наших молитов і завсіди додержить і нам дану обітницю. «Ілля був чоловік одної з нами немічної природи й молитвою помолився, щоби не падав дощ і не падав на землю три роки і шість місяців і знову помолився й небо дало дощ і земля принесла свій плід »¹.

Наука св. Письма Ст. Завіту про молитву

Як виглядають ці Божі обітниці щодо вислухання молитви в Старому Завіті? Не наміряю представити цілу доктрину Старого Завіту

¹ Яків V, 17-18.

про молитву. Треба би на тисячі рахувати уступи Стар. Завіту, які про молитву говорять, і вистане мати поверховне знання письм містиків, щоби спостерегти, як часто вони для пояснень найвищих і найглибших законів чи симптомів містичного життя уживають старозавітних текстів. Мав би я майже охоту сказати, що частіше цитують Стар. Завіт, ніж Новий. Така книга як Пісня Пісень, у кожному слові має безконечну глибину тайн; такі книги, як Псалтир царя Давида і книги Пророків є переповнені науками про молитву й не знаю, чи є так інтересний і так глибокий трактат, як трактат про молитву якраз за старозавітнім об'явленням. Для нашої цілі вистане нам тут ствердити й уступами св. Письма доказати, що Господь Бог виразно обіцював вислуханнякоїної доброї молитви — з чого випливало очевидно, що загально побожні жиди були пересвідчені про цю правду. Вистане нам кілька уступів. I так Еремія XXXIII, 3 в ім'я Боже так говорить: « Клич до мене, а вислухаю тебе й навчу тебе про великі й сильні речі, яких не знаєш ». А Ісая XXX, 19: « Не будеш плакати, бо у милосердю Своїм Бог помилує тебе й скоро почне голос твоєго клику й сейчас тобі відповість »; а LXV, 24: « I станеться, що заки будуть кликати, я вислухаю: ще буде тривати іх бесіда, а я її прийму ». Второзаконня IV, 7: « Нема іншого народу так великого, який би мав таких богів, що так до нього приближаються, як Єгова, наш Бог, є присутній на всі наші прохання ». Еккл. XXXV, 21: « Молитва покірного перебиває облаки ». Екклезіаст за Вульгатою II, 12-13: « Бо хто ж тревав в Його законі, а був опущений, або хто призвав Його, а був погорджений »... « Бог є оборонцем усіх, які в правді Його шукають »... Еккл. III, 4: « Хто любить Бога, упросить відпущення гріхів, і здергиться від них, а на молитві буде вислуханий ». Псалтир XXX, 16: « Очі Господні на праведних і уши іх в молитву іх »; « Візвали праведні і Господь вислухав іх і від усіх скорбот визволив іх ». Книга Йова XXII, 27: « Будеш Бога просити, а Бог вислухає тебе ». Юдита стверджує, « що молитва тихих і покірних все подобається Богу » (IX, 16). Товій XII, 89: « Добра є молитва з постом і милостинею, більше варта, ніж скарби золота » (*).

(*) Наведені старозавітні тексти на цій сторінці точніше так виглядають: « Екклезіаст за Вульгатою » — треба брати Кн. Ісуса сина Сираха (по лат. « Екклезіастікус »); а тоді Еккл. 2,12-13 відповідає укр. Сир. 2,10. Для латинського (за Вульгатою) тексту Еккл. III, 4 українського відповідника немає, бо в різниці в текстах. Псалтир XXX, 16: « Очі Господні на праведних... » — мильно зацитоване; має бути Пс. 33,16 і 18 за Вульгатою, а в новім українськім (католицькім) перекладі Пс. 34(33),16 і 18. Місце з Юдт. IX, 16 « молитва тихих і покірних все подобається

У цих всіх текстах, крім Єремії й Ісаї, нема вправді так виразної Божої обітниці, але є доктрина Божого Об'явлення, рівнозначна з Божою обітницею.

Школа молитви

Хто лише бодай трохи застановився над словами Ісуса Христа про молитву, з яких ми частину навели, той хіба не може сумніватися, що дійсно в молитві маємо ключ до всіх скарбів неба і певний непомильний спосіб їх набути — а можна й сказати, до всіх скарбів цього світу, очевидно сприймованого по християнськи; всіх скарбів т.є. всього того, що на цьому світі найкращого й найціннішого. Яким же способом може ще бути, що люди так мало й так рідко до цих скарбів доходять, а що не доходять — ясно видно в того, що бідують, нарікають, терплять, у нещасті з ума сходять, а навіть часом життя собі відбирають — і замість життя, яке могло би бути переповнене усічими добрами, вибирають найгіршу, яку тільки можна вибрати, смерть, бо смерть без християнського приготування в хвилині страшного злочину. Воліють, щоби на їх пам'яті зглядно і на славі родини лишилося на віки п'ятно злочину, як жити, (*) — очевидно тому, бо те життя було їм незвичайно тяжке, а так легко могло бути переповнене радістю через молитву, Божу мудрість і випливаюче з них умертвлення пристрастей. Це все є певним знаком, що люди, маючи ключ до скарбниці, не вміють тим ключем орудувати і двері до скарбниці отворити. Кажу — не вміють — через брак світла в разумі, бо не можу сказати, не хотять. Хто ж би не хотів — якби тільки вмів? Не вміють — тому для них, для них усіх, для цілого людського роду справа першої й найважнішої ваги: знати, уміти молитися. Якби знайшлася школа, в котрій би можна без великого накладу труду навчитися молити, то відай кожний християнин радо, на цю науку посвятить трохи часу і трохи труду. У нас, себто

Богу » у *Вульгаті* точно так знаходиться; український же текст Юдт. IX, 11 дещо різиться і так подає: « Ти — Бог смиренних, Ти малим допомога ». Вкінці Тов. XII, 89 — хіба друкарська помилка, і має бути Тов. 12,8-9.

(*) « як жити » — тут треба розуміти життя чесне, за Божими плянами, упорядковане чеснотами і скріплюване та оживлюване молитвою. В противенстві до життя скапареного і запропашеного гріхом та блудами, яке для тих нещасних і запущених людей мусіло скінчитись очею ганебною смертю. Тут особливої ваги набирає пересторога св. Ап. Павла: « бо коли живете за тілом, то помрете. Якже ви духом умертвляєте тілесні вчинки, будете жити » (Рим. 8,13).

в Христовій Церкві, поміж християнами, є така школа. До цеї школи запрошуємо сьогодні вас усіх. Прийтіть усі, молоді й старі, хочби дуже старі, світські й священики — кличу вас до цеї школи мужчин і невіст, кличу вас християнські матері, кличу вас діти й дівчата, кличу вас християнські родини, кличу вас християнські громади, кличу вас християнські установи, — ходіть усі й усі запишіться до цеї школи молитви. Я хотів би це запрошення так голосно повторяти, так на цілий голос кричати, щоб мій голос дійшов до кожного міста, до кожного села, до кожної хати, доожної християнської душі; там, куди сам не можу дійти, нехай дійде мій голос; нехай дійде ця книжечка, нехай заохотить усіх знати науку в цій Божій школі. А вас добрих і побожних християн, вас, ревнителів о Божу славу, вас ревнителів і старшину в усіх церковних братствах у парохіях і вас молодих, що зі школи на вакації вертасте домів, і вас церковних півців-дяків, що ви Богом покликані бути помічниками священиків, помічниками моїми, помічниками Христа в Його святій праці спасення душ; всіх вас усильно прошу — занесіть це слово Боже, яке я вам у цій книжечці говошу, до душ неписьменних людей, людей що до церкви рідко ходять, людей темних, що віри не знають; Божим словом просвітіть іх, перечитайте, подайте цю книжечку й добре пам'ятайте це таке велике й святе слово Святого Духа, сказане через св. Апостола Якова: «Що хто наверне грішника від його блудної дороги, спасе його душу від смерті й покріє множество гріхів» (послідний стих послання).

У Христовій Церкві є школа, а цею школою: проповідь Євангелія і наука правд віри, чи то Божа правда об'явленна й говошена на місії, чи пастирським письмом єпископа, чи побожною книжечкою одобрененою єпископською властю, чи наукою катехизму в школах, коли її подають за властю, даною спархіяльним єпископом, чи катехити, чи світські учителі, чи вкінці тою самою наукою катехизму, коли її подає християнська мати своїй дитині, все те є тою школою Євангелія, що її маємо у Божій Церкві. І до цеї школи мусимо всі учащати: священики й єпископи, не менше від світських людей; ми всі до смерті лишаємося учениками в цій школі. Однака сьогодні не про цю школу буду осути писати.

Особистою часткою цеї школи є та частка, чи той відділ, чи як там сказати, у якій люди вчаться молитви. Щасливий — блаженний, хто у школі Церкви дійшов і до тої науки; щасливий душпастир, якому вірні будуть могли сказати: ти нас навчив молитися.

Коли знайдете книжечку, в якій зачерпнете цю науку, ховайте її як дорогоцінний скарб, та передавайте дітям як маєток більший від усіякого маєтку. Наведу вам тут хоч дві книжечки, в яких знайдете

таку школу молитви, і які раджу вам з дуже великою увагою прочитати і то не раз, а кілька разів. Такою книжечкою, приміром, є золота книжечка про молитву св. Альфонса Лігурого, видана в ОО. Василіян у Жовкві; такою таож книжечкою є « Наслідування Ісуса Христа », яку на українську мову переклав луцький єпископ Йосиф Боцян, муж блаженної й святої пам'яти, який певне днесь за наш народ молиться в небі. Ту книжечку « Про наслідування Ісуса Христа » треба одначе більше роздумувати, як читати, треба слова читання переплітати словами молитви. Так, хто шукає, знайде певне школу молитви, чи в якій добрій книжечці, чи в проповідях свого душпастиря, бо кожний душпастир добре знає, що є його обов'язком передати людям школу молитви; а може на місії, реколекціях знайдеш собі, брате-сестро, цей дорогоцінний скарб, що я його називаю школою молитви. Але й не про цю школу хочу вам днесь говорити; цю школу, про яку я це пишу, можеш брате християнине мати у своїй хаті, у своїм серцю, і як Бог на небі, у цій школі знайдеш укриті небесні скарби; укриті, але як великі, як багаті, як обильні!

Мабуть усі Святі, що для спасення людей працювали, а може ще більше ці, що за спасення людей може молилися, мали кожний з них свою школу молитви. Хто шукає, знайде в життях Святих много тих великих, могутніх перед Богом і перед людьми героїв св. віри, що мали свою школу й цю школу ученикам передавали. А тих шкіл яка пречудесна різноманітність, який багатий квітник, мільйони-мільйони прерізних квітів, — один гарніший від другого, один різний від другого; і біла як сніг лелія, що неначе на довгій вітці спинається вгору до неба, і чудний пахучий фіялок, що криється в травиці, і пишна повна рожа, червона як кров, і стільки-стільки інших; такі школи молитви, що їх Святі в прерізних повних Божої мудrosti книжках людям передавали.

Шукайте, дорогі, добрих книжок, а мерзіться злими; а книжки, що їх еретики подають, хоч би й даром, — паліть, бо це отруя, що може згубити вас і родину. Не буду ані довго описувати, ані навіть не можу наводити тих прерізних шкіл Святих, що їх маємо в Божій Церкві, хоч як хотілось би щось про них говорити, бо кожна з них видається подібною до раю, що його стратили перші прародичі через непослух Божій волі.

Але й не про ці школи хочу вам сьогодні говорити.

Мав свою школу той найбільший з поміж уроджених з невіст, той ангел у людському тілі, той пророк Старого й Нового Завіту, той пустельник і постник, учитель Апостолів, великий Предтеча і Хреститель, мав він свою школу молитви і своїх учеників учив молитися. На ве-

ликий жаль затратилася його школа, і в св. Письмі є лише згадка, що вчив молитися, а як учив, не знати¹. Мусіла це бути дуже велика і дуже знаменита школа, коли з неї вийшло мабуть кількох Апостолів; ми напевно знаємо лише про св. Андрея, догадуємося, що другий був св. Йоан², а певно мусіло іх бути й більше, хоч про них св. Письмо мовчить. Поміж святими 72 учениками Христа, 21 серпня обходимо пам'ять св. Апостола Тадея, про якого записано, що був також учеником Хрестителя. Яка була та школа, можемо хіба догадуватися. Прапором тої школи мусіло бути те велике слово Йоана (Йоан III, 30): « Йому треба рости, а мені маліти », а слід цеї науки певне знаходимо в тому прегарному слові Апостола Андрея, що як здалека спостеріг хрест, на якому мав бути розп'ятий, впав на землю, руки до хреста витягнув і закликав: Витай мені чесний хресте, я давно тебе бажаю, давно шукаю, давно прошу Бога за тебе³.

Але й не про цю школу маю вам сьогодні говорити.

Сила кожного слова Христа

Хочу за Божою ласкою говорити вам про школу молитви, яку установив сам Ісус Христос, наш Спаситель, коли передав нам чудотворну молитву « Отченаш ».

Бо Господня молитва, то не лише молитва, слова, формулка молитви; то свята установа, інституція, школа, котра рівняється у вартості з іншими установами Ісуса Христа. Заки приступимо до пояснення, чим для християн є « Отченаш », мусимо передовсім пригадати, що кожне слово Ісуса Христа, хоч висказане людською мовою, мовою людської природи, було словом Соторителя й, як таке, мусіло мати або по Божій волі могло мати достаточну силу до сотворення у небесних просторах мільйонів сонця з нічого і в одній частинці секунди. Тому коли в св. Євангелію чуємо слова Христа, пам'ятаймо, що в них, у кожному з них є безодні і сили і світла і свяности; кожне з них чудотворне й чудоносне; кожне з них таке, що мільярди ангелів йому покланяються; покланяються йому — тому слову Слова цілім еством, бажають його розуміти, цілім життям вникають в його значення, і воно кожне для усіх них заховує ще неприступну безодню безодні. З тих слів Христа

¹ Лук. XI, 1.

² Йоан I, 40.

³ З актів смерти св. Андрея, Патрологія грецька, II том, стор. 1237.

у св. Євангелію одно провадило тисячі людей на пустині; друге покликавало сотки апостолів, що йшли здобувати для Христа поганські народи, — інше знову гомоном своїм звалювало з престолу римських імператорів, інше давало напрям цілій історії Церкви на довгі століття, інше ставало спасенням для много мільярдових народів і т.д. Може колись в небі щось зрозуміємо з цього, яку силу й вагу мали слова висказани Христом, але вже тут на цьому світі маємо знаменитий примір того — чим було, чи могло бути кожне слово Христа. Зважте: Христос через ціле життя бажав вмерти за людський рід, за своїх братів, бажав вмерти, бо не можна дати більшого доказу любові, як коли хто за другів життя своє віддає¹.

« Бажанням великим бажав їсти з Апостолами ту пасху »², бо в часі тої Пасхи мав зложити жертву Свого життя, мав при послідній ста-розвітній жертві зложити новозавітню жертву Свої хресної смерті й прообраз заступити дійсностю — прообраз агнця заступити Собою. А Його бажання смерті було так безмірне, так безконечне, що неначе одна смерть Йому не вистарчала, для заспокоєння безконечної любові Його серця треба було без кінця смертей, для загашення вогню цеї любові в Його душі треба було пролити океані крові.

І споживши пасхального Агнця та закінчивши тою Пасхою Старий Завіт, приступає до зложення Свої жертви. Щоби всіх людей потягнути за Собою у дорогу, на яку ступає, дає їм ще малий образ, малий символ того, що за хвилину вчинить. Умиванням ніг дає їм примір услуги біжнім аж до упокорення себе й дальше аж до... краю. Ученики ледви перші кроки розуміють, навіть св. Петро не розуміє та опирається, але запам'ятають Його слова: « І ви повинні один одному умивати ноги, бо я дав вам примір, щоби й ви робили, як я зробив вам »³, і той примір буде іх вести до краю, а з часом зрозуміють, що не водою бажав Христос іх ноги умивати, але й сердечною кров'ю.

І так показавши ученикам дорогу Нового Завіту й новозавітну службу братньої любові, приступає до зложення Свої жертви.

А що хресна Його жертва мала стати кормом людства, що люди мали з тої жертви черпати життя, як чоловік дочасне життя бере з хліба, бере Він у руки символ тої кривавої жертви як корму людей — хліб; а що жертва мала бути пролиттям крові, бере в руки чашу вина; вино —

¹ Йоан XV, 13.

² Лука XXII, 15.

³ Йоан XIII, 14-15.

кров найблагороднішого зі всіх Богом створених овочів, що на людську кров так ділає, що вона розгрівається й буриться; вино символ чи образ крові, що має бути пролита на хресті, й говорить слова: « Це тіло » — » це кров », даючи ім хліб їсти, а вино пити.

Дивіться тепер на безодню сили, яка міститься в кожному слові Створителя; силою тих двох слів на століття й століття в усіх краях світу буде Його кров литися потоками, всі покоління світу будуть у цих потоках купатися, всі племена світу будуть цей хліб їсти й коритися хресною Його жертвою.

На те слово могло рівно добре загаснути сонце, або мільйони нових сонць повстали, могла земля ціла в огні згоріти, могло ціле небо війти на землю; з тих голосних і на вид великих подій нічого не діється, але діється щось мільйони разів важнішого більшого й святішого; твориться новий світ мільярди разів достойніший і кращий від усього, що досі існувало; цим світом, людям майже невидимим, бо укритим під видом кусника хліба, є Пресвята Євхаристія. Вона світом, вона світами, в ній і нею живе ціле людство, тим укритим життям, що одно є правдивим життям; вона світом, що обнимас землю і небо, вона світом, бо родить мільйони святих і в тріумфальному, хоч безупинно слідами крові значеному поході здобував землю й вселенну. Вона світом, хоч перед нашими очима лише часом підноситься на хвилинку заслона; вона світом, бо за собою приносить Боже царство, бо є тим царством Отця, що зачинається серед кривавого поту й хресної дороги Христа й усіх, що за Ним цею дорогою йдуть, і кінчиться тут на цьому світі словом « совершися », яке гомонить з покоління до покоління і по якім уже зачинається тріумф воскресення цілого відновленого і Христом освяченого людства.

Таку силу мають Христові слова.

Тому не дивуйтесь, що слова, якими Христос передав ученикам Господню молитву, я назвав « установою »; вони передали нам совершенну школу, школу чудотворну, яка переносить людей « з темноти до чудного світла Христового, що робить з не-народу — тепер Божий народ; з тих, що не доступили милосердя — тепер цих, що милосердя доступили »¹. Св. Петро тих слів уживав взагалі для означення цілого Христового діла, але ті слова можуть дуже добре означити й те Хри-

¹ I Петро II, 10.

стове діло, яке сповняє (*) через ту особливішу установу « Отченашу ». Це слово св. Ап. Петра добре представляє, що діється з людською душою у тій школі. Як вона чоловіка перемінює, скільки йому дає, як освячує.

Певно щойно колись в небі пізнаємо, чим був, чим є той Божий дар Христа, але вже тут можемо слабими нашими силами бодай здалека ї бодай дещо, бодай як у дзеркалі і в образі пізнати, чим Отченаш є школою і якою школою та як з неї користати й чого в ній можна навчитися. Пресвята Богородице помагай, дай моїй бесіді ясність у викладі й силу у висловах і успіх в переконуванні.

I-е приготування до молитви

Про те, що Ісус Христос жадає як конечної умовини молитви, про скуплення (« Увійди в твою світлицю »: Матей VI, 6), ми вже говорили; можна сказати, що це є приготуванням, якого жадає І. Христос від учеників, що хотять в Його школі навчитися молитись. — Хіба додамо, що скуплення (**) лежить у цих двох речах: а) увійти в капличку, чи скажім зі св. Павлом, у храм нашої душі, себто гадкою чи уявою увійти в храм мисленний-духовий, яким є наше серце, наша душа. В цьому конечно треба вправитися, бо це, повторюю, конечнона умовина кожної молитви. Це образ, який прегарним способом виражас і любов близнього, бо не можна краще висловити, що когось люблю, як тим символом, що його обнімаю серцем, що він духовим способом є у мойому серці. Така практика супроти людей, що іх любиться або повиннося любити як ворогів, противників — людей, що мене скривдили, є вже прегарним актом чесноти й конечноним бодай від часу до часу; б) а на другому місці до скуплення належить, щоби зачинити двері; цілком ясно, що Ісус Христос дверми називає змисли, які є дійсно дверми душі; бо все, що в душу входить — входить через змисли. — Так то Христос вимагав як вступу до Своєї школи — навчитися чи вправитися в тому, щоби бодай той коротенький час, який буде тривати молитва, бути на все сліпим і глухим і німим і без чувства, щоби лишити душі свободу на роз-

(*) Це речення, для повнішого зрозуміння, треба так доповнити: « Св. Петро вживав тих слів взагалі для означення цілого Христового діла, але ті слова можуть дуже добре означати й те Христове діло (удосконалення душі - С.Г.), яке Він (Христос) сповняє через ту особливішу установу "Отченашу" ».

(**) « скуплення » — в розвумінні совокуплення, « зібрання духа ».

мову з Богом. Сама природа речі зрештою цього вимагає, бо хто розглядається і на кожний звук звертає увагу, а до того рук і ніг не лишає в спокою, мусить бути розсіяний, чим іншим зайнятий і неспособій до молитви.

Робить він так, як чоловік, який ставав би коло дверей церкви задом до престолу, та на світ поза церквою дивився і з кимсь поза церквою розмовляв; яка ж буде його молитва? хто змислами чогонебудь на світі шукає, значить, на щось дивиться, чогось слухає, руками бавиться і т.п. — звертається задом до храму, яким є душа, до Божого престолу, який є у цьому храмі, і на якому Бог являється душі своєю благодаттю, слухає його молитов і до нього промовляє. Не у вітрі Господь, сказано до Іллі¹, і не в неспокою зовнішнього світу, не у хвилях воздуху і хвилях світла, не в матеріальній природі, не в зовнішньому світі, який видять очі, чують вуха, а руки доторкаються. Бог у тому внутрішньому помазанні, яке масмо від Нього, «від Святого»², Бог у тому вічному житті, що було в Отця і явилося нам³; що дає нам спільність з Богом та з Його Сином Ісусом Христом.⁴ Ці в'язи, що лучать нас із Богом, не в тілі а в глибині душі, в укритих пропастях нашого серця; там нам треба Бога шукати і там Його знайдемо.

Цю саму гадку представмо ось таким, хоч дивним образом.

Шукаючи Бога, а так можна висказатися про кожну молитву, робимо щось, що подібне до шукання укритого скарбу; і дійсно те, чого шукаємо, те помазання, та спільність, та зв'язь із Богом, Його благодать, скарби, які дає нам молитва — цей ключ до небесних скарбів; все те укритий скарб. Щоб його знайти, треба копати неначе криницю; на дні глибокої криниці знайдемо цю живу воду, яка все тут сказане неначе містить у собі. Де ж нам цю криницю копати? — В глибині нашої душі. Спробуймо такої дивної руханки; головою вділувійдім у цю криницю; вона буде тим глибша, чим більша буде наша покора, чим більша праця, чим більше наше відривання від всього того, що було досягнено коло нас і над нашою головою, а що є тепер під нашими ногами, бо нашою головою ми вдолині криниці шукаємо живої води. Світ до гори ногами? питаете. Так, саме так! усе противне, як по думці світу — те, що для світових людей добре, розкоші, змисловість, обжирство, піянство,

¹ III Царств XIX, 11.

² I Йоан II, 20.

³ I Йоан I, 2.

⁴ Там же 3.

те все для нас зле, а що для світових людей зле: хрест Ісуса Христа, допусти, терпіння, рани Ісуса Христа, що іх св. Ап. Павло на своїм тілі носив, тернєвий вінець, бичування, червоний плащ, хрест, Голгофта, все те, чим світові люди мерзяться, все те для нас дороге й цінне; а що ми того всього хочемо й шукаємо, головою вділ кидаємося в криницю, з якої можемо добути тої живої води!

Може прийдеться нам довго терпіти, трудитися, мозолитися, й шукати, може прийдеться й добре перетерпіти із-за Христового імені, але що з цього всього вийде? Трисне вода, або іншими словами, докопаємося іншого світу й знову над нами ясне сонце й пречудні райські квіти, і радість ангелів і блаженних, а поки на цьому бідному світі живемо, — блаженство покірних і тих, щоплачуть, і тих, що переслідувані, і миротворців і милосердих. Але після трудів і сліз блаженство, до якого нема іншої дороги, як дорога, що ми її описали тим копанням криниці стрімголов. А де криниця?

В глибині серця!

Там знайдемо Бога; деінде Його не шукаємо. Там вимолимо собі ціле небо, там двері до небесної скарбниці, до якої ключ у нашій, браття, руці — а не вмісмо ним орудувати. Таким, може дивним образом, можна представити ніщо іншого, як те розположення, скуплення, якого Христос домагається, і від якого треба нам зачинати кожну молитву.

ІІ-е приготування

Крім скуплення жадає Ісус Христос ще одного, а жадає цілком рішуче. Каже Ісус так: « А молячися, не говоріть багато, як погани, бо думають, що із-за своєї многомовності будуть вислухані — не будьте отже ім подібними, бо знає Ваш Отець, чого вам треба, заки Його просять »¹. Не багато Ісус Христос від нас вимагає, коли каже: не моліться як погани; але вже того рішуче жадає — чи може менше жадати? Яка ж молитва поган? — багато слів, а мало думки, мало серця. Той нарід, каже Ісус Христос, почитає мене устами, а серце їх далеко від мене². Не осуджує Ісус Христос взагалі слів — усна молитва, висказана устами й словами, добра, але не вистачає, коли самі уста говорять, а душа далеко від слів. Як уста скажуть 10 слів, а душа лише одне, то якраз 9 слів за багато в усній молитві, значить: губа говорила, а серце

¹ Матей VI, 7-8.

² Мат. XV, 8.

ні — і в тому молитва поган; теркотіти як в коловоротку, а не думати про це, що говориться. Ба — коли ж бо дуже трудно, щоби душа все висказувала, що міститься в молитві. Певно, що трудно, тому й треба тої науки Христа, що її можна навчитися в школі, — якою є Отченаш.

Чи при молитві потрібна увага

Треба передовсім розрізнати конечність засобів, через які легше їй певніше осягніти ціль, і конечність, без якої ніяким способом цілі осягнути не можна. Усна молитва має потрійну ціль. Перша ціль, спільна всім добрим актам душі освяченої благодаттю, — це заслуга. До осягнення тої цілі не конечно треба, щоби увага тривала через цілу молитву, бо сила першого доброго наміру з яким хтось приступає до молитви, робить, що вона заслугує на нагороду, таксамо, як і інші акти, що заслугують на небесну нагороду. Друга ціль в молитві: випрошення, і до тої цілі вистачає перший намір, бо на те звернення волі Бог передовсім уважає. А коли того першого доброго намірення нема, молитва ані не має заслуги, ані нічого не може випросити. Св. Григорій Двоєслов каже: « Бог не слухає цієї молитви, якої не хоче і той, що молиться ». Третя ціль молитви: якийсь корм душі. І до осягнення цієї цілі конечно потрібна є увага в молитві, як каже св. Ап. Павло: « Коли моляюся язиками (неврозумілими), мій дух молиться, але мій ум без пожитку, що ж отже? буду молитися духом — буду молитися умом співатиму духом, співатиму й умом »¹. Однак треба запримітити, що є увага є потрійна: в усній молитві можна вважати на кожне слово щодо його звуку, щоби не допустити ніякої похибки; друга увага, що відноситься до змислу слів, а третя, що відноситься до цілі молитви т. є до Бога її до предмету, якого просимо; ця третя найпотрібніша; і таку увагу можуть мати й прості люди, що не розуміють значення слів. Те саме означають слова Ісуса Христа в св. Йоана: « Духом є Бог, а ті, що Йому покланяються, повинні Духом і правдою покланятися »². Так молиться, хто приступає до молитви ведений доброю волею, яку має від Божого Духа, чому не перешкаджав, що із-за людської немочі думка відтак нехочача від предмету відбігає, а це траплялося й Святым, як каже пророк Давид: « І серце мое остави мя »³.

¹ I Кор. 14, 14-15.

² Йоан 4, 24.

³ Пс. 39, 13; порівняй св. Томи I-а II-а, q. XXXVIII, a. 13.

Отче наш

За Євангелієм св. Луки (XI, 1) Христос передав Апостолам Свою молитву (бо правильно називасмо Отченаш Господньою, Христовою молитвою) при такій нагоді: коли молився на одному місці — один з Його учеників, заохочений цим Христовим прикладом і пізнаючи з цього прикладу, що молитва далеко не те, що люди часами молитвою називають, не « многомовністю », не « говоренням слів », а чимсь без кінця вищим, і бажаючи якраз такої Христової молитви навчитися, сказав до Нього: « Господи, навчи нас молитися, як і Йоан навчив своїх учеників ». На те Христос: Коли молитеся — говоріть: « Отче наш... ». За Євангелієм св. Матея (VI) Христос навчив Отченашу серед довшої бесіди, в якій передовсім перестерігав перед даванням милостині так, як лицеміри, щоби славили їх люди, а дальнє перестерігав перед такою самою молитвою лицемірів « в божницях і на рогах вулиці », щоби « показатися людям ». Відтак учити приготування до молитви — « увійдіть у капличку свою », « не думайте, що із-за многомовності можна бути вислуханим », і щойно тоді наводить слова Отченашу. Чи св. Лука тої цілої бесіди не помістив, а Матей залишив прошення ученика, чи — що правдоподібніше — I. Христос кілька разів передавав Отченаш, трудно напевно сказати. Однаке це видається безсумнівне, що як зрештою кожну науку Ісуса Христа, так і цю науку, що є не лише науковою але й школою — давав Христос тим, що її бодай трохи бажали, тим, що як той ученик, казали або думали: « Господи, навчи нас молитися ». Природна річ, що це прохання, ця охота навчитися є потрібна до доброго сприйняття науки, і що наука дається й приймається в цій мірі, в якій вона є бажана.

Відповідаючи на прохання: « навчи нас молитися », Ісус Христос подає очевидно більше, як саму формулу молитви, більше, як слова, подає спосіб, яким найліпше молитися, і що важніше — спосіб, яким можна навчитися молитись; дас свою школу. Приймаючи цю науку Ісуса Христа, ми повинні не лише уживати цих слів на молитві і відмовляти « Отче наш », що є добре, похвальне, потрібне, конечно, але не вистачає; ми повинні крім того шукати в Отченаші науки молитви і школи молитви, які Христос Апостолам і нам дас, або іншими словами: хто хоче навчитися молитись, хто хоче дістати з неба той дар молитви, хто хоче, щоби й на ньому здійснилося це слово пророка: « Вілию на Давидів дім і на горожан Єрусалиму духа ласки й молитви »¹, — най в

¹ Захарія XII, 10.

Отченаші шукає тої науки і тої ласки. Слова передані Христом є наче брамою до неба, до того неба, яким тут на цьому світі є вже « дух ласки й молитви », до того неба, до якого прямою дорогою веде молитва. Нехай входить у цю школу, нехай у цій школі перебував і нехай буде пересвідчений, що в цій школі найде те, чого бажає; навчиться молитви, дістане молитву, наповниться молитвою його душа, піднесеться до стану молитви, а разом з тим духом молитви наповниться його душа премногими, пречудовими, превеликими небесними ласками, які всі разом можна обняти цим надземським, повним чару словом: Софія — мудрість.

Пробуймо разом увійти у той « Отченаш », у цю Господню молитву і бодай якийсь час у ній перебувати. Пробуймо увійти хоч на хвилину у той храм, бо « Отченаш » — це Божий храм, пробуймо почути запах того райського кадила, що зноситься перед Божий престіл, пробуймо разом відітхнути тим чистим, ясним, гірським, оживляючим і цілючим воздухом, яким цей храм переповнений. Попробуймо бодай на хвилину звести очі на цей далекий, далекий пречудний виднокруг, звернути очі на цей вид, на ті видження, що в тому храмі перед душою відслонюються; пробуймо видіти і скоштувати, як добрий є Бог; ніде цього в тій мірі не визнаємо, як у тому храмі; пробуймо прийняти це святе Причастя молитви, увійти в цю спільність молитви, почути, як нам добре і привітно у тому Божому храмі, який є й нашою хатою, як широко жити у цьому широкому пречудному святому світі, яким є цей Божий храм.

« Отченаш » не був би школою молитви, якби не вводив душі в це роз положення, яке дляожної молитви є суттєве, і без якого молитва не була би молитвою.

І не лише мусить вводити душу в це роз положення, але й у саму душу це роз положення класти, в душі його піддержувати й утривалювати. Кажу: це роз положення — хоч воно многосторонне і лише по часті може бути людською мовою представлене. І яке ж воно? Воно відповідає кожному слову та кожному проханню « Отченашу ».

Отче

Перше слово « Отче » вводить наші душі в роз положення синівства супроти Божества, роз положення таке нове для жидів у хвилині, коли Христос навчав. В Старому Завіті — Завіті страху — Боже ім'я відавалося таке страшне, що коли воно, те тетраграматон, було записане у святих книгах, читаючи св. Письмо не смів цього імені висказати й сказати Єгова чи Я г в е, а заступав те страшне ім'я другим словом Адонай, що значить Господь. При нагідно варто би завважити, що ця

практика жидів через переклад на грецьку мову « сімдесят » перейшла й до нас. В псальмах наш переклад з грецького всюди словом Господь заступає Боже ім'я.

Щойно Новий Завіт відкрив, об'явив людям ту Божу прикмету, що Він є батьком, і позволив нам людям цим іменем називати Всешильного. Те Боже синівство — це фундаментальна правда християнства — це дар Ісуса Христа — це прямо цілий Новий Завіт — завіт благодаті та любові; тому ѿ це слово « Отче » є словом благодаті і словом любові, можливим тільки у Христі й у Св. Дусі; щоб його сказати, треба бути дійсно синами, « а що ви є синами, післав Бог Духа свого Сина у ваші серця, котрий кличе Авва — Отче! Тому ти вже не слуга а син; коли ж син то й наслідник »¹.

Хто ж зуміє змірити глибину цього слова, цеї ласки, цього достоїнства, цього синівства, хто ж вможе оцінити вагу й вартість того відношення до Бога, цього наслідства, тої зв'язі, що нас лучить з Богом. Чи ж то слово само не є якимсь предивним причастям, що нас установляє в тайну — нову зв'язь з божеством. Кажу: нову зв'язь, бо ми до Бога не тому можемо сказати « Отче », що ми Його соторіння; Боже синівство належить до того надприродного життя, про яке достойно говорити треба би ангельської мови, а й вона ще за слаба на цю задачу.

Через це надприродне синівство ми по словам св. Петра (ІІ, 1,4) стаємо учасниками Божої природи. Почуватися до цього синівства, призначати Єгову своїм батьком, а себе Його сином (чи ж треба говорити, що прибраним сином? — прибраним, але правдивим у природному Сині — а нашему Браті по людській природі, Ісусі Христі) — це перше розташування потрібне до молитви. В це розташування « Отченаш » нас вводить і то прямо, відразу, від першого слова — вкладає в душу те розташування — тою практикою християнського життя; бо хто хоч раз у день відмовить « Отченаш » з якоюсь бодай малою застановою, в того життя й без спостереження буде вникати думка: « Бог-батьком », і ця думка стане провідним світлом життя, і ця гадка стане молитвою, може стати безупинною молитвою, хоч і не повторювана часто; вона може стало на дні душі перебувати; вона сама може молитися у нашій душі; ця гадка сама стане безпереривною святою синівською молитвою до доброго Батька в небі.

Так то школа молитви Христа відразу, від першої секунди виливає на нашу душу потоки світла й сили з неба; якби ми це вповні розу-

¹ Галат. IV, 7.

міли, нам легко приходило би або бодай нам траплялося б те, що оповідають про св. Арсенія пустельника, що зачинав молитву вечером звернений на Схід (як наші церкви, так ціле первісне християнство молитвою зверталося на схід — до того « Сходу з висоти »¹, бо сходом нашим Христос; Він сонцем, що сходить — але не в географічному сході, а з неба). Пустельник зачинав молитву словом « Боже » і в тому слові найшов стільки корму для душі, що словами далі не пішов, щойно схід сонця пробудив його з молитовного сну й він з простотою та наївністю східних людей кликнув: « Чому, сонце, перешкаджася мені — я щойно зачав молитву, ще навіть не зачав ».

Одним словом — « Отченаш » першим своїм словом вводить нас у молитвенный настрій надприродного духового християнського життя, зверненого до неба, до Бога, як до батька. І цей настрій в душу вкладає, в душі удержує й скріпляє. Те саме одно слово є вже знаменитою небесною школою тої молитви, що нею може бути ціліснє християнське життя від початку до кінця, безпереривною молитвою в день і в ночі. Щасливий вже той, хто за Христом і разом із Ним те слово життям повторить, щасливий, хто від Христа перейме те одно слово, хочби у школі й даліше не пішов.

Щаслива християнська хата, в якій часом те слово гомонить, і щаслива душа дитини, що на дорозі життя стрічає це слово разом із першим пробудженням у душі поняття й любови батьків.

Наш

Друге слово Господньої молитви вводить душу у новий світ, а в душі розвбуджує розташування, що може вповні рівнятися новому та ліпшому життю. Бо ми Христом навчені, молимося молитвою синів до батька не лише за себе, але й Христовою любов'ю у цій молитві обнімаємо братів у Христі чи у Бозі. Покланяємося й віддаємо Небесному Вітцеві поклін богопочитання за себе й за всіх наших — згадуючи, що Бог не тільки моїм Отцем, але й Отцем нашим, нас усіх. Питаемо: Кого нас усіх? чи всіх найближчих, усіх своїх? в значенні стислому, близькому, трохи самолюбному, — моїх найближчих? чи всіх нас, що належимо до одного народу, чи всіх нас, що відкуплені Христовою Кров'ю й охрещені, та маємо благодать Божого синівства в душах? Чи може

¹ Лука I, 78.

і всіх охрещених, навіть грішників, чи може й усіх противників, що переслідували й кривдили, ворогів, чи може й неохрещених жидів, магометан, поган? Чи тих, що жують, чи й тих, що ненароджені, чи й тих, що давно померли? чи може й небесних ангелів? Мале слово « наш », а скільки в ньому проблем, і які безмежні виднокруги, як душу чи серце розширяє не знати до яких границь — чи ж то не новий світ? Чи не нове якесь життя? Ця спільність з ними — в Апостолами¹ Христа, зі всіми Божими синами, що вже такими або що такими можуть статися, бо почуття людської солідарності границь не знає й не знає того затіснення серця, через яке хтось вдоволений тим, що має, нерадо з іншими ділиться. Роз положення братньої любові, любові людей, що обіймає всіх, нерадо видить таких, яким не бажала би того добра, що сама даром дісталася; а як далеко може йти та братня любов людей, цього людський розум і передбачити не може. Самого Ісуса Христа та любов довела на Голгофу а Христовий Апостол св. Петро, що й сам мав хресною смертю прославити Бога², відзываючися до всіх християн у Понти, Галатії, Кападокії, Азії й Вітинії, учив їх так: « Коли отже Христос терпів за нас тілом, і ви зоружітесь тою самою думкою »³ і ще виразніше й усильнише: « Христос терпів за нас, лишаючи нам примір, щоби ви йшли за Його слідами... що Його ранами ви стали уздоровлені »⁴.

У ті далекі виднокруги любові веде Христос, бо коли перед Своєю муковою умивав ноги учеників, даючи примір покори й любові (символ того, що мав зробити на хресті) каже до учеників — а очевидно не до них самих: « Коли отже я умив ваші ноги, Господь і Учитель, і ви повинні один одному вмивати ноги⁵, а за приміром умивання ніг і хресної смерті і євхаристійної жертви ученики Христа, умиваючи бажаннями й слезами й трудами цілого життя ноги людей, цілім життям шукають способу, як ці ноги не водою, а сердечною кров'ю змивати — за приміром Христа. Шукають своєї Євхаристії і тої Євхаристії з неба просять, шукають способу, як кров пролити з любові до Бога й людей, кров не тільки пролити, але проливати так як Христос, щодня, для кожного сотки разів на день, через ціле життя, щоби лише від того « Отченаш », від того Божого синівства, від тої зв'язи з Отцем і Його Сином Ісусом

¹ Іоан I, 3.

² Йоан XXI, 19.

³ I Петро IV, 1.

⁴ I Петро II, 21-24.

⁵ Йоан XIII, 14.

Христом¹ по можності ніхто не був відлучений, щоби те слово « наш » обняло по можності всіх без виїмку.

Так то друге слово Христової школи вводить душу в роз положення любові близького, в ревність про спасення душ, аж до жертви з власного добра, до солідарності й єдності всіх вибраних цілої Христової Церкви, і те ціле роз положення вщіплює й утривалює в душі й веде до тої любові, що сама може бути також безупинною молитвою. І знову те слово в школою, а як високою, як хосенною школою молитви не лише за себе, але й за всіх братів.

Іже єси на небесіх

Отче наш, що єси в небі, — тамтуди треба нам спрямувати наші бажання, ціле наше життя. Знаємо з катехизму, що Бог Своїм безко нечним, невідмінним і вічним еством в всюди присутній: на небі, на землі і на кожному місці. Чому ж Ісус Христос каже нам у Своїй молитві звертатися до Отця, що є в небі? Там Бог відкривається перед своїми розумними соторіннями, ангелами і святыми.

Там Бога оглядають лицем в лицє ті, що « прийшли з великого горя і випрали свої одежі та вибілили їх в крові агнця². Небо це місце, де являється Божа слава, де праведним дається вічна нагорода; це місце, що є поставлене як ціль усіх змагань і стремлінь християнського життя. Небо це місце вічного життя, « вічного миру, вічної радості, вічного відпочинку та вічного блаженства ». Того життя бажати, тим життям жити, це значить бути християнином. Молитва в дорогою до цього життя, тому школа « Отченашу » мусить вводити душу в це роз положення вічного надприродного життя, а в душі вкладати це бажання. Цим вона й наставляє душу на молитву і вчить молитви — а як успішно. Бо наше серце там, де наш скарб; пригадувати нам на цей скарб надто часто забуваний, пригадувати, що там в той скарб, що міль його не з'ість і злодій не вкраде³, — це прямо душу наставляти на дорогу бажання небес, на дорогу молитви. Тим то третє слово Господньої молитви підносить нас до того життя на небесах⁴ — можна би сказати — вводить нас у

¹ І Йоан I, 3.

² Об'явл. VII, 14.

³ Мат. VI, 20.

⁴ Филип. III, 20.

небо — вводить надію, «Бо ми спаслися надію»¹; вже «спаслися», а не «спасемося».

Це третє слово Отченашу дає нам знову світ, а радше світи ясніші й славніші від усіх астральних (*) просторів, у яких в далеких видно-кругах правдива святість душі. «Будьте святыми, бо й я святий», каже Бог². Тим то це слово Господньої молитви вводить нас і вкладає в нашу душу розташування бажання святості, — праці й жертви для освячення душі, а не може бути кращого й вищого розташування до молитви, як ті високі ідеали, що були провідним світлом життя, трудів і жертв усіх Святих. В злуці з ними йти до тих самих ідеалів, що вони, прославляючи спільногоБатька на небі — ось чого вчать ці перші вступні слова до Господньої молитви.

Не треба хіба говорити, як відслонювати перед душою за кожним кроком щораз то нові, що раз то ширші чи вищі ідеали; це завдання дійсно достойне Божої школи, і вистало би цими ідеалами перейнятися, з ними вжитися, щоби стати совершенними мужами, правдивими християнами, і досвідом власного життя переконатися та бути в можності ствердити, чим у житті християнина є молитва, чим для життя молитви «Отченаш» — школа молитви.

Три перші прошення. Слова Христа, що висловлюють три перші прошення: «да святиться ім'я Твое, да прийдет царствіе Твое, да будет воля Твоя» — представляють таку безмірну глибину гадок, що деякі коментатори Господньої молитви є думки, що в суті речі всі ці прошення одно й те саме означають, чому ніяк не можна дивуватися. Бо наколи кожде майже слово святого Письма є безодненою премудrosti, а радше треба сказати не майже, а кожне слово — наколи св. Письмо пояснене натхненою книгою відслонює такі несподівані значіння слова, у якому чоловік не догадався ніякої глибокої гадки, пригадую слова св. Павла: Каменем був Христос³, не можемо про ніяке слово св. Письма сказати, чи нема в ньому яких укритих тайн, тому повторюю, коли кожне слово св. Письма має й містить у собі укриті скарби, то оскіль-

¹ Рим. VIII, 24.

² I Петра I, 16, за III-ою книгою Мойсея XIX, 2.

³ I Коринт. X, 4.

(*) «астральних» — зоряних.

киж більше треба це сказати про слова Ісуса Христа такого значіння, як « Отченаш » (*).

Ті три перші прохання мають — так треба догадатися — сотки значень а сотки приноровлень (**); кожне з них неначе те сонце, що не тільки просвічує і загріває цілу сонячну систему і цілу нашу землю, даючи життя всім творам, цілому людству, а рівночасно огортаючи своїм теплом найменшу комашку й найменшу травицю, приноровлюється до їх життя, до їх потреб, до їх розвою, — так само це Боже слово Бога. Слова відноситься рівно добре до неба й до землі, до цілого людства й до кожної душі вокрема та приноровлюється до кожної хочби найдрібнішої потреби наймарнішого духовного ества. Воно мусить мати стільки значень, щоби в кожному приноровленні, а їх мільярди й мільярди, бути так цілим, якби іншого значення не мало й у кожному приноровленні буде мати всі безконечні прикмети Божого слова. Так як у найменшому промінчику сонця спектральною аналізою можна відшукати відблиск кожного металю, якого жар міститься в сонячному світлі. При такому положенні речі природно розходяться пояснення людей, як розходилися б і пояснення святих ангелів.

Тому й не без страху приступаю до цього пояснення, тим більше, що пишу ті слова в Підлюді без достаточної бібліотеки.

Видаеться, що три перші прошення « Отченашу » містять у собі цілу Божу сторону життя людства й життя чоловіка — так як три перші Божі заповіді. Чим одно прошення різниеться від другого, не легко сказати, бо в кожному все міститься. І прохаючи цих трьох дарунків, з яких кожний є безумовно якимсь безконечним нашим добром, першим і найважнішим, треба би коротко сказати, просимо за (***) Бога так, як

(*) Це речення знов поплутане і для належного розуміння треба його так справити: « *Бо наколи кожне майже слово святого Письма є безоднено премудрості, чи радше треба б сказати не "майже", а таки кожне слово; наколи, отже, св. Письмо, уважане (за поясненнями) надіненою книгою, відслонює такі несподівані значення (лиш одного, здавалось би, незамітного - С.Г.) слова, в якому чоловік не догадався ніякої глибокої гадки (пригадую слова св. Павла: "Каменем був Христос" §), — тоді не можемо про ніяке слово св. Письма сказати, чи нема в ньому яких укритих тайн. Тому повторяю, коли кожне слово св. Письма має й містить у собі укриті скарби, то оскільки ж більше треба це сказати про слова Ісуса Христа такого значення, як "Отченаш" ».*

(**) зн. примінень.

(***) « за » — не в значенні « замість », або в обмінному чи причиновому значеннях (за когось, за щось); але в значенні « про », « о » (щось).

Бога можемо посідати й посісти, просимо за Божого Сина, передвічну Софію, та за Животворячого Духа; тому й деякі богослови кажуть прямо, що в кожному прошенні просимо того самого, а різниця може бути лише в наших поняттях і в нашему способі говорення, до чого Христос знижується. Однаке думаю, що таке пояснення далеко не вистачає, бо тим нашим різним поняттям мусять відповідати й різні дари — благодаті, яких просимо; чи різні добра, яких велич ми в дійсності лише зо свого *ніщо* оцінюємо, але вони (ці добра) не тільки в наших поняттях різні, але й самі в собі поміж собою різні. Щоби коротко свою думку сказати — я так розрізнив би: перше прохання відноситься до всього того, що треба назвати богоочітанням, або бого поклоненням, або привітанням імені Бога; друге — відноситься до всього, що відноситься до людської організації, до Церкви, життя людства, суспільного життя й того, що в житті кожного чоловіка тим поняттям відповідає.

Третє прохання відноситься до цього, що є консеквенцією двох перших, до освячення й досконалості людства і чоловіка, а через це і його рятунку, спасення, покаяння, чи іх поправи. В кожній з цих трьох груп є Божа справа й наша в цій справі участь. Ця Божа справа стається нашим добрим, беремо участь у Божій службі чи Божій хвалі, загально в Божому творі, яким є царство Боже на небі, на землі і в людських душах, та в Божій волі, в якій нас усіх спасення і святість. Статися учасником Божої справи в цих трьох напрямах, це найвище, прямо безконечне добро для нас — це не що іншого, а статися причасником Бога, найвищого Добра, нашого Добра.

Цих дібр бажати — це найвища й найсовершенніша молитва, що вводить і вкладає в душу найсовершеннішу й найвищу чесноту Божої любові; у тому також і школа молитви, а без сумніву скажу: чудотворна школа. Як же інакше назвати школу, яка дає учням відрazu те, чого хотять навчитися і в тій мірі, в якій хотять навчитися. Чоловік, що з бажанням навчитися молитись, являється перед Боже лице, щоби змовити «Отченаш», є прямо вислуханий, заки зачав говорити. Його бажання сповняється в міру сили й глибини того бажання. Ще не зачав представляти свого прохання, — щойно являється перед Отцем нашим, що на небі, а вже у цьому передвступному слові в душі його — в міру його бажання зачинається святити ім'я Боже, в міру бажання входить у душу Боже царство, а Божа воля в тій душі в міру людської волі сповняється так, як у небі.

Очевидно, це перший пробліск, поза яким отворяються виднокруги так само безконечні, як безконечним є Бог, але в цих перших проблі-

сках вже є те саме світло, початок того, про що чоловікові йде; вже наука дана, вже воля настроєна до молитви, стільки — скільки хотіла. Очевидна річ, коли ця воля слаба, зимна, лінива, то й те небесно світло, те свячення Божого імені є далеким відблиском, хоч (якщо в душі бодай найдальший відблиск Божої любові близкавицею, що триває лише секунду, перебіжить через ум і серце) той так далекий відблиск вистачає на це, щоби душу найбільшого грішника вирвати з аду й на віки спасти. І щож в тому дивного? Коли той відблиск — це відблиск Божого імені, і коли в тій душі будь що будь мимо всіх невірностей, пристрастей, беззаконств з Божого дару, з благодаті й на устах, але так, що й розуму й серця з далека діткнуло «святиться ім'я Боже» (*). Що дальше, що в тих виднокругах, у тому далекому горизонті те слово приносить, що дає, що значить — про це скажемо більше. Тут лише конкретствуємо дійсно чудотворну силу слова.

Цілком те саме треба сказати й про друге та третє прохання. Кожне з них приносить чудотворну силу, бо це сила Божої благодаті й Боже царство, що внутрі вас є, це царство Боже, що в першим блиском того Божого царства, в яке входять ці, що творять волю Отця небесного¹. Шукати цього царства — і цього внутрі і того в небі, це молитися; навчитися молитись це є навчитися шукати царства, чи шукати Бога, чи любити Бога — знову те саме.

Щоби не проволікати бесіди, скажу коротко, що й третє прохання тим самим і в такій самій мірі чудотворне, в тій самій мірі є науковою молитви, так само наповняє людську волю в міру того, якою є ця людська воля, малою чи великою, глибокою чи пліткою, бо Божа воля — святість наша, а святість у благодаті і святістю йдеться до Бога, та в святості посідається Бога й бажання святості, чи Божої волі є любов'ю Бога. І молитвою не можна більше чоловіка навчити молитися, як коли научиться його шукати Божої волі, чи бажати Божої волі, чи говорити «да буде воля Твоя, нехай буде воля Твоя».

¹ Матей VII, 21.

(*) Знов речення з незадареною складнею і притемненим сенсом. Може б його так справити: «І що є у тому дивного? Коли той відблиск — це відблиск Божого імені, і коли в цій душі будь-що-будь, мимо всіх невірностей, пристрастей, беззаконь, — з Божого дару, з благодаті, хоч і на устах, але так, що й розуму і серця здалека діткнуло, — "святиться ім'я Боже" ».

Да святиться ім'я Твое. Перейдім тепер до кожного прохання з окрема. Перше прохання: « да святиться ім'я Твое ».

Те слово святиться (*sanctificetur* — ἁγιασθήτω) вдається, дуже рідко приходить в уживанні св. Письма. Жалую, що не маю конкорданції й не можу сконстатувати, коли й як інші, правдоподібно рідкі устуши пояснили би значення, в якому Ісус Христос ужив тут цього слова. Однаке немає сумніву, що воно може означати лише те, що при привезенні Божого імені робить що те ім'я в душі й в очах прививаючого робить святым або святым представляє. Що означає те слово святий, як Божа прикмета, досить трудно пояснити; богослови поміж Божими прикметами, про які дискутують, про цю прикмету прямо не згадують.

Візьмім Суму св. Томи, знайдемо розвідки про безконечність, всюдиприсутність і пр., а про святість не знайдемо. У соторінь, ангелів чи людей, те слово означає все, що найблагородніше, найвище, найліпше в душі, все, що найбільше зближує до Бога, що найбільше робить подібним до Бога. « Все, що тільки правдиве », як каже Апостол¹, « що тільки чисте, що тільки справедливе, що тільки святе, що тільки любе що тільки доброславне — чи яка чеснота, чи яка похвала: чого ви й научилися, й прийняли, й чули, й бачили в мені »... Ось хіба так можна описати, що є святість.

Ісус Христос лише раз в Євангелію називав Небесного Отця святым: « Отче Святий »², і раз праведним: « Отче праведний »³.

Але ангели не іншим, а тим словом Бога вихваляють, як бачимо хочби в Об'явлення Йоана (IV, 8). Що під цим словом розуміють? усі Божі прикмети разом взяті; те, що разом в очах соторіння представляє славу, велич, любов, доброту, безконечність, мудрість і пр.пр. божества. Але тоді не можна зрозуміти, чому, коли питаемо про Божу природу і її сущість (*essentia metaphysica*), усі богослови, оскільки пригадую собі, шукають тої есенції в ествованню (*) Бога; ество від себе, ество абсолютне, ество, що само є, або що є; а оскільки собі пригадую, ніхто з богословів не говорить про святість Бога, як Його сущість (**). Може

¹ Філіп. IV, 8.

² Йоан XVII, 11.

³ Йоан XVII, 25.

(*) « в ествованні » — тут треба розуміти як — « мати буття », існувати. « Ество » — це стільки, що « буття », існування.

(**) « сущість » же — розуміється, як природа, істота, основна прикмета,

ангели цим словом «святий» збирають усі прикмети Божества не такими, якими вони є одним із Богом і одним у Богі, але всі прикмети, якими люди святістю до Бога доходять, чи стаються Богові подібні; але в тому знаходимо знов цю трудність, що передовсім створіння доходить до такого Бога, яким є сам в Собі, і якраз ціле розрізнення Божих прикмет не стойте по стороні Бога, а по стороні обмеженого, малого створеного розуму, чи ангельського чи людського. Лишім дискусію на боці, нехай вона нам послужить лише на це, щоби ствердити тайну, яка міститься в тому слові. У тому слові якась вища всякого поняття глибінь, і ні одному, навіть найвищому розумові неприступна, в ньому велич чи неприступність чи необнятість чи комплекс тих усіх понять. Те слово висказує неспроможність осягнення, обняття того світла всім неприступного, обнятого і пізнаного так повно, як може бути поняте лише самим Божим Словом і Духом, а помимо того так нам близького й приступного, що ціле наше блаженство (полягає) у баченні Його лицем у лиці.

Все те, що те слово «святий» значить, надить і потягає, пориває, захоплює, і може бути наслідуване. В ньому чистота й ясність і світло без плями і без темряви, а все таки й темрява вища від усякого розуму й переповнена безмірними тайнами.

Таким має ставати чи бути Боже ім'я, призване людьми, і цього, щоби воно було таким у призвіянні, в богоочітанні, в богослуженні людей, просимо першим проханням «Отченашу». І лише в дуже маленькій частині можемо розуміти, яким це є і нашим добром. Ми на це й створені, щоби Бога пізнавати, наш розум є так для Бога, як око для світла; — розум, що не пізнає Бога, є прямо в повному значенні того слова сліпим, невидючим; та ж розум це природний відблиск божества; через нього ми створені на Божий образ; хто не знає свого Створителя, не знає, відки він і якого роду, цей як сирота чи найдавшо не знає, ким він і звідки, і як називається?

Та ж розум силою спосібною пізнавати правду може не лише вділ, на землю дивитися й мікроскопом пізнавати те, що неначе безконечно мале; він може і в небо дивитися і телескопом мірити простори небес. Розум, що цього не знає, чи в собі не бачить, розум у якого спромога дивитися вгору заникла через брак уживання чи через злу волю й пристрасть, подібний до людини, що не може на своїх ногах стояти, а як

щось — що творить річ. Зн. ество і сущування береться в динамічнім значенні (акт), а сущність — в значенні статичнім (джерело акту).

звіря на чотирьох лапах повзав лише по землі. Але в безконечному, вищому значенні є нашим добром чи прямо сказати — нашим життям, нашим спасенням — свято призивати Боже ім'я. І все що на тій дорозі може стати участю людей, від того першого знаку хреста, що його мама вчить маленьку свою дитинку, аж до того поклону, який Всешишньому Богові віддають люди з ангелами в небі, — кожний крок на тій дорозі є знаменитим і превеликим нашим добром.

Люди гордяться бистротою ума, а не цінять тої бистроти що дає змогу найвище і найдальше бачити; цінять знання, а байдужі на найвище й найцінніше знання; цінять і хваляться знайомством та приятелю великих славних, чи високо поставлених людей, а не здають собі справи з цього, чим для них є і чим можуть бути відносини, розмови, приятельство, взаємні дари, взаємні докази любові в Всешишнім. Люди тішаться, коли часом мають нагоду брати участь в якісь праці чи в яких подіях, хочби як видці (*) здалека, коли та праця, чи ці події мають історичне значення. А маючи щодня можливість брати активну участь і таку велику, яку самі схотять, не лише в найважнішій, але прямо в одиноко важній події, що відноситься до цілого людства, події його спасення, в порівнянні з якою найвищі історичні події не мають значення, — це мало цінять і від цеї участі, цеї праці ухиляються (**).

Дійсно бідні, засліплени! Вони могли би в Ганнібалем чи Бонапартом переходити Альпи 100 раз з меншим трудом, як був їх труд, вони з Александром могли би здобувати Схід по Гантес і за Гантес, могли би бути членами всеісторичних конгресів, а від тої слави, від того значення, від тих вінців і від тих нагород їм дорожча миска сочевиці. Коби бодай три рази в день відмовляли в скрупленні Господню молитву — ця практика забирала б їм не більше, як три мінuty на днину і ця практика робила б їх поволи християнами, бо в них святилось би Боже ім'я. Боже, чи ж не бачуть, яка то важна річ у їх родинному житті, чи ж не розуміють, чим для них, для їх дітей, було би, якби Боже ім'я святилося вже над колискою малих та й над змаганнями, над трудами й терпіннями їх старих.

Стій! Подивися! чи не бачиш того світлого Ангела з неба, що розпростер свої крила над убогою хатою?... То Боже ім'я святиться! По-

(*) «видці» — спостерігачі, обсерватори, глядачі.

(**) Тут розуміємо участь у Безкровній Жертві (Божественній Літургії) на першому місці; а відтак і участь у всіх щоденних подіях нашого життя, якими прославляємо Бога.

дивися, чи не бачиш це тихе ясне світло, що світить у житті й у всіх змаганнях праведника? не завидуй, можеш мати те саме: Боже ім'я святиться в його житті та в його трудах. Праведний християнин святить неділю, Господній день; хто не святить святого дня, той і не бажає, щоб Боже ім'я святилося, і хоч устами це слово скаже, серце його далеке від Бога.

Щоби достойно в « Отченаші » сказати « най святиться Боже ім'я », повинен бодай трохи цього в житті бажати, і не може Божого імені заневажати. Хто при кожній нагоді без намислу божиться, часом і на неправду, — заневажає Боже ім'я; хто в святий день робить тяжку працю і не слухає Служби Божої в церкві, хоч може це робити без великого труду, — заневажає святий день, а тим самим і Боже ім'я. Це перше прохання « Отченашу » відноситься передовсім до цілого життя молитви, є цілком аналогічне просьбі ученика, зверненій до Христа: « Навчи нас молитися ». Ми цею просьбою випрошуюмо собі духа молитви, бо в молитві передовсім святиться Боже ім'я; через молитву в житті; можна навіть сміло сказати, що хто життям прославляє Бога, безупинно молиться, його життя молиться. Ясна річ, що лише тоді життя прославляє Бога, коли чоловік широко, добре й довго та покірно молиться. Без такої молитви не може людина остерегтися гріха, не може в житті ані Бога так любити як треба, ані близнього, як себе самого. Хоч ярмо Христа легке, християнське життя стається легким лише з молитвою, а без неї нераз дуже тяжке. Тимто й наша просьба є такою потребою серця людини; як треба бути правою, чесною і доброю людиною, як треба совісно сповняти обов'язки, як треба стерегтися самолюбства — так треба молитви і то молитви « най святиться в нас і через нас Боже ім'я ». Ця молитва, те перше прохання « Отченашу » — це наша священича молитва. Призивати Господне ім'я — це наше завдання, це наш обов'язок. Через нас у душах нам повірених святиться Боже ім'я; наш приклад більш, ніж наша проповідь те справляє. Але щоби й наш приклад і наша проповідь були такими, якими мають бути, треба багато молитви й багато цеї молитви, молитви про молитві й молитви за молитву (*). Священик, який не просить, щоб його священодійства були благословені Богом, щоби в них дійсно прославлялося Боже ім'я, — ледви чи зуміє відповісти трудному завданню молитися за всіх і в імені

(*) Тут краще було б коротко і ясно сказати: « молитви про духа молитви » як у поодинокому випадку, так і загально. (прим. вид.).

всіх, і бути тим Єремієм, що молиться багато за народ¹. Дай нам Боже, щоби все духовенство АЕпархії (*) і я недостойний, щоби ми той свій перший і найважніший обов'язок достойно сповняли; щоби в усіх церквах Епархії богоочитання, богослуження, загальні й спільні молитви були дійсно безупинним прославлюванням Всевишнього, щоби цілий церковний обряд і всі обряди були так свято заховувані й спровані, щоби ми ними прославляли Бога, бо не лише в самій Службі Божій маємо прославляти Бога: кожне хрещення, кожна св. сповідь, кожний вивід, а передовсім церковне правило відправлене в церкві прилюдно й приватно вдома — в усьому тому треба нам прославляти Бога. Від цього, чи ми будемо цей обов'язок уважати за перший і найважніший, і чи будемо його сповнати достойно, з переняттям, з любов'ю, а передовсім з чистим серцем, без найменшої плями на душі — від цього буде залежати цілий успіх нашої душпастирської праці, і то цілий без відмінку; і не тільки цей успіх: від цього буде залежати вічне і дочасне добро нашого народу та вартість і щастя будучого покоління. Так як у нашій Церкві буде прославлюване Боже ім'я, так буде прославлюване і в кожній християнській хаті, в кожній християнській родині.

Друге прохання

Друге прохання «Отченашу»: «Да прийде царствіс Твое». Цього слова вживає св. Письмо в різних значеннях, але всі ці значення сходяться в одно. Найперше і найближче нас значення це, в якому Христос каже: Царство Боже внутрі вас², де розуміє під цим словом або Божу благодать, що освячує душі, або пріналежність до Божого царства, яку дас ця благодать. Прохання «Отченашу» можна брати і в цьому першому значенні: просячи Божого царства, ми просимо й цеї Божої благодаті, що в нас у душі та бажаємо, щоби вона росла, множилася; і треба ствердити, як абсолютно стисло це прохання вислухане, заки висказане, бо сама гадка просити того, щоби Боже царство до нас прийшло і бажання цього царства є добрим ділом, що множить Божу bla-

¹ II Макав. XV, 14.

² Лука XVII, 21.

(*) *AЕпархії — Архиєпархії.*

годать, очевидно лише тоді, коли воно висказане чистим серцем, душою освяченою Божою благодаттю.

Але слово Христа має інші і вищі значення. І ці вищі значення є більше безпосередніми, першими значеннями, першими гадками Христа.

Це, що Божою благодаттю внутрішній звичається, безпереривною ниткою тягнеться аж там, до того царства, про яке написане в Матея¹: «Що не кожний, хто каже мені: Господи, Господи, увійде в царство небесне»; і до того царства, про яке написане в Пс.²: «Господь на небеси приготував свій престол і царство Його всіми обладав». Коли св. Письмо говорить, що хтось увійде в небесне царство, то може це кавати в подвійному значенні, або в тому, що блаженні будуть царствувати в небі, або в тому, що Бог буде над ними царствувати. Знаходимо вискази, що мають і це і те значення. В Откровенню Йоана³ говориться про царство в першому значенні: «Хто побідить, дам йому сісти зі мною на моїм престолі — як і я побідив та сів з моїм Отцем на Його престолі». А св. Павло⁴ каже: «Коли терпимо і царювати будемо з ним». В другому значенні каже Давид: «Царство Твоє царство всіх віків і владичество Твоє в усікому роді і роді». Або Матей⁵: «Тоді праведні будуть світити як сонця в царстві їх Отця». Але поміж цими двома огнивами Божого царства в людській душі є Божого царства, в якому праведні будуть світити як сонця в небі, є багато огнив (*) посередніх, які відносяться до цілого людства, до його соціального, сказати би, життя, до Христової Церкви. Бо наколи це, що внутрішній Божий благодать, Христос називає царством, то лише тому, що вона робить в нас членів Христового Тіла — Христової Церкви, що через цю внутрішню благодать ми дістаємо ту зв'язь з Апостолами і Церквою, про яку так гарно говорить св. Йоан в першому своєму посланні в першій главі. Тому й прохання Христа в «Отченасі» і наша молитва мусить обійтися Христове Боже царство ціле, всі огнива, що лучать нашу душу з Божим царством,

¹ VII, 21.

² 102, 19.

³ III, 21.

⁴ II Тим. II, 11.

⁵ XIII, 43.

(*) «огниво» — стільки, що звено чи кільце (в ланцюзі); або батерійка-одиниця в якійсь електричній системі.

царством усіх віків. Наша душа лише через ту зв'язь з Христовим царством на землі — з Церквою, доходить до царства в небі.

Тим проханням « Отченашу » відкинений відай той пересадний індивідуалізм, якого в релігійному житті держаться протестанти. Вони думають, що кожна душа лише безпосередньо, як одиниця, лучиться з Богом і небом, та не приймають ніяких посередників. Думаю, що саме слово про царство в душі є дуже вимовою вказівкою на ту суспільність, на ту святу родину, зв'язану в одно в Христі. Лише така суспільність чи принадлежність до неї може називатися царством. В науці Ісуса Христа зрештою те слово « Боже царство » вживається для означення Церкви. Якщо притчу або порівняння небесного царства до укритого скарбу в полі¹, або до купця, що шукає добрих перел, можна розуміти в значенні ласки Божої, то вже порівняння до чоловіка — господаря, що вийшов дуже рано наймати робітників² або невода киненого в море³ або до чоловіка, що посіяв добре насіння на своїй ниві⁴ або до зерна гірчиці⁵ або до квасу, що його жінка вмішала в три міри муки⁶, — мають дуже виразне суспільне значення цього слова. Так само лише в тому значенні можна розуміти притчу про царя, що справив весілля свому синові.⁷ А коли Ісус Христос уживає того слова в різних значеннях, згідно зрештою з цілим св. Письмом, і повторяє його в Своїй Господній молитві, ці різні значення можуть видаватися неначе трудністю, проблемою. Можна питати, в якому значенні тут ужите це слово, але така сказати би неясність, як є цілком природною у висказах про предмети такі невисказані, такі невимовно високі й глибокі, так в другої стороні може бути навмисне Христом допущена. Бо немає сумніву, що в багатьох Своїх науках Христос уживав того способу говорення не цілком ясного, у притчах, « бо дивлячися не бачать, а слухаючи не чують »⁸, щоби, як сильно висказується пророк, затверділо серце цього народу, щоби ніколи не побачили очима і не почули ушима⁹. І Христос

¹ Мат. XIII, 44.

² Мат. XX, 1.

³ Мат. XIII, 47.

⁴ Мат. XIII, 24.

⁵ Мат. XIII, 31.

⁶ Мат. XIII, 33.

⁷ Мат. XXII, 2.

⁸ Мат. XIII, 13.

⁹ Іса. VI, 9-10.

і Апостоли наводять цей текст Ісаї, а Христос додав рівнозначне: хто має уші слухати — нехай слухає. Здається, що й всі Апостоли нераз нарочно темно говорили; ціль такої неясності, коли вона диктована волею св. письменника, а не високістю предмету, заострити волю слухачів, приневолити їх до праці, шукання, до молитви, щоби цю трудність побороти. Світло зразу укрите, до якого тими змаганнями, боротьбою й молитвою душа доходить, є в цілому духовому житті незвичайно цінне й незвичайно заухочує до дальшої побідної праці.

Очевидна річ, що нас, проповідників Євангелія, може прямо навпаки — обов'язувє засада, річ якнайясніше представити, щоби цею проповіддю по можності найбільше просвітити правдою людські уми. Але навіть стараючися, як ми повинні, про найбільшу ясність викладу, до якого потрібна цілковита, крайна, сказати би, простота, — ми дуже хибно поступали би у проповідях, якщо би ми хотіли кожну проблему й кожну тайну так розв'язати, неначе вона ясна для розуму. Так не є й так не може бути. Божа правда цілком так, як Боже сество, буде мати все безконечну глибину і для розуму створеного неприступну. Навіть у небі блаженні, що лицем у лице оглядають Боже сество Пресв. Тройці, значить бачуть усі три Особи Божі, бачуть їх безпосередньо й бачуть цілих — такими, якими вони є, а однаке Божества не обіймають, не півнають Його в тому совершенстві, в якому воно може бути пізнане. Так пізнає Бог лише Сам Себе й те пізнання, те обняття є внутрішнім актом Пресв. Тройці, яким Бог Отець родить Бога Сина, в якому Бог у нутрі Себе Самого висказує, каже Свое передвічне Слово. Лише те Слово є совершенним пізнанням Божества. Тільки для Божого Слова і для Св. Духа Бог є цілковито пізнаний т.з.н. так совершенно, як може бути пізнаний. Для всіх соторінь, навіть найвищих і найдосконаліших, Бог є завсіди безоднею неприступного світла, тому то ві всіх образів, якими Бог представляє людям Свою природу, темрява, мряка, що наповнила храм Соломона, що показалася й при Христовому Переображені, є може найвірнішим і найдосконалішим, бо висловлює те святе незнання, яким є найсовершенніше знання Божества. Чим більше хто знає Бога, тим більше свідомий тої безконечної безодні неприступного світла, яким є Божество навіть для тих, що Його бачуть лицем у лице; і саме найбільше для них, бо вони без кінця ліпше від усіх людей на світі — в дорозі, розуміють, до якого ступеня Боже сество у безконечність перевищає всякий соторений розум.

Ця сама Божа темрява лежить і на слові: « Да прийдет царствіе Твое ».

Це одно можемо розуміти, що коли просимо Божого царства для всіх, що з нами призывають ім'я нашого Отця на небі, то просимо не тільки за нас, не тільки за них, але за те ціле Тіло, що лучить небо з землею, людей з ангелами і святыми, що Його називаємо Христовим Тілом. Чи просимо цього царства і для тих, що в небі? Нова проблема. Але вдається, що без сумніву в тому проханні міститься також прохання воскресення тіл, якого разом з нами й вони вичікують: « Часмо воскресення мертвих » — і для них — то хвилина великої переміни в Божому Царстві, то хвилина, в якій новим способом зачне Христос царствувати і « царству Його не буде кінця ». Навіть у Символі віри ми перше говоримо: « Христос прийде судити живих і мертвих », а відтак щойно: « Його царству не буде кінця ».

Але наколи у якомусь значенні можемо бажати й просити Божого царства для святих у небі, то ще більше можемо й повинні ми просити того Христового царства на землі, яким є Божа Церква на землі і щоб Йому, для Нього, до Нього (*) з дня на день приходило Боже Царство. Бо Церква на землі, хоч вона є Христовим царством, але досі ще переживає люті терпіння й тяжку боротьбу. У цій боротьбі, серед цих терпінь, серед переслідувань, в яких потоки крові ллються, виробляється щойно в ней і в ній та чиста Церква, яка у повнішому ще значенні є Христовим Царством¹. Христос полюбив Церкву й Себе самого віддав за Неї, щоб Ії освятити, очистивши купіллю води через Слово, щоби Самому Собі виставити славну Церкву, що не має скази або морщини або чогось подібного, але, щоби була свята й непорочна. У цій боротьбі, серед мук і переслідувань, Церква родить дітей для неба. Апостоли, так як Павло, свої діти в болях родять, і знову родять « доки Христос в'образиться у вас »².

¹ Ефес. V, 25-27.

² Галат. IV, 19.

(*) Тяжко відгадати, що автор тут хотів сказати, або чи взагалі це не поплутане — тим більше, що оригіналу-рукопису немає, а це мабуть було диктоване і пе-реписувач не схопив добре змісту. На всякий випадок можна розуміти під « Ним » (« Йому, для Нього, до Нього ») Христа — основника Церкви, і якраз через Церкву мав здійснюватись для Нього і в Ньому Боже Царство. Або прямо справити цю частину речення на такий більш реальний зміс: « повинні ми просити того Христового царства на землі, яким є Божа Церква на землі, — щоб Йї, для Неї, до Неї з дня на день приходило Боже Царство ». Це краще підходить до контексту із слідуючими реченнями.

Воююча Церква потребує щодня безупинно помочі з неба і в нашим обов'язком беззупнно цеї помочі просити, а тої помочі просимо тим одним, але як безмірним у своїй глибині словом. Цею молитвою відповідаємо по нашій силі на заклик Христа¹, що приказує просити за робітників на жниво. Нею просимо потрібної для всіх робітників Євангелія ласки, чистого життя, ревности про спасення душ, духа молитви, сміливості в проповіданні. Як часто св. Павло просив вірних молитви у тому намірі². Цею молитвою просимо за святість християнської родини, за добрих провідників Церкви, за добрих провідників народу, за добрих єпископів і священиків, за добре установи і пр. Скільки треба молитви, щоби того всього випросити, щоби випросити ті всі ласки і стільки стільки інших. Зверну вам, Всеч. Отці, увагу на деякі прохання, про які може за часто забувати і про які майже немає нагоди говорити. Треба нам просити і за дітей, що в лоні матері ще чекають на св. хрещення, яким щойно стануться членами Христового Тіла; треба для них просити передовсім цеї благодаті, щоби без хрещення не вмерли, а відтак для всеї молоді треба дуже багато випрошувати тих ласк, що ім так потрібні на ціле життя. Для молоді до 7-ого чи шостого року життя душпастир не може нічого іншого робити, як лише молитися — нехай же цеї молитви не занедбув.

С ще може інше значення, в якому просимо, щоби Боже Царство прийшло. Воно вправді прикрите тайнами, але видається, що це перше значення цього слова «нехай прийде»; бо й про Божу ласку в душах і про воюючу Церкву і про воскресення тіл, — в досить нестислому значенні говориться: Нехай прийде Боже царство.

В першому значенні говориться таки про щось, чого ще нема і не знаєти, чи в цьому проханні Христос не мав на думці може попри всі інші значення і предмету Йоанового пророчого видіння. Може Христос мав на думці й святе місто, новий Єрусалим³, що сходив з неба від Бога, приготований як невіста прикрашена для свого мужа. Св. Йоан чув великий голос, що говорив з неба: «Це намет Бога з людьми й мешкатиме в ними, а вони будуть його народом, а Сам Бог буде в ними й обітре Бог усяку слезу з іх очей і смерти більше не буде ані смутку, ані крику ані болю, бо перше минулося і сказав той, що сидів на престолі, це нове все роблю».

¹ Лука X, 2.

² II Коринт. I, 11 і Ефес. VI, 19.

³ Об'явл. XXI, 2 і 10.

Те відновлення всього, те « пакибитіс », те царствування Бога по-між людьми може не ідентичне з тим Божим Царством усіх віків, що від віків існує й не потребує ніякого відновлення. Може бути, що в « Отченаші » просимо й того відновленого царства, тої віднови, яку бачив Йоан у пророчому видінні і якого очікуємо, а з нами разом і все сотовріння, що з нами « стогне й мучиться аж досі », очікує об'явлення Божих синів, бо й воно колись « визволиться з неволі зітління на свободу слави Божих дітей »¹.

У всіх намірах, в яких можемо просити Божого Царства, всюди стає перед нашими очима Божа справа, що в заразом і нашим добром, бо навіть коли молимося за близьких, за Церкву, молимося й за себе — за лучність у Христовому Тілі, за зв'язь, що всіх нас лучить в одну святу родину та справляє, що правдиве добро в нам усім спільне. Очевидно благодать, що освячує кожну душу окрема, в доброму, спасенням людини, що її посідає, але в якомусь значенні в й вона спільним добром. Здається навіть, що всі чесноти, всі прикмети, всі добре діла одного — в також добром близьких, передовсім тому, що в закону природи людський рід є солідарний; лише на підставі цього закону міг Христос за нас терпіти й умирати, і нам купити Божу благодать. Ця наша солідарність справляє, що всі можуть через одного терпіти, що взаємно передається вартість задоситьучинення, добрих діл; наші молитви завсіди, навіть коли про це забуваємо, в молитвами за всіх, так як небесний Отець в батьком нас усіх, тим то й можна сказати, що все неначе в спільномуdobrom. Наше добро в добром близьких, але в другої стороні добро близнього в й нашим добром. — Здається не було би більшого щастя в житті, як жити серед святих, діставати їх добрий приклад, користати в вислуханих їх молитов, мати до діла в людьми покірними, добрими, лагідними, милосердними, терпеливими; це був би рай на землі, як усі були би добрими і святыми.

Крім того Божі дари нерав в давані людській суспільності як такій, і тоді в найстисливішому того слова значенні в спільними добрами; як тріумф батьківщини і побіда над ворогами в добром усіх, так і спільним добром в тріумф Церкви, тої нашої батьківщини на віки.

З якоїбудь сторони візьмемо друге прохання Господньої молитви, всюди розходитьсья про наше добро; ця молитва вводить нас, дає нам, скріплює в нас поняття нашої солідарності й лучності в Бові; (поняття)

¹ Рим VIII, 19-22.

любові до цеї родини, якої ми всі членами, святої гордости, що до тої родини належимо, святої любові її членів. Ця молитва вчить дбати про загальне добро більш, як про своє, бо ж воно оскільки важніше від свого власного добра; вона вкінці вчить нас молитви, бо мати наведені поняття й бажання є найліпшою молитвою, молитвою чистої любові для Бога й людей, а через повторювання ця молитва любові так легко вщіплює в наше серце й чесноту любові, що вже є безупинною молитвою, хоч треба ій очевидно безупинного піддержування і устною і умовою молитвою. Це ж є правда віри, що акт Божої любові, оцінювання Божої доброти такою, якою є, себто добротою над усе, і відповідний тому оцінюванню акт волі чи бажання — такий акт вистачає, щоби влити в душу надприродну чесноту Божої любові; той акт вистачає і до прощення гріхів, навіть найтяжчих, бо природно Божа любов мусить бути злучена з волею — задосить учинити Богові за гріхи підданням їх під суд, під трибунал св. Церкви. Які то важні правди віри, спосібні спасти навіть великого грішника, навіть тоді, коли би вмирав, бажаючи сповіді, а без можливості сповідатися. Наколи так перед смертю оцінюючи Божу доброту як найвищу, — цеї Божої доброти забажає, хоч би у формі вічного спасення, вже тим самим актом очищується його душа з гріхів і запевняється йому вічне спасення. Чи ж не треба сказати, що дійсно чудотворна Господня молитва, якої кожне слово приносить спасення людині доброї волі.

Чи не чудотворною школою молитви ці Господні пресвяті слова, що ми їх за Христом та з Ним повторюємо, які так простують наші наміри, так звертають нашу душу до неба, так ослаблюють усі злі пристрасні, а скріпляють добре чесноти? Щасливі ми, що нам Ісус Христос цей скарб лишив, щасливі, що маємо в руках такий певний спосіб припобратися Всевишньому, таку просту дорогу стягати на себе Його благодать і благословення; щасливі ми, що в душах носимо цей прапор, це святе знам'я, яким значні всі Божі діти, всі члени цього святого роду, до якого належать і Апостоли і Євангелисти і Мученики й Ісповідники, і церковні Учителі, діви і монахи, пустельники й Христові воїни, — того святого роду, що видав таких великих, таких знаменитих героїв, того святого роду, що Пр. Діву Марію мав за матір. Щасливі ми, що маємо такого Брата Христа — посередника між небом і землею, що нам такі дарунки лишив, а ще інші знову щодня дає Своєю святою благодаттю!

Третє прохання

Третє прохання Господньої молитви: « Да будет воля Твоя ». Не без зворушення зачинаю про це святе слово писати. Воно так зрослося в психікою нашого народу, що мимоволі приходять на думку ті довгі покоління бідних, так часто кривджених, так рідко щасливих людей, що в поті чола ціле життя працюючи відзначалися такою незвичайно цінною чеснотою, що її Апостол Христа називав терпеливістю Святих. Нераз бідні не багато знали про віру, нераз мудрих проповідей небагато чули, нераз навіть слів Господньої молитви не вміли без блуду повторити, нераз навіть тих слів не розуміли. Це одне слово: « да будет воля Твоя » розуміли, і серед хрестів та тягарів життя це слово вміли повторяти навіть ті бідні поміж ними, що то зі злої привички безупинно, без пошани повторяли пресвяте Господне ім'я й клялися на щонебудь, навіть і на неправду, коли гірший біль стискав серце, а хрест пригнітав утруджені працею рамена; вони вміли знести високо в небо тим простим словом: « нехай буде Божка воля ». Нераз ти думав, що маєш перед собою темного чоловіка, пияка, що може не вмів заховувати 7-ої заповіді, а в якійсь хвилині будилися у цьому серці чувства героя.

Трудно побороти в собі глибоке зворушення на згадку тих довгих рядів (войськових), що нераз в таким підданням Божій волі клали буйні голови на полях битви, — як знаю наш народ і як подивляю великі його прикмети, хоч незасліплений і на великі його блуди, — думаю, що більша частина поляглих у боях так часто без св. Сповіді, без молитви, без можности положити на собі знак св. хреста, вмирали з тим словом на устах і за їх вічне спасення можна бути спокійним; вони поступили в тому ділі, як найліпші християни, поступили так, що наколи би їх перед смертю був сповідав і найбільший богослов або найбільший святий, то не був би міг дати їм лішої ради й коротшим словом спасті умираючого. Бо в тому слові чудотворна сила; бо це молитва прямо принесена з неба; на ній, сказав би ти, ще значні сліди ангельських рук, що її в неба приносять.

Ви сироти — діти поляглих у боях, ви їх браття і сестри, може ще родичі та вдовиці по них, — заховайте як дорогоцінну пам'ятку по них це слово: « да будет воля Твоя ». Не могли вони лишити вам іншої пам'ятки, вмирали далеко від своїх на чужині, але якщо були би могли вам одним словом дати і потіху і пам'ятку і неначе завіщання, були би не що іншого сказали, як те, що ось тепер кажу; в тяжкій недузі, в годині смерти повторіть за Ісусом Христом, конаючим у Гетсиманському городі й заливаючимся кров'ю — « нехай буде воля Твоя »,

бо ці слова не лише прикрашенні пурпурою крові тих ваших дорогих померлих, але вони прикрашенні ще й пурпурою крові самого нашого Спасителя. Пам'ятайте на це у ваших терпіннях і перед смертю; пам'ятайте на це, що Ісус Христос, заки пішов на муки, перебув страшну внутрішню муку конання, що була такою великою, що аж витиснула з Його тіла кривавий піт; кров'ю насякла ціла одяга й аж на землю спливали її потоки; у хвилинах конання повторюйте з Ним і за Ним: «да буде воля Твоя».

Словом «*нехай буде Божа воля*», ми передовсім годимося та приймамо всі зарядження Божого провидіння щодо нас, годимося на всі хрести, терпіння, на всі хвороби й на саму смерть у тих обставинах, в яких Боже провидіння схоче нам її дати. Молитва, що нас учиє приймати усю ту Божу волю, є знаменитою школою життя. Акт прийняття з Божої волі смерти так, як Господь Бог дасть і коли дасть — це акт великої вартості і великої заслуги перед Господом Богом, що може освятити нашу останню годину й випросити на цю хвилину Боже благословення. Великого значення перед Господом Богом є прийняття терпіння з Божих рук і з любови до Бога, найліпшого Отця, що тільки з любові до нас і для нашого спасення, дав нам ці терпіння, та й добре про ці два такі глибоко християнські акти часом подумати; але не треба осібних актів та осібної молитви, бо вони містяться і в цьому проханні «*Отче нашу*». Цим проханням ми й заслугуємо й випрошуємо Божу благодать, потрібну нам до християнського перенесення хрестів нашого життя аж до найбільшого з них — смерті.

«*Отче наш*» ще й приготовляє нас на цю хвилину терпіння та вчить нас по християнськи її переносити і Божою благодаттю озолочувати, скавати би, кожний хрест.

Божа воля — святість наша: в обох значеннях Бог хоче нашої свяності, а ми виконуючи Його волю — доходимо до неї. Бог не хоче смерті грішника, а щоби навернувся та жив¹, тому це прохання відноситься прямо й безпосередньо до навернення нас самих, бо хто ж з нас не є грішником, якому треба навернення; відноситься і до християнського життя, серед якого Боже провидіння нас так провадить своїм святым законом і натхненнями Своєї святої благодаті, що йдучи Господньою дорогою, ми повинні з дня на день освячуватися. Наш Отець в небі Святий, будьмо ж і ми святыми. «*Будьте святыми, бо й Я святий*», каже Господь в Третій Книзі Мойсея².

¹ Єзек. 33, 11.

² (Лев.) 19, 2 — наведене у св. Петра I, 16.

« Не кожний, хто каже мені: Господи, Господи, увійде до небесного царства, але той, хто творить волю Мого Отця, що на небесах »¹. Ось дорога до неба, дорога до святості, бо святість — не що інше, є умовиною, без якої не можна до неба дістатися. « До небесного царства не ввійде нічого скверного, а тільки ці, що є записані в книзі життя агнця »². Як ми всі без найменшого вийнятку покликані до вічного спасення — запрошені неначе Богом до Його Царства, так і всіми покликані до святості. Ця святість очевидно не нашою заслugoю, а даром з неба вливається в душу кожної дитини в хвилині хрещення; ця святість то освячаюча Божа благодать. Вона в душі росте з кожним добрим ділом і достойним прийняттяможної Тайни іожною побожно відмовленою молитвою. Ту святість Церква прилюдно признає кожному християнину, тим то й кожний християнин має право приступити до св. Причастя, і священикові не вільно відмовити Причастя, хіба одному публичному грішникові, значить людині, що дас всім згрішенні. Ту святість Церква признає блеопомазанням чоловіка, що по християнськи жив, а вмираючи не може сповідатися, бо є непримітний, і похороном такого же християнина, значить, зложенням тіла у землі серед молитов, кадила й кроплення свяченю водою — так признає Церква й тіло чоловіка святым. Ця святість отримана дитиною при хрещенні, є очевидно найменшим ступенем святості; вона в міру зросту й розвою людини повинна рости, а росте словенням Божої волі, заховуванням Божих заповідей. Хоч Божі заповіді не є такі тяжкі³ і Христове ярмо, як Він сам каже, є легке, наша однак слабість, неміч, така велика, що без Божої благодаті ми не в силі сповнити Божої волі. Безконечний скарб Божих дарів, освячуючої благодаті й Божої любови носимо неначе в глиняних посудах за сильним висказом св. Павла⁴. Тому треба нам і бажати тої Божої помочі, без якої нічого доброго не можемо зробити, і те бажання висказувати в молитвах.

Молитва, яка щодня пригадує нам, що ми без Божої благодаті нічого доброго не можемо зробити, та пригадує, чим є ці добре діла, якими має бути переповнене наше життя. Вона вчить бажати цеї Божої ласки;

¹ Матей VII, 21.

² Апок. XXI, 27.

³ І Йоан V, 3.

⁴ II Коринт. IV, 7.

і цеї Божої ласки просити — є знаменитою школою життя і школою молитви; є неначе щоденним пригадуванням апостольського слова: «Хто думав що стойть, нехай уважає, щоби не впасти»¹; є науковою покори — скарбниці всіх чеснот; є джерелом Божої благодаті і прямо дверми до неба.

Так то при кожному проханні «Отченашу» отворяються далекі перспективи на ціле християнське життя, у кожному слові укритий скарб, у кожному слові рай так, що треба здергуватися й обмежуватися до скупого говорення про ті всі предмети, які на гадку насуваються і то не якимсь натягненим способом, не шукаючи далеко того, про що мало б ся говорити, але беручи тільки перше й найконечніше значення кожного слова. Ось віставмо лише це, на що безпосередньо вказує третє прохання. Перше погоджування на Божу волю в терпіннях, в смерті — це погоджування росте аж до тої чесноти чеснот, що нею є любов хреста й терпіння, бажання хреста й терпіння. Дальше заховування Божих заповідей, слабість і неміч у цій справі, ласка по-трібна до неї, покора, якої ця неміч учитъ, остережність у поступованні, бажання Божої благодаті й прошення її.

Ясна річ, що кожний з тих предметів є незвичною вагою в християнському житті й безмірно важким предметом християнської проповіді. Пояснюючи «Отченаш», можна про кожний предмет лиш дещо, те що найконечніше й найважніше, сказати. Одно хіба потішаб, що природа речі така, що кожне слово є безодненою правд, є укритим скарбом, і проповідникові в немочі його вистане на цю безодню, на ці скарби хоч здалеку вказувати, хоч здалеку покавати, як у кожному слові міститься все християнство, ціле об'явлення, ціле небо. Чи ж не ціле небо міститься у тому слові, що його ще треба в цьому короткому вібраний додати, а те слово: святість. Те, через що всі мешканці неба є ними; те, що робить їх подібними до Бога; те, що все робило святих такими учителями Євангелія, такими проповідниками у християнському житті, таким прикладом для нас усіх.

Четверте прохання

Четверте прохання «Отченашу»: «хліб наш насущний дай нам днес». Можна те слово приймати в двоякому значенні. Насамперед у значенні, сказати би, матеріальному; через слово «хліб» висказуємо

¹ I Коринт. X, 12.

все те, що для дочасного життя щоденно треба, але можна, і відай треба під « хлібом » розуміти й надприродний хліб Пресвятої Євхаристії; він є також насущним — щоденним (*) кормом, бо щоденне його споживання приносить людині безмірний хосен, невисказане добро. А поза Євхаристією ще в дальшій перспективі під таїнственным хлібом розуміємо Божу благодать, що через св. Тайни уділяється. Тому грецьке слово Євангелія Матея перекладають словом « насущний », себто потрібний до удержання життя, але й словом « надсущний », supersubstantialis, що майже відповідає слову надприродний: хліб, що сходить з неба. Цим проханням учитъ нас Ісус Христос бажати й просити того, що конечне для життя, для себе й близніх, а заразом бути вдоволеним тим, що коначне; не бути захланним на те, що не коначне; вчить нас євангельського обожества в тому ступені, до якого кожний з нас покликаний.

Цим проханням просимо дальше св. Таїнства Євхаристії і потрібних нам у кожній хвилині життя таїнств; просимо, щоб ми без таїнств не вмерли, щоб ми достойно й добре сповідалися; щоб ми нетратили таїнственої благодаті — тих таїнств, що на цілі життя нам дані: Хрещення, Миропомазання, Священство, або на цілий період життя (**), як: Супружество. Дальше просимо й того, що до хліба в св. Письмі є порівнянє, того корму душі, яким є Боже слово, про яке написане: « Не хлібом одним живе чоловік, а всяким словом, що виходить з Божих уст »¹; тим словом просимо всього що потрібне для слухання й проповідання Божого слова, чи то для себе, чи для близніх. У тих всіх напрямах простиувати людську волю, освячувати й підносити вгору її бажання, — є наставляти її на дорогу, що веде й до безупинної молитви, то є, давати їй школу святості й школу молитви. Бог не тільки не забороняє, але навпаки, хоче, щоб ми молилися за наші щоденні потреби; того нам прямо й потрібно в християнському житті, бо мусимо пам'ятати, що ю щоденний хліб і все, що до вдергання життя потрібне, є дарами Божими; природними дарами, але Божими, що їх маємо з Божих рук очі-

¹ Мат. IV, 4.

(*) « насущний » дослівно тяжко перевести: означає стільки, що (потрібний) « на суть » цебто на піддержання нашого існування чи нашої природи (чи нашого життя, як сейчас нижче самий Автор пояснює!). Отже передають це слово в наших українських перекладах не так дослівним, як радше ширшим і більш практичним значенням — « щоденний » (о. С.Г.).

(**) Зн. доки живе одно з подругів.

кувати й від Бога просити. А коли каже просити, позволяє й бажати; бо те, чого вільно просити, того можна й бажати. Молитва не є чимсь іншим, як висловом перед Богом наших бажань; можна би сказати, всіх наших добрих і дозволених бажань. Бо бажання, що його перед Богом не можна висказати, бажання чогось, чого просити не можна, є бажанням, якого не повиннося мати. Бог позволяє дбати про хліб, однаке не позволяє *ані виключно* за нього дбати, *ані так* дбати, як це роблять погани. Не позволяє про ці потреби журитися: « Не журіться отже, кажучи: що юстимемо, або що штимемо, або в що одягнемося? бо всім тим журяться погани: знає прецінь Ваш Отець небесний, що вам треба того всього »¹. І зараз ставить неначе закон, за яким Його святе Провидіння буде заспокоювати всі потреби людей: « Шукайте, каже — перш Божого царства і Його правди, а це все доложиться вам »². В міру того, як хто передовсім дбає про Божі справи, запевняє йому Бог заспокоєння всіх потреб. Коли не дбає, не заперечує Бог вправді Свого Провидіння, не перестає « казати сонцю Свому світити на добрих і на злих »; але вживає неначе Свого права опертого на наведеному законі й недостатком-бідою, часом нуждою склонює людську волю до цього, щоби піднесла очі в небо та шукала Божого царства, щоби ввійшла на цю дорогу християнського бажання, в якому « все докладається ». Усильено ще раз і ще раз, примірами взятими з природи, Ісус Христос вчить людей надіятися на Бога й здаватися на Боже Провидіння. « Глядіть на птиці небесні », « подивіться на пільні лелії » — « на пільну траву ». Тому « не журіться вашою душою, що вам юсти або пити; ані вашим тілом в що одягнутися »³. Бог, що дав життя-душу, що є більша від їди, дастіть і меншу — їду; хто дав тіло, що є більше, дастіть і менше — одежду. Бог птиці кормить, лелії прикрашув гарнішим одягом від того, що його Соломон уживав. Чи ж ви не ліпші від птиць, лелій, трави?⁴ Журбу свою про дочасне заступіть бажанням вічних дібр, бо щасливі, блаженні, голодні й жадні, але не дібр дочасних, а Божої правди: « Вони будуть насичені »⁵ і все проче доложиться їм; а навпаки — жадні й голодні дочасних дібр, не тільки не будуть насичені, але можуть бути

¹ Мат. VI, 31-32.

² Мат. VI, 33-34.

³ Мат. VI, 25.

⁴ Мат. VI, 25-30.

⁵ Мат. V, 6.

карані, бо « не можна Богові служити і мамоні »¹; не можна двом панам служити, або одного зненавидить, а другого полюбити, або одного буде держатися, а другим стане погорджувати².

Старий Завіт, в якому дочасні добра були благословенням і який за заховання заповідей обіцює дочасні добра, картає захланисть: « Горе вам, що прилучуєте дім до дому й ріллю до ріллі »³. Оскільки ж більше цілий Новий Завіт є переповнений погрозами на багатих т.б. на тих, що прив'язані до дочасних дібр і жадні цих дібр. « Ну ж тепер багачі! плачте над вашими злодіями, що на вас прийдуть. Ваше багатство зниділо, а ваші одечі поїли молі, ваше золото й срібло поржавіло, а іх ржа буде вам на свідоцтво, і з'ість ваші тіла як огонь... це плата робітників, що жали ваши ниви, котру ви задержали, кличе; і крики женців дійшли до ушей Господа Саваота »⁴. « І ще кажу вам: легше перейти верблюдові крізь ушко голки, як багатому ввійти в Боже царство »⁵. « Горе вам багатим, бо ви отримали вашу потіху, горе вам насиченим, бо будете голодні, горе вам, що тепер смітесь, бо плакати і ридатимете »⁶. І цілий Новий Завіт має ту ціль, щоби відірвати людське серце від надмірного прив'язання до сотворінь, до дочасних дібр, а піднести його до оцінення того добра, яким є Бог. І ці дві категорії ніяким способом не можна помішати; або ціниться Бога над усе, або ціниться що іншого вище Бога. Можна взагалі сказати, що кожний гріх є ціненням чогось, якогось марного й низького добра вище Бога, Його ласки і вічних дібр, коли між цими двома родами дібр не може бути ніякого порівняння. Бо саме порівняння є неначе пониженнем безконечної Божої доброти. Тому й для матеріяліста так цілковито неприступне й незрозуміле Євангеліє, бо носить у душі засадничу й глибоку перешкоду звернення до Бога; про нього написано: « Йому Богом черево »; він не лише не може любити Всевишнього Бога в небі, але й не може правдивою молитвою до Нього звернутися; до нього хіба відноситься те слово Якова⁷: « Пропросите й не дістаете, бо зле просите », а може й це слово⁸: « Хто відвертає свої уші й не слухає закону, того молитва буде мерзька ».

¹ Мат. VI, 24.

² Там же.

³ Ісаї V, 8.

⁴ Яків V, 1-4.

⁵ Мат. XIX, 24.

⁶ Лука VI, 24-25.

⁷ IV, 3.

⁸ Притч. 28, 9.

Просячи того хліба, що з неба сходить, а яким є Пресв. Тіло й Кров Господа Нашого, просимо передовсім голоду цього корму, спраги цеї чаші, бо в міру цього голоду й цеї спраги дається нам благодать цього таїнства. Тою молитвою просимо достойного приготування, просимо оминення того нещастя, яким є святоокрадське Причастя; «не в суд і в осудження, не як Юда» хочемо приймати божественне, пречисте, безсмертне, пренебесне, животворяче й страшне Христове Таїнство.

Таким чином «Отченаш» вводить нас у св. Євхаристію, вчить нас євхаристійних чеснот, себто цих, що їй відповідають і нашу слабу та грішну волю підносять до того прямо небесного бажання. Тому й ніяка людська мова не зуміє висказати глибини тайн укритого скарбу, яким є й те слово, вартості тої молитви та тої школи. Вкінці молитвою за наступний хліб просимо й цього духовного хліба, яким є Боже слово; для себе самих за знання, за розуміння й за таке слухання, хочби лише у читаннях, яке може бути кормом душі. Просимо для вірних за цю добру літературу, якої нам так брак, за побожні католицькі книжки, за всі засоби пропаганди цеї літератури; за те, щоби ці побожні книжки людям подобалися, щоби приносили бажаний успіх; просимо й для себе за духа проповідництва, за всі прикмети й дари, що їх так багато, а яких доброму проповідникові треба; просимо й за Божі благодаті для тих, що будуть слухати нашої проповіді. Здається, що успіхи нашої душпастирської праці передовсім, як не виключно, зависять від ревности наших молитов, бо ми будь-що-будь передовсім жерцями й молитвенниками, ми передовсім посередниками між Богом і людьми. І того в нашему народі так дуже треба, і те передовсім у нас люди цінять. Треба нам бути для народу провідниками в багатьох справах його життя; правда і згода на це. Треба нам бути дорадниками, — і те правда; займатися всіми горожанськими й суспільними установами, — і це правда. Але тисяча разів важніше те, що народ називає відправою, бо очевидно не йде про це, щоби говорити: Господи, Господи — хоч би й гарним голосом та в гарному фелоні; а про це розходиться, щоби так молитися, щоби молитва була вислухана, щоби мати «дерзновеніс», щоби знати орудувати тою силою, якою є молитва. А що на другому місці ми є проповідниками Божого слова і в цьому Господня молитва є не тільки нашою школою, в якій ми є учениками, але й школою, в яку треба нам конечно ввести наших вірних.

П'яте прохання

Дальше говоримо в « Отченаші » так: « I остави нам долги наша, як і ми оставляємо должником нашим »; значить: « даруй нам наші довги, як і ми даруємо нашим довжникам », а в XI гл. Луки виразно: « відпусти нам наші гріхи, бо й ми відпускаємо кожному, що проти нас згрішив ». Оба ці значення містяться в тих словах, чи будемо « Отченаш » говорити за Євангелієм св. Матея, чи за Євангелієм св. Луки. Та ріжниця представлення є ще одним доказом на те, про що ми вже згадали, що Ісус Христос ці самі науки не раз повторював у різних місцях і різним людям, але не все тими самими словами. Оба значення до себе дуже зближені, бо кожний гріх є й довгом; слово довг більше обіймає, бо ми винні не тільки титулом гріха, ми винні й титулом Божого дару, не досить на Божу хвалу вужитого. Що ми маємо, чого не одержали, коли й життя і душа та всі її власті й кожна днина життя, і кожний акт кожної власті душі, тіло і всі його прикмети та сили — все те Божі дари, за які від нас Всевишньому належиться не тільки подяка, але передовсім служба. В першій мірі треба нам цих дарів так уживати, як Бог хоче — уживати на Божу славу: « Чи єсте чи п'єте — все на славу Божу робіть »¹, щоби в усьому прославлявся Бог. « Так сповняти наші добреї діла, щоби люди прославляли Отця небесного » — на це треба передовсім признавати й пам'ятати, що все те, що нам Бог дав, дав нам неначе до часу, що по людському способі говорення все те неначе позначене, як таланти євангельської притчі ² на це, щоби ми, добре вживаючи цих талантів — Божих дарів, заробили собі на те, що вже буде неначе *нашим стадим на віки — вічною нагородою*. Довгами треба би ще назвати ті рештки гріха, що після відпущення гріха лишаємося винні Божій справедливості. Це, що ділами покаяння, молитвами, постами та милостинями можемо справедливому Богові сплатити.

Ціле Євангеліє, а краще сказати: ціле Боже об'явлення є коментарем до цих слів « Отченашу ». Бо ціле Боже об'явлення оповідає про упадок людини і про милосердне прощення Небесним Отцем, котрий так полюбив нас грішників, що Сина Свого прислав на землю для нашого спасення. Все, що міститься в Божому об'явленні, якимсь способом відноситься до того діла відкуплення й спасення. Тому й кожна євангельська притча це діло пояснює, кожна іншу частину цього діла, або з ін-

¹ I Кор. X, 3. — Заввага - С.Г.: *мав бути I Кор. 10,31; порівн. ще й Кол. 3,17.*

² Мат. XXV, 14-30.

шої сторони. Але є притчі, що особливішим способом оповідають про це діло; так притча про блудного сина або притча про лукавого раба.

Перша представляє безмірну любов милосердного Отця, який лише чекає на поворот сина й вибігає проти нього, випереджуючи його покуту свою доброю та милосердям. За нас інше грішників Христос помер на хресті, випередив наші покаяння, вийшов напроти нас, даром Свого життя й безнастаним прощенням випереджує неначе наше покаяння.

Друга притча про недоброго слугу представляє умовину прощення, а саме те, що прощаючи — даруючи довги, Бог від нас домагається як умовини, без якої прощення не буде, або як у притчі стоїть, навіть даровані довги будуть стягнені; бо « коли відпустите людям їх провини, відпустить і вам Отець ваш Небесний, а коли не відпустите людям, то й ваш Отець не відпустить вам ваших провин »¹.

В словах « Отченашу » в св. Матея позволяється нам просити відпущення довгів і провин у цій самій мірі, як ми відпускаємо провини і даруємо довги: « прости так, як і ми ». За Євангелієм св. Луки вимагає Христос перед молитвою прощення довжникам, тим, що провинилися проти нас і лише на підставі вже даного прощення позволяє Христос просити прощення. « Прости, бо й ми простили »². Цілком так, як на іншому місці Євангелія каже Ісус Христос: Коли маєш дар принести а пригадаєш собі, що має твій брат щось проти тебе, йди, помирися з ним, а відтак щойно прийди. Чи одним чи другим способом установляє Христос повну рівновагу між способом, яким ми обходимося з близкім, і способом, яким Бог з нами обходиться. В тому одному немає рівноваги, що в наших відношеннях до близьких іде про дрібні справи, про маленькі довги, сто динарів, а в наших відношеннях до Бога іде про — 10.000 талантів³. Бо навіть, коли кривда заподіяна нам людьми є по нашему дуже велика, вона є малим довгом в порівненні з тим, що ми винні Богові і задля дарів і задля гріхів. У тому зіставленні нашого поступування супроти близьких і Бога супроти нас — є безконечно милосердне віддання неначе в наші руки Божого милосердя супроти нас. Та засада, цілком справедлива, є для нас з обох сторін пречудним небесним дарунком. Раз, що запевняє нам дарування довгів від Бога, а друге, що запевняє нам таке саме прощення від близьких. Ці слова « Отченашу » є цілючим ліком на всяку злобу, уразу чи пам'ять кривд, прямо

¹ Мат. VI, 14-15.

² Лука XI, 4.

³ Мат. XVIII, 24.

приневолюють людину до цеї такої християнської, такої євангельської, а такої людяної чесноти, якою є милосердя й лагідність; приневолюють, кажу, бо хто не хоче простити близьньому, хто пам'ятав урази, хто жадний пімсти, цей хіба не посміє говорити «Отченаш», стягаючи на себе з боку Божої справедливості поступування таке, як його; людина мстива «Отченашом» стягає на себе небесну пімstu; а коли візьмемо текст св. Луки, то людина пам'ятна на кривду, не посміє в молитві говорити неправду, не посміє сказати: «Прости, бо я прости в»¹. Це поставлення перед наші очі кривд заподіяних нами й нам в одному реченні, і це безумовне жадання прощення близьнім, або образи Бога молитвою богохульною чи брехливою, ця дилема, в котрій ми є поставлені серед молитви, це прямо суд Соломона на нас; спроваджуються тут слова старця Симеона: «що відкрилися думки багатьох сердець»². Так, в дійсності, ця молитва відкриває, відслонює саме дно душі і що на тому дні може бути злого. Так бодай дістеться, коли розуміємо слова молитви ю коли ці слова до себе приноровлюємо, тоді вони входять як меч аж до dna душі. Дійсно, як «слово Боже живе й успішне й остріше від усякого обосічного меча й проникаюче аж до розділення душі й духа, як суставів так мозків і судить думки та наміри серця»³.

Те слово «Отченаш» є дійсно знаком автентичності Божого об'явлення; тільки Божа Мудрість могла подати таку науку, такий лік і навчити такої молитви. Так вже на перший погляд представляються ці слова чудотворними навіть тому, хто над ними лише дуже поверховно застосовується, хто лише їх перше значення зрозуміє.

Але ці небесні слова, що нам Христос вкладає в уста, мають і свою безмірну глибину, і душі відслонюють такі далекі, такі безмірні перспективи, що знову про них треба сказати, що вони є цілим світом, є небом, що віделонюють нам найвищі ідеали християнського життя і святости. Бо прощення, дарування, якого просимо, нам уже дане, і вільно нам з цеї криниці черпати стільки тої живої води, скільки самі схочемо; можемо собі цю криницю замкнути, можемо від неї відвернутися,

¹ Можна сказати зі св. Томою (ІІ. ІІ. квес. 83 арт. 16 ад 3), що чоловік, який не хоче відпустити близьньому довгів, а відмовляє Господню молитву, не ображас Бога і не говорить неправди, бо хоча щодо його особи не є правдою, що відпускає довжникам, — все є правдою щодо особи Церкви. Бо Господня молитва відмовляється в імені цілої Церкви, неначе в особі того Христового Тіла, яким є Церква. Грішник відмовляючи так «Отченаш», не має ані заслуги, ані хісна з молитви.

² Лука ІІ, 35.

³ Євр. IV, 12.

можемо й не прийняти Божого дарунку, — а так поступаємо, коли пам'ятаємо на урази. Але саме в собі Боже милосердя й прощення дане, її зіставлення Божого милосердя з нашим поступуванням, є знову науковою невимовною. Є прямо повторенням « Весь той довг я дарував тобі, бо ти благав мене. Чи ж не слід було й тобі помилувати свого товариша, як і я тебе помилував? »¹ А в тих словах вже неначе чується відгомін грому, щось з того: « слуго лука вий... », щось з того: « й розгнівався його пан... ». Так як і в слові: « весь довг я дарував тобі » — в далекій перспективі являється Христос умиваючий ноги й чується гейби далекий відгомін Його пресвятих слів: « I ви повинні один одному умивати ноги ». І мимоволі чоловікові пригадуються слова св. Апостола (який також тяжко Бога образив відреченням Христа та й над словом « Отченашу » ціле життя серед сліз застановлявся): « Отже коли Христос терпів за нас тілом, і ви зоружітесь тою самою думкою »². І знову: « Бо ѿ Христос терпів за вас, лишаючи вам примір, щоби ви йшли за його спідами »³. А щоби трудну до прийняття науку Христа конче нам передати, з одної сторони пригадув що « любов покриває множество гріхів »⁴. Тим словом заохочує до великої може, але святої жертви. І знову: « Коли праведний ледви спасеться, то безбожник і грішник, де буде міг показатися »⁵, — погрозою і заохотою вказує на конечність наслідувати Боже милосердя не тільки якбудь, але аж до повної жертви із себе та в любові супроти тих, що нас скривдили, йти аж на Голгофту. Так зрозумів верховний Апостол потрійне питання Христа: « Чи любиш мене »⁶. Не інакше розумів Христа й улюблений Його ученик, що при Тайній Вечері склонив голову на груди Спасителя: « По сім пізнали ми любов Божу, що Він Свою душу положив за нас — і нам треба класти душі за братів »⁷.

Не дивота, що Святі, як про це часто в іх життях читаємо, так приймали добром за зле платити, що люди, які їх кривдили або образили, могли бути певні скорше або пізніше дістати від них в заплату доказ особлившої любові. Так приміром з багатьох наведу того святого, що мені на гадку приходить — так стало поступав св. Франц Салезій. А чи

¹ Мат. XVIII, 32.

² І Петр. IV, 1.

³ І Петр. II, 21.

⁴ І Петр. IV, 8.

⁵ І Петр. IV, 18.

⁶ Йоан XXI, 15.

⁷ І Йоан III, 16.

ж інакше поступав св. Ап. Павло? Він, щоби стати учасником Євангелія¹, значить прямо, щоби спастися, « зробився всіх невільником... » « став усім для всіх », — і для противників і для тих, що його переслідували. Чи ж що іншого значать ці слова: « Аж до цеї години ми і голодні і жаждучі і нагі і биті в лиці і тиняємося і трудимося, працюючи своїми руками. Нас лають, а ми благословимо, нас переслідують, а ми терпимо, нас лихословлять, а ми молимося. Ми стали мов сміттям цього світу, ометицею всіх аж досі »².

І не тільки так поступав у практиці, що сам жертвував себе за людські душі³, але і в теорії пояснював, що так повинно бути. Христос « за всіх помер », каже, « щоби живі жили вже не для себе, але для того, що вмер за них і воскрес »; тому додав св. Павло: « від нині нікого не знаємо по тілу »⁴. Значить, ми винні Христу, щоби лише Його справу в людських душах бачити — це довг нашої любови до Христа; не пам'ятати на обиди, іх цілком вичеркати з пам'яти, це зрештою простий обов'язок християнської любові, бо « любов є терпелива й ласкова і... все зносить... і все перетерпить »⁵. Любові не годиться ставити границь, не можна сказати: доти, а не дальше. Наколи хто зі самолюбства, бо не для чого іншого, пам'ятає зоподіяну собі обиду, вже не над усе любити Бога — вже себе і свою справу ставить вище Бога. І тим усяку любов свого серця з корінням вириває, бо любов або є над усе, без ніякого застереження, або її цілком нема; так треба нам близьких любити, бо любов близьких є одною й тою самою чеснотою, що любов Божа, і в тому власне є це, що каже Павло: « не знаємо по тілу »⁶. Наши відносини до близьких не тіло нормув, а віра та Божа благодать. Ця наука в цілому Євангелію і у всіх Апостольських посланнях, як Павлових так і соборних, є так многократно потверджена, так доказана, що не сумніваюся сказати, що це наука віри, наука Богом об'явлена. Очевидна річ, що до цеї жертвенної любові близьких ми обов'язані лише в деяких, може рідких випадках; не пам'ятати на кривди ми все обов'язані, добром за зле платити лише часом з огляду на особливі обов'язки. Так душпастир мусить з нараженням власного життя сповідати хворого, хочби й найбільшого ворога.

¹ I Коринт. IX, 19-23.

² I Коринт. IV, 11-13.

³ II Коринт. XII, 15.

⁴ II Коринт. V, 16.

⁵ I Коринт. XIII, 4-8.

⁶ II Коринт. V, 16.

I не введи нас во іскущеніє

У шостому проханні благаємо « і не введи нас во іскущеніє ». Очевидна річ, не просимо, щоб Бог віддаляв від нас усі покуси, бо покуса є досвідченням душі, вона не тільки не є гріхом, а навпаки — нагодою до добрих діл; вона виробляє чесноту в душі; вона стяжить душу, тому і св. Яків прямо каже: « З повною радістю приймайте, мої браття, коли попадаєте в різні покуси »¹. А просимо того, щоби нас покуса не побідила, щоби ми покусі не улягли й не упали в бою, просимо Бога, щоби не допустив нашого упадку в покусі. Це Христос називає — бути « введенним у покусу ». А що ціле життя є боротьбою і упинним (*) пасмом покуси, досвідчення на нас спадають зі всіх сторін, від диявола, від світу, від нас самих, — просимо побіди в тих усіх досвідах і в тій цілій боротьбі; просимо благодаті витривалості в Божій благодаті аж до кінця, яка є рівноважна з вічним спасенням, про що вище я вже обширно говорив. Св. Письмо небесну нагороду, яку представляє премногими й пребагатими образами і називає ріжними словами, признає передовсім побідників, так в багатьох місцях називає спасеного Об'явлення Йоана (**). А св. Павло християнське життя часто порівнює з воїнством, зі службою воїна І. Христа — Христового воїна. Просячи побіди в покусах, просимо тих усіх прикмет, що роблять добрим живніром. Всі вони дарами з неба: і чеснота мужності і дар Св. Духа, що його мужністю називаємо, і второпність, витривалість і терпеливість, і стільки інших чеснот. Однаке на першому місці належать тут чеснота і дар Господнього страху.

По-людськи беручи, без огляду на Боже об'явлення, страх видається не прикметою, а навпаки слабістю й то прямо противною чесноті мужності. Люди, що мало знають і мало застосовлюються над науковою Ісуса Христа, схильні думати, що страх не є чеснотою і не є добрим ділом те, що зі страху випливав. Однаке так не є. Злім є лише той страх, що

¹ Яків I, 2.

(*) « упинним » — радше безперервним, безнастанним (эн. безупинным!).

(**) Зміс цього речення попуттаний тільки через брак відповідної інтерпункції і ненамістне поставлення слів. Тому й треба так справити: « Св. Письмо небесну нагороду, яку представляє премногими й пребагатими образами та називає ріжними словами, — признає передовсім побідників, як називає (висловлюється!) в багатьох місцях спасеного Об'явлення Йоана ».

лучиться з бажанням гріха, коли хто сердечно хотів би гріха, а здержується від зовнішнього діла лише боязню злих його наслідків — кари. Такий невільничий страх тому й не має вартості, що не відвертає душі від злого. Коли відвертає від злого, коли людина зо страху перед Божою карою відвертається від гріха й гріха дійсно не хоче — добре робити, хоч товчок її поступування — страх, може ще далеким від синівської любові. Хто хвалиться, що ніколи не відчуває страху перед карою Божою, перед пеклом — тому сміло в очі можна сказати, що без найменшого сумніву багато разів у житті допустився учинків, яких стидається, учинків противних совісті, власному пересвідченню. Бо не дуже легко чоловікові завсіди лише із синівської любові до Бога поступати; не легко ображення батька боятися більше, ніж кари. Такий синівський страх, повний любові, є вже чеснотою дуже духовно вироблених і високо стоячих людей. Людська ж слабість, сила пристрастей така, що чоловікові прямо треба й цього мотиву, страху перед Божою карою, страху перед пеклом. І коли той безперечно нижчий мотив здержує людину від злого, то віддає їй велику прислугу і є правдивою чеснотою. Цьому шостому проханню відповідає страх Господень, бо ним випрошуючися перед злом, будучим чи можливим, а ці акти чи чувства волі, якими вона відвертається від зла, називаємо страхом. До побіди він тим причиняється, що вчить зараза легідь приготувати побіду й зараза легідь осторожно оминати все, що могло би довести до погрому. Вчить шукати середників побіди й самої побіди у Того, що сказав: « Я побідив світ ». Те шукання й старання про все, що до побіди належить, та обава погрому є найпотрібнішою прикметою борця, що хоче бути завсіди в усіх відносинах життя побідоносним. Мужність не каже закривати очі на небезпеку, не позволяє легковажити її, навпаки — вимагає, щоби сміло їй в очі подивитися, здати собі справу з цілого положення, зі своєї слабости й потреби та так зоружитися, щоби ворога побідити. А що ворог і витривалий, і злобний, і постійний, і сильний, « як лев, що ричить », що безупинно настас, що зі всіх сторін нападає, — у цій боротьбі не можна занедбати ніякої осторожності та через легкодушність стратити або й не набути хочби другорядної сили.

А що Господня молитва силою вже першого слова є благанням потрібних дарів не лише для нас самих, але для всіх братів, що є молитвою загально християнською, як не загально людською, що є також суспільною молитвою, — то це слово « не введи нас во іскушеніє » має свою глибину і далеку перспективу в тріумфі Христа в Його святій Церкві. Ті кольосальні, безмірні, великанські змагання поміж добром і злом на цілому світі, в яких учасниками є всі народи всіх століть, в

яких (як і в житті одиниці) приходять наче хвилі то поразки то побіди, то упадки то двигання, — будуть закінчені, ми це віримо, кінцевою побідою Христа. І ми начальним вождем армії запрошені до участі в боротьбі та участі в побіді — не тільки тому, що розходиться і про нашу особисту побіду, про побіду добра над злом у нашему житті й у нашему серці, про побіду Божої благодаті над властями тьми в нас самих. Ціла та боротьба є нашою боротьбою. Вона наша й тому, що йдеться про нашу справу, про наших братів, про наш рід, про нашу всіх будучність, йдеться про нашу небесну вітчину, про нашого Христа й нашого Бога. Ця боротьба і ця будуча побіда — тріумф тому наші, що ми начальним вождем запрошені до участі цілим життям у боротьбі й побіді. А ці слова « Отченашу » є повторенням завізвання до цієї загально людської боротьби й побіди. Чи ж треба дальших горизонтів, вищої перспективи? Чи людський розум може « зрозуміти з усіми святыми, що це ширина, довжина, висота й глибина »¹ кожного Божого слова йожної Божої справи? А чого розум обняти не може, як же вискаже слаба бесіда? Як наповниться всею повнотою Божою², хіба той це зуміє, що в ньому як у Павлі, буде жити Христос і в його бесіді Христос буде промовляти. Христос, в якому укриті всі скарби мудрості й знання³. Тільки Він — Христос зміг би вповні висказати, що мав на думці коли нас учив цеї молитви за побіду і чим є ця побіда, за яку просимо, і якою є ця укрита манна і цей білій камінь⁴ і той залізний жезл⁵ і та книга життя⁶ і те все, що « ані око не виділо, ані вухо не чуло, ані розум обняти не може, що Бог приготовляє » побідникові. На нашу молитву: не дай нам упасти в покусі, Бог певне відповість Свою благодаттю; на ту молитву лише чекас, а навіть перед молитвою вже « Бог вірний, що не допустить спокушувати вас більше того, що можете, але разом з покусою пішле й поміч, щоби ви могли витримати »⁷. Отченаш і той дар благодаті, яким через Отченаш просимо помочі в покусі — є вже тою поміччю, обіцяною св. Павлом.

¹ Ефес. III, 18.

² Там же, стих 19.

³ Колос. II, 3.

⁴ Об'явл. II, 17.

⁵ Об'явл. II, 27.

⁶ Об'явл. III, 5.

⁷ I Коринт. X, 13.

Сьоме прохання

Ізбави нас от лукаваго. Останнє прохання « Отченашу » є тільки чи поясненням чи доповненням попереднього прохання. Бо ми через те вибавляємося від злого, що Бог помагає не упасти в покусі. Тому то св. Лука це останнє прохання опускає так, як і опускає третє прохання, показуючи, що воно неначе повторенням першого й другого¹. Мимо того не без причини церковна практика прийняла обширніший текст за Євангелієм Матея й не без причини вживавши й цього сьомого прохання. Воно вправді пояснює й доповнює шосте, але перед очі християнина виразніше, яскравіше ставить цю фундаментальну проблему всякої, а передовсім християнської етики, проблему зла. Чим є зло? Звідки воно? як і чим від цього увільнитися — ось питання, на які поза християнською вірою і поза християнською етикою так трудно знайти відповіді. Не треба мені пригадувати, до якого ступеня ці два поняття й відповідаючі ім предмети стисло і нерозірвано зі собою пов'язані.

У християнській вірі й у християнській етиці поняття добра і зла стали і ясні. Найвищим добром Бог, в якомусь навіть значенні — єдине добро Бог: « ніхто добрий, тільки один Бог ». Посередньо християнство називає добрами все те, що до Бога веде й до Бога зближаб. Зло — це брак того добра; — очевидно для того, якому це добро якимнебудь способом належиться мати. Тим то найправдивішим злом є гріх. Але злом є і все те, що стається в нас причиною гріха, хоч може це бути й без нашої вини. Так злом буде незнання того, що комусь належиться знати. Злом є помилка й блуд; злом є склонність волі до зла, а розуму до блуду. Прохання про освобождення від злого обіймає тому всі ці роди зла.

Святе Письмо словом « гріх » називає часто не тільки грішний вчинок, себто добровільне й свідоме переступлення Божих заповідей, але й грішний звичай і пристрасть і все, що є безпосередньою й найближчою причиною гріха. Так св. Павло говорить про закон гріха, про царствування гріха над нами². Так само в тому самому ширшому значенні цього зла можемо й ми говорити, коли шукаємо того, що молитва « Отченаш » учить нас оминати, перед чим каже нам випрошуватися і в чому вона промощує Господні дороги в нашому серці, простуючи й даючи відповідний напрям нашій волі й нашим бажанням. Здається й цього не треба навіть повторювати, бо те саме в кожному проханні з різних

¹ В багатьох рукописах Євангелія Луки ці два прохання доповнені з Євангелія Матея; однак у кращих рукописах вони опущені.

² Рим. VI — ціла глава.

сторін вертається, що тим упорядкуванням нашої волі й нашого серця, тим вкладанням у наше життя правильного бажання й правильної молитви, « Отченаш » є безупинною Божою школою християнського життя та молитви. Не будемо — само собою розуміється — старатися вже не то вичерпати але навіть і поверховно вказати на безмірну ширину, глибину і висоту тих наук, що скуються коло поняття гріха, а консеквентно коло поняття покаяння, хоч в цього боку розважаний предмет не відбігав би далеко від прямого пояснення чи аналізи останнього прохання Господньої молитви. Бо цим проханням бажаємо собі й просимо покаяння і всього того, що до покаяння потрібне. Але може задалеко завело би нас таке представлення справи. Може корисніше на підставі науки св. Письма представити не так потребу чи добро покаяння, як радше саму суть вла чи гріха, шукаючи в кожному елементі здобутому нашою аналізою, вказувати на безмірну перспективу, яку кожний з тих елементів перед нашими очима отвірає. На вступі лиш одна завага, яка потрібна до створення собі цеї далекої перспективи. Око нашого тіла є так побудоване і передає душі такі образи, що предмет поставлений близько ока видається великом, а предмет віддалений від ока видається малим; великість зменшується в міру віддалення. Коли застановляємося й коли придвигляємося цьому, що є моральним злом, то відношення перемінюється на впрост противне: чим ближчі ми предмету, тим цей предмет для наших очей менший; чим даліше ми, тим цей предмет стається більшій. До того спостереження вернемо пізніше й сконстатуємо, що воно не тільки є безперечне, але що воно могло би бути майже уйняте в формі якогось математичного чи геометричного правила. Може вдастися нам знайти і причину цього дивного явища й ту причину віставити дуже загальними в нашему етичному житті принципами, чи чавіть Божими законами. Вже тепер спостерегти цю дивну, прямо парадоксальну неймовірну перспективну зasadу — послужить нам до кольосального аргументу: якщо навіть зблизька представлене моральне зло покажеться нам безоднею величі у своїй злобі чи безоднею низькості, а сконстатуємо, що той кольос в наших очах є мільйони разів зменшеним образом самого предмету в собі — то будемо могти з цього вносити, які безодні безодень отворилися б, якби ми могли не зблизька придвиглятися на зменшений образ, але придвигитися йому з тої перспективи, в якої він представляється не зменшеним. Ми собі тоді з конечності скажемо: коли цей гріх, з того пункту виджений у може безмірному зменшенні, є ще так великий, яким же великим він представляється виджений з протилежного боку.

Перейдім тепер до поняття гріха в св. Письмі, шукаймо елементів, з яких те поняття вложене.

Гріх у св. Письмі представлений передовсім як неволя. Так в Євангелію Йоана каже Христос: « Кожний, хто допускається гріха, є невільником гріха »¹. До того відносяться всі такі вискази, як напр.: нехай не царює гріх у вашому смертельному тілі ...не віддавайте ваших членів, як оружжя неправедності гріхові... най гріх над вами не панує². Не буду наводити багато текстів; скажу лише, що Єремія³ називає гріх ланцями та поворозами, якими в'язнуть невільників, а в іншому місці⁴ — тяжкими кайданами; Ісаїя⁵ називає гріх поворозами марноти, а в іншому місці⁶ великим тягарем; св. Йоан⁷ каже: « Хто чинить гріх, є від диявола » — гріх ділом диявола; книга Премудрості⁸ називає гріх царством пекла на землі; Еклезіяст⁹ тяжким яром, мідяними путами¹⁰ або залишним ярмом¹¹ (*). По думці св. Павла ми всі були « невільниками гріха »¹².

Ті всі назви відповідають тій правді, про яку кожної днини життя переконуємося власним досвідом, що безупинно під нашими ногами отворяється дорога, що прямо веде в неволю. Кожний з нас знає неволю злого звичаю, неволю пристрастей, неволю якогось понижуючого зв'язку. В « Отченаші » просимо проте свободи від того всього, що в нашій душі з початком, чи небезпекою, чи таки вже дійсно якимись зв'язами, оковами, що змушують нас проти нашої волі йти туди, куди не хочемо. Того

¹ Йоан VIII, 34.

² Римл. VI, 12-14.

³ Трени I, 14.

⁴ Трени III, 7.

⁵ V, 18.

⁶ 53, 4.

⁷ I Йоан III, 8.

⁸ I, 14.

⁹ 40, 1.

¹⁰ ХХVIII, 20.

¹¹ Там же.

¹² Рим. VI, 20.

(*) « Трени » — це латинська назва за *Вульгатою* (*Threni, id est Lamentationes*). В наших слов'янських чи українських перекладах стоїть назва « Плач » (Єремії).

Подібно й грецькі та латинські назви « Еклезіястес » (*Екклезіаст*) заступлено в наших перекладах назвою « Проповідник » (когелет), а « Еклезіястікус » (*Екклезіастик*) — назвою « Книга (Мудrosti) Ісуса сина Сираха ».

зрештою досвідчав і сам св. Апостол Павло: « Виджу інший закон, що воює проти закона моого ума й не роблю того добра, що хочу, а роблю те зло, чого не хочу »¹. Зрештою і класичний світ те саме спостерігав: *Video bona proboque, deteriora sequor.* Просимо свободи, що зачинається від цього освобождження в малих, дрібних, щоденних поворотів до свободи Божих дітей: « Коли вас Син освободить, справді свободні будете »² — « правда освободить вас »³. — Ця свобода тут зачинається й мусить довести до освобождження від смерти, бо ж і це неволя. Бажаючи цеї свободи, воскресення, того слова вживасмо не за символ, а за реальну дійсність, хочемо і смерть під ноги взяти, через Того, що свою смертю смерть потоптав. Усяку смерть, і ту, що у гріб впихає, і ту, що ще гірша — пхав в безодню, смерть « вторая ».

Ми просимо свободи від усякого тягару, усякого ярма, а досвід нас учить, яким тягарем може бути в житті закид нечистої совісти, а яким страшним закидом той, що від нього легший млинський камінь, завішений на шиї. А в перспективі здалека бачимо ту свободу, з якою душа в небо влітає, увільнена від тягару не лише гріха, але й грішного тіла і цілої матеріальності природи, що так пригноблює й держить у такій неволі. Приноровім до поняття неволі закон відворотної перспективи, про який ми вище сказали: чи ж не є найгіршою неволею ця, що душу й тіло до того ступеня заковувє в кайдани, що перестається бажати свободи, що тратиться поняття свободи, що людина в кайданах уважає себе свободною. Ланцюги гріха видаються грішникам чимсь цілковито зносним, вінчується в них добре. Чим даліше від тюрми, тим вона страшнішою, тим більшим злом.

На другому місці гріх у св. Письмі представлений як темрява: « Світло прийшло в світ, та люди полюбили тьму більше, як світло »⁴. Христос прийшов, щоби просвітити тих, що сидять у темряві й тіні смертній⁵. — Зі Старого Завіту навести хіба треба Премудрість Соломона⁶ в якій гріх названий « узами тьми » та « довгою ніччю » — а деінде крайною глупотою⁷ і кайданами темряви⁸. Сьоме прохання « Отченашу »

¹ Рим. VII, 19-23.

² Іоан VIII, 36.

³ Там же, 32.

⁴ Іоан III, 19.

⁵ Лука I, 79.

⁶ XVII, 2-3 і 16-20.

⁷ Еккл. (проп.) X, 1.

⁸ Премудр. XVII, 16.

висказує бажання світла: від тих слабоньких промінчиків, що доходять до темряви нашого життя, аж до світла правди, що нас освободжує¹. До того світла життя, яке нам дає Христос², — до світла світу, яким є Христос, аж до того світла, яким світитимуть праведні у царстві Свого Вітця³, аж до того непріступного світла в якому перебуває Всевишній⁴ і яким є Всевишній⁵, перед Якого очами й небеса не є чисті⁶. І знову відворотна перспектива: хто сидить у темряві, не розуміє світла, може ненавидіти світло і не йде до світла⁷; в міру, як від темряви віддаляється, і в міру, як пізнає світло, стає вразливим на зло темряви, незнання, блуду. А хто міг би взнестися у ті височини, в яких і світло місяця темрявою⁸, був би вразливий на найменшу помилку, болів би над кожним незнанням.

В св. Письмі буває гріх дальше представлений як недуга, гниль, як язва, пошестъ, як укушення гадини. « Неулічма недуга твоя — каже Бог через Єремію⁹ — дуже зла твоя рана ».

Ісус Христос порівнює гріх з ранами в притчі про доброго Самарянина¹⁰ і взагалі грішників називає недужними, коли каже: Здорові не потребують лікаря.

Гріх дальше представлений у св. Письмі образами тілесних недуг, прокази, сліпоти, параліжу і самої смерті.

Тому в « Отченаші » просимо тут і здоровля від того початку (*), від смерти й недуги нашого дочасного життя, від тої надії, яку дає лікар, коли лише приходить до хворого, бо не потребують здорові лікарі,

¹ Йоан VIII, 32.

² Йоан VIII, 12.

³ Матей XIII, 43.

⁴ І Тимот. VI, 16.

⁵ Йоан I, 5.

⁶ Йов XV, 15.

⁷ Йоан III, 20.

⁸ Йов XXV, 5.

⁹ XXX, 12.

¹⁰ Лука X, 30-35.

(*) Знов незадарно зформульоване речення. Із змісту цілого речення виходить, що автор мав на думці « здоровля від того початку »... не лише, « коли лікар приходить », — але й від початку нашого земського життя та й протягом цілого цього ж життя, здоровля і свободу від хворіб, нещасть і т.п... аж до цього досконалого стану в щасливій вічності, в « житлі Бога в людьми », — про яку говорить Одкр. (Апок.) 21,3-4.

а недужі — аж до того здоровля, яким дасть Бог усі тішитись memo, коли « Бог зітре усяку сльозу в очей спасених і смерти вже більше не буде, ані смутку, ані крику, ані болю більше не буде »¹.

Вкінці в св. Письмі представлений гріх як те, що наймерзенніше, найогидніше, найнижче, найпідліше, найплюгавіше, це, що найбільш віддалене від благородності, краси, святости, доброти, порядку. Гріх — це зрада Бога², отвертий бунт³, « мерзість запустіння »⁴, гній й хробацтво⁵, осквернення, бруд⁶. Одним словом, все, що протилежне так ядерно св. Павлом представленаому ідеалові: що тільки правдиве, що тільки чисте, що тільки справедливе, що тільки святе, що тільки любе, що тільки доброславне, чи яка чеснота, чи яка похвала — це розважайте⁷.

На дорозі до Бога чим ближче цілі, тим усі чесноти й добрі діла і гарні прикмети стаються щораз більше одним; і на цій самій лінії, віддаляючися від Бога, що одним словом зле — все те щораз більше розходитьсь у безконечні розділення і розгалуження крові й болота, підлоти й низькості.

Св. Павло дав нам у багатьох уступах своїх послань довгі прямо каталоги чи то гріхів чи мерзливих прикмет грішників. Наведу лише один, бо не знати, чи не треба приноровити його особлившим способом до наших часів: « В останні дні настануть люті часи, бо люди будуть самолюбні, грошоплюби, чванливі, горді, хулителі, родичам непокірні, невдячні, безбожні, без любови, непримиримі, клеветливі, непододержливі, люті, недобролюбиві, зрадники, нахабні, надуті, любячі розкоші більш, як Бога, що мають повір побожності, але відпекуються її сили »⁸.

З того гадючого гнізда, в тої смердячої кльоаки, якою щораз більше стається світ, чи дивно, що християнська душа рветься до свободи, до світла, до здоровля й життя, до неба, до Бога; рветься молитвою і

¹ Апокал. XXI, 4.

² Ерем. III, 11-12.

³ Там же II, 20.

⁴ Даниїл. (*)

⁵ I Макав., II, 62.

⁶ Ерем. 44, 4.

⁷ Филип. IV, 8.

⁸ II Тимот. III, 1-5.

(*) Цю недокінчену нотку треба так доповнити: Дан. IX, 27; XI, 31; XII, 11 (зл. Мт. 24,15).

в словах «Отченашу» знаходить в міру своєї щирості й доброї волі зараду на все зло, у якому цілий світ лежить.

Потреба безконечності

Застановляючися над словами Господньої молитви, ми в кожному слові находили перспективу, що вела наш ум і наше серце у безконечні простори. Кожне Боже слово мусить носити на собі це знам'я Божої величі, безконечної висоти, віддалі чи глибини і бодай здалека відповідати безконечному Божому сєству.

У молитві ми й з природи речі склонні до цього, щоби цеї безконечності шукати. Без неї ми мусимо почуватися безрадними й цілковито немічними у повному значенні цього слова; ми чуємося, чи повинні чutiся тим розслабленим при овечій купелі, що довгі-довгі літа не міг рушитися, бо не мав чоловіка, щоби його вніс у купіль¹. Легше ось тій гусениці, що ціле життя переживає на травиці ось тут у Підлютім, увійти у взаємини з римським папою, чи з японським мікадом, — як нам маленьким хробакам землі увійти у взаємини з Сотворителем вселеної, Всевишнім Паном неба й землі; а молитва з природи речі є таким входженням у взаємини, розмовою, уділюванням духового нашого ества з духовим еством Божества. Щоби до Божества досягнути, щоби молитися, а оскільки більше, щоби Йому подобатися, щоби бути вислуханим, треба нам безконечності. І шукаємо цеї безконечності, щоби в якійнебудь формі бодай щось з неї найти. Звідси напр. пророк Давид, а за ним усі святі Отці Старого й Нового Завіту й ціла Церква на землі, а може й Церква в небі, уживав цеї форми, що так часто приходить у псальмах: «Хваліть Його всі ангели Його, хваліть Його всі сили Його»². Сотки таких текстів знайдемо, тому ѹ не наводимо їх, хіба пригадаємо пісню трьох молодців у Вавилоні. Душа пророка шукала зв'язку з ангелами, щоби розтягнути діяння своєї душі по можності у безконечність. У цьому бажанні розширення властей душі поза себе, звертається він і до сотворінь, і мертві навіть сотворіння визиває до хвалення Бога; звертається до сонця, до місяця, до звізд і до світла, до небес небес, до хмар на небі, до огня, граду, ночі, морозу, бурі, всіх звірят, вужів та птиць крилатих; звертається до царів землі та до всіх народів, до молодців і дівиць, до старців і дітей; у зв'язку з тими всіми сотворіннями шукає

¹ Йоан V, 7.

² Пс. 148, 2.

Давид розширенням своєго бествя по можності до безкінечних просторів матеріальних і духових у всіх можливих іх напрямах, що бодай трохи й бодай здалека відповідатимуть Божій безкоінечності.

Те саме бажання і та сама потреба душі віднайдеться у цій так природній, а так християнській практиці шукання у св. Письмі способів молитви, щоби від людей, що іх молитва була колись вислухана, навчитися цього, що треба, щоби й наша молитва була вислухана, щоби свою неміц скріпити неначе іх силою, щоби рукою даліше сягнути, як нам слабість нашої природи на це позволяє. Не будучи в можності рукою сягнути в безкінечність, рукою торкнутися неба, витягаємо ці руки разом з тими, що ім колись удається руки витягнути аж до неба. Тому християнська душа, стаючи вірою перед Божим престолом, у безкінечних просторах небес, радо вживаває слів чужих людей, що іх примір знаходить в Євангелію. І так з двома спілцями буде кричати духом та говорити: « Помилуй нас, Сину Давидів »¹. Часом скаже з Петром: « Звелі мені прийти до Тебе по воді »² або стане говорити з учеником: « Господи, навчи мене молитися »³ або з хананейською жінкою буде повторяти: « Так, Господи, але ж бо і пси ідять кришки, щопадають зі стола іх господарів », і знову з нею: « Господи, поможи мені ».⁴ І християнське чувство буде радо з тою хананейською жінкою шукати Божої помочі у власному пониженні й упокоренні, свідоме цього, що Бог гордим противиться, а покірним дав благодать. Часом з кровоточивою невістою, що 12 літ безуспішно шукала помочі в людських лікарів і в людських ліках, і стративши ціле майно, не найшла ніякої пільги, а доходила до щораз гіршого, — скаже собі: « Коли доторкнуся бодай Його одежі, буду здорована »⁵; або з Яіром про свою душу скаже те, що він про доньку: « Моя донька конас, прийди, положи на неї руку, щоби одужала й жила »⁶. Або з митарем буде повторяти: « Боже милостивий будь мені грішному », і то на порозі церкви, не сміючи піднести очей до неба. Або скаже з учениками: « Учителю, чи тобі байдуже, що погибаємо »⁷; та ж так часто в житті повстас буря, в якій думаемо, що погибаємо; а хіба найчастіше буде християнська душа уживати того, хіба найкращого

¹ Мат. IX, 27.

² Мат. XIV, 28.

³ Лука XI, 1.

⁴ Мат. XV, 21-28.

⁵ Марко V, 25-28.

⁶ Марко V, 23.

⁷ Марко IV, 38.

способу молитви, якого ужила сама Пресвята Діва в Кані галилейській, представляючи саму лише потребу: « вина не мають »¹.

Усюди шукає християнська душа того розширення в напрямі безконечності, якого вимагає велич Божа, а людська щеміч. Ця сама гадка пробивається в премногих обрядових молитвах, яких уживає св. Церква. Яке ж інше значення мають ці слова: « Нині і prisno i во віki віkov », додавані до всякого словослов'я? У кожному акті богоочітання ми бажаємо цей акт розтягти в безконечні віки, чи може повторятися його в безконечність. Ми неначе невдоволені безконечністю будучого, перед собою, — ми її і вгад шукаємо: « i нині i prisno ». Яскравіше тут бажання вгад висказувє св. Апостол Юда Тадей у закінченні своєго послання, бажаючи « самому Богові нашому Спасові через Ісуса Христа нашого Господа славу й велич і державу і власть перед усяким віком і тепер і по всі віки вічні ». Цю саму гадку висказувє св. Василій у цій так багатій змістом молитві, що її ми священики шість разів на день повторяємо: « Иже на всякое время и на всякий час... покланяємий ». Той поклін богоочітання, що шукає Бога за собою перед усяким початком якого-небудь існування, а перед себе розтягається у безконечні вічні віки віків — буде природно шукати безконечності і в просторах. Невдоволена цим поклоном, який Божеству віддав на місці, в якому перебуває її тіло, людська душа хотіла би цей поклін віддати на кожному місці цілої вселенної. Це є, що св. Василій у наведеній молитві висказувє словами: « на небеси й на земли покланяємий ». Ми неначе невдоволені матеріальними просторами землі і вселенної, ваносимося й у духовні неба й небеса небес, щоби Божеству всюди честь віддати, де лише можемо шукати Божества. Ту саму гадку висказують і деякі молитви Літургії св. Йоана Золотоустого: так напр. у першій молитві вірних ми бажаємо та просимо бути в можності « призивати Тебе на всякое время і місто ». Так само в молитві « Достойно » кажемо: « ...Тобі покланятися на всякому місті владичества Твоєго ». Таким способом у всіх напрямах і думання й бажання шукаємо розтягнутися в безконечність і то не безуспішно. Бо якщо йдеться про предмет нашого бажання, нашого прохання, наша молитва обіймає ціле небо і в дійсності ваноситься у безконечні мисленні (уявні — кор.) простори, в перспективі у безконечні світи від нас віддалені, поза чи понад небесами небес, досягаючи самого сущства Того, « Що єСТЬ » і обіймаючи Його актом пізнання і актом бажання, любові.

¹ Йоан II, 3.

А якщо розходитьсь про суб'єктивне розположення нашої душі, щоби внести до предмету нашого бажання, шукаємо і находимо це розширення в багатьох буденних а милих християнському серцю практиках. Але не лише в предметі і в суб'єктивному розположенні нашої душі, але й у суттєві наших душ суб'єктивно, а у вартості наших молитов об'єктивно ми бажали би, шукаємо й знаходимо її, а знаходимо її (цю безконечність — кор.) в нашій спільноті з Христом.

Розбираючи значення Отченашу, ми не звернули досі уваги на те, що найважніше, а відай найважніше це, що говорячи Господню молитву, ми повторюємо за Христом і з Христом Його молитву, а бажаннями сердець лучимося з Його бажаннями, з бажаннями й намірами Його Серця.

Якщо «Отченаш» у кожному слові носить знам'я неба, якщо по кожній вираженій тут мислі можна пізвати Боже об'явлення, Боже діло й Христом дане спасення; наколи «Отченаш» у кожному слові отвірає кожній душі, що лише хоче, чудотворні керниці цілючої води, — то повторювання за Христом і з Ним Його молитви в чимсь так невисказаним, так небесним, так високо понад землю і понад все, що є тілом, що того не можна інакше висказати чи назвати, як тільки — що це якась друга Євхаристія, де кожним словом цеї молитви духовно причащаємося Христа, стаємо Його причасниками. Господньою молитвою ми імо Його наміри, Його бажання, Його серце, Його молитву; словами «Отченашу» п'ємо Його чесноти, Його передвічну мудрість, Його безконечну святість, Його світло. Тими словами доторкаємо Його добро-ти, доторкаємо Його Серця, в Ньому перебуваємо, в Ньому живемо, Ним стаємося, наш слабий розум лучимо з Його мудрістю, нашою во-лею лучимося з Його святістю.

Молитва «Отченаш» дана нам Христом, щоби до Причастя приготуватися так, як на Службі Божій перед Причастям прилюдно всі разом цю молитву повторяємо, і щоби в Причастю з Ним лучитися, а після Причастя з Ним Його словами молитися.

«Отченаш» є дійсно євхаристійною молитвою. Відмовляючи її в Христі, через Христа, разом з Христом, ми виконуємо в практиці ту злуку з Ним, яку нам дає Пресвята Євхаристія. Ми словами «Отченашу» приносимо Всевишньому богоочітання, що ціле спочиває на євхаристійній жертві і з тої жертви родиться. А всі прохання нашої молитви є так само проханнями попертими євхаристійною жертвою, викупаними (*) у Христовій Крові.

(*) «викупаними» — обмитими; купати — зн. обмивати.

Священики приносять очевидно жертву особлившим способом, але приносять її й вірні — несвященики, бо не самих священиків, а й цілій християнський народ називає св. Петро¹ царським священством та святым народом; а на іншому місці каже, що всі вірні мають, як живучі камені, будуватися на тому камені, яким є Христос і ту цілу будову побудовану з нас на Христі називає святым священством, щоби приносити духовні жертви через Ісуса Христа приемні Богові². Словеса «Отченашу» це та духовна жертва, мила Богу через Ісуса Христа, яку й несвященики приносять. Хто лише кормиться євхаристійним хлібом, хто п'є чашу євхаристійного вина, цей в «Отченаші» входить у ту Богові милу зв'язь з Божеством, яка має безконечну вартість і безконечну силу та є прямо достойною Бога.

Молитву «Отченаш» говоримо з тим роз положенням у Христі, а до того роз положення додаємо безконечні предмети наших молитов і безконечні бажання нашого серця, що взносяться понад усі простори й понад усікий переминаючий час; взносимося у ті сфери, де тисяча літ перед Божими очима як день вчораший, що минув на далекому та низькому світі. Тоді в «Отченаші» приносимо Всевишньому євхаристійну жертву, не тільки цю жертву, що її приносимо тепер у Службі Божій як священики, або як вірні присутні на Службі Божій через руки священика, але і ту жертву Євхаристії, що від 20 віків близько й по вічні віки наперед людство з Богом єднає й приносить Божеству безконечну хвалу й поклонення й благодарення і задосить учинення й прохання за ціле небо на цілу вічність для цілої землі; ту Пресв. Євхаристію віків, у якій єднаємося з Апостолами, що перші Служби Божі приносили та з Пречистою Дівою Марією, що перша прийняла св. Причастя, і з довгими рядами мучеників, що до євхаристійної чаші, яку держимо в руках, доливали потоки своєї крові, і зі всіми жертвами Святих та зі всіми їх молитвами, що їх небесні ангели складали через довгі ряди століть перед Божим Престолом.

У цій Пресв. Євхаристії віків ми учасниками тої драми, що при Тайній Вечері зачалася, а закінчиться тоді, коли довершене буде діло Христа і коли перестане діяти, якщо така хвилина в незнаних нам зарядженнях Божої волі має колись наспіти, коли перестане діяти Євхаристійна Жертва.

¹ I Петра II, 9.

² I Петра II, 5.

Вічна Євхаристія або Євхаристія віків

Так треба може назвати Пресвяту Євхаристію справовану (служену кор.) і приниману через людей від першої хвилини її установлення аж по вічні віки; Євхаристію не в абстракції, як про неї говорять богослови, але конкретно, як вона в реальному порядку речей існує. В те поняття входять усі Служби Божі, принесені всіми священиками по чину Мелхіседека, від тої першої Служби Божої, яку приніс сам Ісус Христос на Тайній Вечері й якою жертвував Своє життя на муки, хрестну дорогу й розп'яття, — до останньої жертви Служби Божої, яку колись принесе останній священик, якщо рег absurdum «священство во віки по чину Мелхіседекову» є назване у Письмі вічним лиш у проживаючих на віки священиках, хоч не сповняючих уже священичої служби. Пресв. Євхаристія таким чином містить у собі всі жертви Апостолів, усіх священомучеників, святителів, учителів, монахів, пустельників, священиків і прочі, прочі без кінця. І не тільки жертви Служб Божих, але й усі св. Причастя від першого св. Причастя, прийнятого Пречистою Дівою після Тайної Вечері аж до останнього, яке буде прийняте колись по вічні часи. Та не тільки це, але всі жертви людей, всі ті каплі води доливані до вина, що має стати Христовою Кров'ю — від жертви Преч. Діви, що її принесла під хрестом і на принесення якої зачерпнула силу у першому св. Причасті; всі смерті всіх мучеників, усі терпіння всіх святих, усі подвиги труди і жертвенні боротьби християнського життя; всі обіти всіх монаших чоловічих і жіночих чинів, усі молитви, які людство принесло і по віки приноситиме, всі ті жертви та офіри лише з Христової Жертви черпали силу й вартість, тому й до Пресв. Євхаристії віків належать, як і належить до неї й діло освячення людства з покоління в покоління. Кожний крок у тому ділі, кожний віддих людської груді, кожне биття людського серця, що якимнебудь способом зверталося до Бога чи до Бога взносилося, — все те було куплене ціною Христової Крові, було очищене й освячене Пресвятою Євхаристією. Пресв. Євхаристія це благодарення Всевишньому за всі ласки вже уділені і всі, що в безконечні віки віків мають уділитися й будуть уділені; це благодарення за всю славу, яку мають усі Святі й за всі іх акти славословлення й благодарення в небі; Пресв. Євхаристія віків обіймає і Статий Завіт і жертву Мелхіседека і всі прообрази Христової жертви і ціле діло Христа від Адама до Йоана Хрестителя. І цілу будучність до «второго пришествія» і в безконечні віки.

Коли приносимо жертву Служби Божої, чи то як священики чи як вірні силою того царського священства, яким принимаючи св. При-

частя беруть участь у приношенні жертви, ми можемо приносити не лише цю службу, що її служимо сьогодні і при цьому жертвовнику; ми можемо і Євхаристію віків приносити, нею віддавати поклін богоочищення, нею благодарити, нею задоситьчинити, нею просити. Мимо нашої волі й у суперечності з нашою слабістю чи радше з нашим *ніщо*, ми приносячи Всешиньому Євхаристію віків, стаємося неначе ровесниками Мелхіседека й ровесниками тих Апостолів останніх часів, що з Енохом і з Ілією будуть колись провадити бій з Антихристом і його слугами.

Є щось невимовно підносячого й потішаючого у тому ставанні перед Божим престолом зі Святыми Апостолами і то не такими, які сьогодні вже царствують у небі й не приносять безкровної жертви, але з такими, що — не скажу колись, бо це сьогодні діється — у смертних тілах і з людськими немочами ставали перед Божим престолом. Вони разом з нами цю жертву приносять, а з ними мільйони й мільйони среїв по чину Мелхіседека... досить, щоби на себе самих і забути, щоби себе самих цілкомтратити з ока, щоб у цій хвилині бути тим, чим ми в дійності є — нічим.

Ми нічим, як у Пресв. Євхаристії, так у молитві; всім у нас Христос. Він у наших серцях, Він, що жив в наших душах невисказаним життям Божої благодаті. Він Себе в жертву приносить, Він за нас і за багатьох Кров свою проливає; Він у нас молиться Отцю Небесному. Він є одинокою силою, одинокою вартістю наших молитов, Він нашою Євхаристією; ми при Ньому і в Ньому, як той атом води, що гине в океані, як той дрібнесенський кришталик зимного снігу, що лущиться з сонцем на небі — не з його проміннями, а з самим сонцем — з небесним тілом сонця.

Щоби наші молитви, які так і ми самі, є « нічим », — ставалися чимось, щоби вносилися в небо до Бога, щоби були вислухані, не вистане нашого бажання безконечности, простору й часу, треба достоїнства Христового. Кожне слово нашої молитви мусить бути христоносним; нести Христа так, як священик носить Його, держачи в руках агнця. Кожне слово нашої молитви мусить бути таке, що на дні його значення находитися Євхаристія — Христос. Без того воно пусте й марне; з тим воно святе й безконечне у святості. Без того воно перелітаючим звуком у воздусі, дрожанням, хвилюванням воздуху, з тим воно має вартість більшу від усіх скарбів світу і силу більшу від усякої сотвореної сили.

« Отченаш » останнім словом молитви

Якоюнебудь молитвою та якиминебудь словами звертаємося до Бога, якщо молимося правильно по християнськи, ми нічого іншого не можемо сказати, як те, що міститься в Господній молитві. Бо не можемо бажати нічого ані лішшого ані вищого ані нам відповіднішого, як те, що висказуємо бажаннями та проханнями « Отченашу ».

Що ця молитва перевищає усі наші поняття, навіть тоді, коли мало що розуміємо, чого просимо, якщо тільки маємо добрій намір і заховуємо, як уміємо, увагу звернену на Бога, — « Отче наш » завсіди зливає на нашу душу світло й тепло з неба. Однаке треба, щоби ми по можності й розуміли, чого просимо, щоби ми думали про це та цього бажали.

« Отченаш » відмовлюваний свідомо зі зрозумінням, відмовлюваний умом, душою і серцем, має очевидно більшу вартість, бо тоді, і лише тоді, в школою Божої Мудрості у подвійному значенні; в школою, в якій Божа Мудрість учиє нас, та в школою, в якій набуваємо і вчимося Божої Мудрості. « Отченаш » є останнім словом молитви, є молитвою *хат' єξοχή*, є абсолютною молитвою; поза тою молитвою, так сказати би, немає молитви. Все, що є молитвою, у цій молитві міститься; молитва буде молитвою, коли буде поясненням чи повторенням « Отченашу ». Тому думаю, що в найторжественніших хвилинах життя, коли родина, чи яка суспільність, має молитися, коли кому особлившим способом треба молитви, — приайдеться « Отченаш » повторяти, а не шукати іншої молитви.

Священик, що має піддавати умираючому останні гадки й останні слова молитви, нехай не шукає далеко, нехай конаючому виразно, голосно й поволі повторює святі Господні слова; коли видається, що умираючий стратив уже притомність, а можливо так поступити, нехай хто слова « Отченашу » співає: щось з тої молитви дійде може до свідомості непрітомного. У великих потребах, у тяжких досвідах, в часі катаклізмів, переслідувань чи нещастя, люди зібрані в імені Христа, нехай моляться Його словами.

Хто йдучи за радою св. Ап. Якова, бажає Божої Мудрості того найвищого й найціннішого дару небес, нехай шукає його у цій школі мудrosti — в « Отченаші ».

Закінчення I-ої частини

Все, що ми досі написали про Божу Мудрість і молитву, можна би ядерніше й коротше представити тими кількома уступами творів великих учителів духовного життя. Вони представляють це, що найбільше

може християнина заохотити віддатися життю молитви т.є. віддавати молитві й праці над нею по можності як найбільше і бажань і труду і часу. По їх думці найважнішою справою в житті — це стати людиною молитви, себто людиною відданою молитві, людиною оцінюючою як слід, чим є молитва для християнської душі, людиною жуючою життям молитви. Перший уступ вийнятий з бесід про «Отченаш» великого мислителя й учителя Східної Церкви Григорія Ніссеяського: «Молитва охороною чистоти, усмиренням гніву, придавленням гордості, забуттям кривд, усуненням заздрості, знищеннем несправедливості, поправою безбожності. Молитва силою тіла, заможністю дому, законним порядком вітчини, силою держави, побідою у війні, забезпекою миру, усуненням роздорів, утреваленням єдності. Молитва знаменем дівства, вірностю супружжя, обороною подорожніх, сторожею сплячих, забезпекою чуваючих, плододайністю рільників, спасенням моряків. Молитва обороною суджених, увільненням ув'язнених, відпочинком утруджених, потіхою засмучених, щастям радуючихся, разрадою в терпіннях, вінцем для супругів, торжеством народин, нагробною піснею померших. Молитва розмовою з Богом, огляданням невидимих, запевненням бажаних речей, молитва робить людей вірних у честі з ангелами; примножує добра, усуває зло, очищує в гріхів, солодкі її овочі, запевнена будучина. Молитва внутрі кита побудувала Йоні домівку¹, від дверей смерти повернула Езекію до життя²; трьом молодцям замінила полумінь в небесну росу³; Ізраїльтянам запевнила побіду над Амаликитами⁴; 185.000 Асирійців в одній ночі поразила⁵.

З іншої сторони представляє хосен молитви великий учитель духовного життя св. Бонавентура: «Якщо хочете терпеливо зносити прикорсті й нужду цього життя, будьте людьми молитви. Якщо хочете осiąгнути відвагу й силу, щоби поконати всі ворожі покуси, будьте людьми молитви. Якщо хочете умертвити власну волю з її нахилами й немочами, будьте людьми молитви. Якщо бажаєте жити в радості й поступати легко стежками покаяння, будьте людьми молитви. Якщо хочете відігнати від душі влізливі мухи порожніх думок і замішання, будьте людьми молитви. Якщо бажаєте кормити душу медом побож-

¹ Йона II, 3.

² 4 Кн. Царств XX, 5.

³ Дан. III, 50.

⁴ Ісход, XVII, 11-13.

⁵ IV Царств, XIX, 35.

ности й мати її завсігди повною добрих гадок і бажань, будьте людьми молитви. Якщо хочете скріпити свою відвагу на Божих дорогах, будьте людьми молитви. Вкінці якщо бажаєте викорінити з душі всі пороки й насадити на їх місці чесноти, будьте людьми молитви. В молитві осягається злуку й благодать Св. Духа, що всього навчить. Скажу більше, якщо бажаєте піднести свою душу на височину контемпліації й тішитися обіймами Божої Премудрості, вправляйтесь в молитві. Вона є дорогою, по якій душа заноситься до видження й смаку небесних предметів ». Якщо бажаєте знати, чим є мудрість, будьте людьми молитви; якщо бажаєте набути мудрість, будьте людьми молитви. Якщо хочете бути людьми молитви, просіть Божої Мудrosti.

Слова св. Бонавентури наводить знаменитий учитель молитви св. Петро Алькантара, додаючи ще уступ святого, якого не називає, а яким і ми кінчимо:

У молитві душа очищується з гріха, кормиться любов'ю, скріплюється у вірі, утверджується в надії; розцвітає дух, розширюється нутро душі, очищується серце, являється правда, поконується покусу, зникає смуток, відновлюються змисли, сили знеможені підносяться; холодність устає, ржава пристрастей никне. З молитви виходять, як живі іскорки, бажання неба, які видає душа запалена огнем Божої любови. Велике достоїнство молитви; безмірні її привілеї: молитви отираються небеса.

Кінець першої частини *

i

Богу хвала.

(*) ЗАВВАГА: Тому що « друга частина » про « людську мудрість » (як сам Автор згадує сейчас нижче у Вступнім слові до « Християнської Праведності ») не появилась: Автор просить своїх « наслідників тієї другої частини Божої Мудрості не друкувати »... Отже треба цей « Кінець першої частини » вважати в дійсності за кінець цілого вступного трактату про « Божу Мудрість » (зам. вид.).

Християнська Праведність

ЧАСТИНА ПЕРША

(ВІДБИТКА З ЛЬВІВСЬКИХ АРХІЄПАРХІЯЛЬНИХ ВІДОМОСТЕЙ)
(ЗА 1935 РІК)

ВСТУПНЕ СЛОВО

В першій частині моєї праці про « Божу Мудрість » (видана у Львові в 1933 р.) я подав властиво тільки вступ до першої частини, в якій Божа Мудрість мала б бути представлена як прикмета нашого ума. Це прикмета чи чеснота найцінніша і найвища, тому може бути осягнена тільки дорогою молитви. Ми дальше не пішли. На чому та прикмета полягає, що вона людині дас, які труди й праці треба сполучити з молитвою, щоб до Мудрості дійти — все це питання, яких ми не діtkнули (*).

Але Божа Мудрість це не тільки прикмета ума. З Об'явлення знаємо, що Божа Мудрість є по нашему розумінню найвищою прикметою Божої природи, а до того є й назвою другої Божої Особи. Тому, якщо хочемо представити всебічно Божу Мудрість, треба нам дослідити й пояснити, яким способом Божа прикмета може ставати нашою прикметою і яким способом Божа Іпостась Предвічної Софії (**) входить у такі зв'язі з людською природою і з людськими душами, що оправдує дивний висказ Мудрця Старого Завіту, котрий казав: « Я її полюбив і шукаю від молодості; я забажав взяти її собі за обручницю » (Прем. 8,2).

Цими питаннями входимо в самий осередок Божого Об'явлення й доторкаємося найглибших і найвищих Божих тайн. Бо вже з самого поставлення проблеми показується, що треба нам буде досліджувати всі діла Божої Премудрості, шукаючи в них її відблисків. Так могли б ми по тих відблiscах доходити до самої Божої Мудрості. Тим знайшли б ми ті дороги, якими Божа Мудрість до нас зближається, до нас іде та нас лучить зі собою, щоб нам уділитися, щоб свою найвищу прикмету зробити прикметою наших душ.

До того представлення треба нам буде цілої об'явленої науки про найголовніші Божі діла. Мені вдавалося, що пошукування за об'єктивною Божою Мудрістю, себто Божою Мудрістю, якою вона сама в собі,

(*) « не діtkнули » — не заторкнули.

(**) Божа Особа Предвічної Мудрості.

треба зачати від природних діл Божих, у яких находяться також і її відблиски. А першим таким відблиском Божої Мудрости в створіннях є та природна прикмета людського ума, що її всі люди називають мудростю. Тому я бажав представлення Божої Мудрости зачати від філософічної студії над людською мудростю, над труднощами, які людський ум находить у пізнаванні правди, та над дорогами, якими той ум чи людська мудрість доходить до правди Божого Об'явлення. Ту частину моєї праці я й скінчив. Майже готова до друку, вона в мене лежить. Та зі своєї праці я невдоволений;уважав її за недостаточну і віддавна обдумую її цілковите перероблення, пересипання, як кажуть наші люди. Так часто й буває, що легше роботу від дошки до дошки цілком змінити, ніж її тільки поправити. На те цілковите перероблення досі я не здобувся і на випадок моєї смерті перед сповненням того діла перероблення прошу моїх наслідників цієї другої частини «Божої Мудрости» не друкувати. Це мене змушує змінити первісний порядок і щойно після представлення християнської праведності й Божого Об'явлення вернути до обговорювання природної мудrosti й способу, яким вона до християнства веде. Тому черговою частиною моєї праці є представлення християнської праведності, яке було печатане (*) в Архієпархіяльних Відомостях в минулому 1935 році.

Це вступне слово додаю до відбитки цієї третьої частини «Божої Мудрости», яка є першою частиною «Християнської Праведності». Треба мені тільки ще пояснити, чому зачинаю від християнської праведності, а не від об'єктивного Божого Об'явлення, не від наук Божого Об'явлення, себто від наук Божої віри. Бо могло б видаватися, що безпосереднішим і обильнішим джерелом Божої Мудрости для нас є наука віри, себто наука Божого Об'явлення — така, як вона представляється сама в собі. Могло б видаватися, що треба представлення Божої Мудрости зачинати від догматики, а не від моральної, від віри, а не від християнської праведності.

Як Бог поможе і поблагословить нашу працю, будемо й у догматиці шукати тих доріг, якими Божа Мудрість до нас доходить і нам уділяється. Але видалося конечним передовсім шукати Божої Мудрости в Божій праці в душах, себто в християнській праведності, а щойно пізніше шукати її в Божій праці для людських душ. Тому до Божої

(*) печатане — друковане. Про відношення і зв'язок між цими двома морально-аскетичними трактатами: «Божа Мудрість» і «Християнська Праведність», — гл. *нижче*, при кінці цього Вступного Слова, стор. 135.

науки так об'єктивно представленої, як це буває в катехизмах чи в догматиках, хочемо дійти через представлення того, що є Божою наукою, Божим об'явленням у людських душах.

Заки приступимо до «богословії» мусимо бачити, чим є «богословія в душах»; заки Божої Мудрости будемо шукати в догматиці, мусимо її шукати в моральній. Так мусимо поступити не тому, щоб моральна була логічно першою науковою серед богословських наук. Логічно перша є догматика, а потім моральна, себто моральна супонує догматику та спирається на ній. Не можемо триматися цього логічного й природного порядку, бо нам не йде про об'єктивне представлення Божого Об'явлення й усіх його наслідків: ми шукаємо і тої прикмети ума, що її сама є відблиском Божої прикмети її самої Божої Мудрости. Шукаючи її передовсім у догматиці, в об'єктивному представленні Божого Об'явлення, ми могли б у найважнішій справі помилитися, ми могли б зовнішнє знання взяти за ту прикмету, якої шукаємо. А вона без сумніву не є зовнішнім знанням, так як і не є зовнішньою прикметою. Зовнішнє знання може находитись і в грішній душі, коли з Божого Об'явлення знаємо, що Божа Мудрість у грішній душі не може находитися (Прем. 1,4).

Тому нам до об'єктивної правди Божого Об'явлення треба перейти через досліди суб'єктивного прийняття й перейняття себе тою правою. Бо якщо гріх у душі найголовніша перешкода для Божої Мудрости, то треба передовсім вповні з'ясувати собі ту перешкоду й по можності вповні її побороти. Щоб побороти в житті, як і в тому представленні, треба зачати від дослідів над тим основним і повним поборенням.

Тому третю частину «Божої Мудрости», її може кілька дальших, мусимо посвятити представленню християнської праведності. Але наша ціль представлення змушує нас відступити від звичайного в моралістів представлення християнської етики. І вони, маючи на думці поборення гріха, Божу науку про обичайність звичайно представляють з того становища, з якого її мусить бачити сповідник, що приймає каєнника. Його завдання — зробити покаяння якнайлегшим, представити християнське життя таким, щоб воно представилось і грішникові можливим. Спопідник мусить від каєнника вимагати найменшої міри сповнення християнських обов'язків, бо мусить боятися, що, вимагаючи від грішника забагато, відстрашить його та не доведе до покаяння. Але з того становища представлена християнська праведність мусить нераз віддаватися неповною, односторонньою, а часом навіть викривленою, карикатурною. Ми далекі від того, щоб не доцінювати важності, конечності моральної, як науки сповідників. Наука для сповідника безумовно по-

трібна й книжка моральної богословії мусить бути тим підручником, яким сповідник безнастянно послугується. Безпечно можна сказати, що для сповнювання якслід преважного уряду сповідника треба дуже часто, може навіть раз у рік, переходити добрий підручник моральної від початку до кінця. Мимо того можна сміло твердити, що моральна богословія, писана для вжитку сповідників, є невистачальним представленням християнської праведності для вжитку християн, а поміж ними для тих на першому місці, що повинні бути найліпшими з поміж усіх християн — для священиків. Можна навіть твердити, що для християнина є небезпекою дивитися на християнську праведність в тою гадкою мінімуму. Ця гадка, повторюю, є конечна для сповідника, але християнів не дас оцінити велич і красу християнської праведності.

Небезпека в тому, що привикаючи до того мінімуму праведності, християнин пристосує його до себе самого, буде від себе вимагати тільки тієї міри. Не тут місце доказувати, що з такими поглядами на стан і потреби своєї душі християнин наражується в практиці й того мінімуму несягнути, та бути християнином нижче зера. Нам іде про найдення в християнській праведності всіх відблисків Божої Мудрости, й тому не можемо ніяким способом обмежуватися на мінімумі, мусимо мати на оці цілість і звертати увагу може передовсім на велич і красу Божої науки.

При тому мусимо пристосуватись і в тому до християнського життя, щоб боротьба з гріхом, зі злом, також у нашому представленні стояла при найбільших поривах до євангельської звершеності. Так воно в житті буває: сьогодні на крилах віри й любови до Бога підношуся до третього неба, а завтра зі зломаними крилами падаю немов у пропасть пекольну. Нині підношу очі до неба й неба небес та всіми бажаннями серця хочу бути святым, а по хвилині переконуюся, що не вмію зберігати найголовніших Божих заповідей, а бодай що я наражений на тяжкі спокуси, що ведуть у важкі гріхи.

Ця сторінка християнської праведности мусить з великим рельєфом виходити в представленні, якого метою Божа Мудрість. Те представлення мусить розв'язати цілу низку трудних до розв'язки проблем. Передовсім, яким способом і коли ум, досліджуючи Божі правила, може присвоювати собі ту прецінну прикмету, якою є Божа Мудрість? Яким способом ум поза знанням і крім знання, в предмету своїх досліджувань доходить до тих зерен чистого золота, що просто походить із неба? І чого треба на те, щоб у всіх тих правдах людського знання про Божі речі находити ці Божі райські зерна?

Бо не в кожному пізнанні Богом об'явленої наукиходимо ці зерна

мудрости, не кожний віруючий, не кожний « учений у законі », не кожний « учитель в Ізраїлі » — мудрий.

Якщо порівняємо об'явлену Божу науку з копальнєю золота, то треба сказати, що тільки в найглибших її верствах, до яких доходять лише рідкі душі, находитися те найцінніше й справді прерідке золото мудрости. В поверховому пізнанні Божої правди її нема, бо вона в душах являється в міру іхнього віддалення від гріха, в міру ступеня, в якому людська душа може ставати подібною до Ісуса Христа, ставати Йому близькою, Йому рідною. Прикмета людської душі, яку називаємо Божою Мудрістю, є неначе якимсь духовним спорідненням з Божою Особою Ісуса Христа, бо Божа Мудрість є також Божою Іпостассю (*), Божою Особою. І яким чудом, яким чудом чудес Божа Мудрість, Божа Іпостась може ставати чи стати прикметою нашого ума?! Проблема над усіми проблемами, якої людською бесідою хіба ніхто не розв'яже. Хіба треба ждати на ту хвилину, коли « будемо до Нього подібні, побачивши Його таким, яким є ». Але коли Боже слово нашому умові приступне й коли годиться, коли треба тим умом вникати в найглибші тайни Божого Об'явлення, то як же не дивуватися, як же не ставати зі захопленням перед тим питанням: Божа Іпостась є прикметою нашого ума?!

Ці всі трохи своєрідні огляди мусять стати причиною своєрідного часом представлення. В те представлення входить і ціла суб'ективна сторінка людської слабости, нужди, немочі й глупоти, представленої слабими описами, на які могли ми здобутися. За ті слабі описи, як і за ту цілу суб'ективно людську сторінку бажаємо читачів винагородити по змозі якнайдокладнішим представленням того, що є Боже в цілому ділі. Стараємося по змозі триматися церковних дефініцій Соборів, науки Отців і ехолястиків.

Якщо Бог святий дасть нам Свою благодать і слово премудрости, слово розуму, слово знання, щоб представити науку християнської праведности й віри, та в них може й знайдемо щось із відблисків світла Божої Мудрости, предвічної Софії, вернемося ще раз узад, щоб і в людській природі перед вірою й благодаттю знайти сліди цієї Божої Мудрости в людській мудрості. Будемо слідити дороги, якими людина до християнської віри й праведности доходить, чи радше Божа благодать її доводить. Будемо слідити за тими дорогами і спостережемо, що природна людська мудрість нехібно веде в Божу благодать, якщо людська гордість не зведе її з природної й правдивої дороги. Тоді за Божою ла-

(*) *Іпостассю — Особою.* (Те саме і в слідуючих рядках).

скою зможемо перейти природні та розумові основи віри й праведності, в чому будемо шукати утвердження й скріплення себе та тих, що нас виберуть за провідника на час читання цієї книжки в нехибній і непомильній певності принимання за правду, що Бог об'явив, а свята католицька Церква подає до вірування.

В тій дорозі від сотворінь до Бога й від Бога до сотворінь назад, принесемо може і Всечесному Духовенству деяку поміч в його душпастирській праці. Та душпастирська ціль не є першою й найважнішою ціллю нашої праці. Шукаємо в ній і для себе доріг, що ведуть до Божої Мудrosti, але шукаючи Бога для себе, з Божою ласкою можемо помогти тим, що з нами схочуть шукати Бога. Тим то і сказали б ми, що несвідомо до головної нашої цілі прилучиться й ціль підрядна, душпастирська. Головну ціль, провідну гадку цілої праці трудно висказати інакше, ніж тим словом книги Премудростi, що повинно бути стягом і прапором життя кожного християнина: « Я її (Божу Мудрість) полюбив і шукаю від моєї молодості; я забажав взяти її собі за обручницю, я став любовником її краси » (Прем. 8,2).

Те провідне світло християнського життя безіменний, а мудрий письменник Старого Завіту так ще пояснює (Прем. 7,8 і д.): Мудрець оцінив її вище царських престолів і вважав найбільші багатства за ніщо в порівнянні з нею; не порівнював її з дорогоцінними каменями, бо всяке золото в порівнянні з нею це пісок без вартості, а срібло треба вважати за болото в порівнянні з нею; полюбив її понад свою душу й понад усюку красу та постановив мати її в житті за провідне світло, бо світлість її ніколи згаснути не може... « Мудрість це безконечний скарб для людей. Хто її посяде, став учасником Божої приязні, бо поручас його дар знання й просвіти » (Прем. 7,14).

Шукаємо її, товаришкі життя, без якої життя не має вартості, є тільки тягарем. Хоч як серце людини за нею тужить і до неї рветься, то не для себе шукає її, бо це її дар та Божа ласка, що хто її святої з неба бажає, тому вона найбільшим добром людини представляється, « щоб у всьому прославлявся Бог через Ісуса Христа, котрому слава й сила во віки вічні, Амінь! » (*)

Не нам, Боже, не нам, а Іменні Твоєму дай славу. Хоч у нас і через нас — на те, щоб у нас і через нас прославлялося і святилося Імення Твоє святе! Щоб у нас і через нас сповнялася Твоя свята Воля та щоб у нас і через нас приходило Твоє, передвічний Боже, Царство! Треба

(*) I Петр. 4,11 (порівняй ще: I Кор. 15,28; Кол. 3,17; I Тим. 1,17; Юди, 25).

нам того дару з неба, що Ти його через Апостола Твого Якова торжественно обіцяв тим, що про нього просяєть. Тому просимо й благаємо: Зішли її з неба від Твого передвічного й пресвятого престола в наші душі! Дай нам її, що з Тобою перебуває на небесних престолах Твого Царства! Вона з Тобою перебуває і знає Твої діла. Вона була при Тобі, коли Ти творив небо й землю. Вона знає, що подобається Твоїм очам і які праведні Твої закони. Зішли її зі святого неба небес Твоїх і від престола величі Твого Божества! Нехай буде во мною, хай во мною трудиться над тим ділом, щоб я зінав, що миля Тобі! Бо вона все знає, все розуміє й переведе мене через ці діла у здержаності та сторохитиме у своїй могутності, й діла рук моїх будуть приемні Тобі... Бо хто ж із людей зможе знати Божу раду, хто ж зуміє думати те, що Бог хоче? Нас смертних гадки слабі та непевні. Тіло наше, повне зіпсуття, обтяжує душу й земське мешкання тіла гнете духа, що правди шукає. І з трудом тільки оцінюємо те, що на цій землі, та праці треба, щоб знайти те, що лежить перед нами. І хто ж зможе досліджувати те, що в небі? А хто ж зрозуміє Твій Ум, якщо Ти не даси з неба Мудрости та не вішлеш Святого Твого Духа з висоти небес? Лиш тим способом можуть простими стати стежки тих, що живуть на світі. Тільки через Духа Твого Святого можуть люди пізнати те, що Тобі подобається, бо Мудростю Твою уздоровлені всі, що Тобі колинебудь від початку світа угодили (Прем. гл. 9).

Так молимося серед нашої праці за себе й за тих, що з нами тою самою дорогою прямують у пресвяті тереми Божої Мудрости. А що в тій дорозі трапляється й душпастирська гадка — помогти душпастирям у їхній праці над вірними й вірним помочти в їхній праці над собою, нехай же до душпастирської думки прилучиться й душпастирська жертва.

« А Цареві віків, безсмертному, невидимому, единому Богові честь і слава во вічні віки, Амінь »: (*)

Писано у Львові в день Великомучениці Варвари й Преподобного Отця нашого Йоана Дамаскина, Р.Б. 1936.

(*) I Тим. 1,17. — З цього Вступного Слова виходить, що друкована в цьому томі «Божа Мудрість» є тільки першою частиною задуманого великого твору «БОЖА МУДРІСТЬ». «Християнська Праведність» є третьою частиною цього твору. А друга догматична частина про Божу Мудрість «якою вона є сама в собі» та про її «відблиск у сотворіннях» — у людській мудрості (філософічна студія), таки не з'явилася. Автор згадує про неї так: «Майже готова до друку, вона в мене лежить. Та зі своєї праці я нездоволений;.. обдумую її цілковите перероблення,.. і на випадок мої смерті... прошу моїх наслідників цієї другої частини “Божої Мудрости” не друкувати».

I. ПЕРВОРОДНИЙ ГРИХ

Св. Апостол Павло, пишучи до Єфесян, висказує бажання, щоб вірні перестали бути « малолітками, що хитаються й дають себе уносити всякому вітрові науки, у людській злобі та хитрості на манівці блуду » (Єфес. 4,14). І в наших часах є багато віруючих християн, хитких у визнанні правди, що легко даються зводити на всілякі манівці. Треба нам, ідучи за прикладом Апостола, шукати способу утвердити вірних у поняттях віри й християнської моральності. Людська злоба й людська хитрість напосілася з усіх боків і на наш народ, щоб йому відібрati святу віру. Чим більше християни свідомі правд віри, чим ліпше їх розуміють і чим частіше їх собі пригадують, тим вони більше безпечні перед всіми затіями ворогів. Тому то й я, не в змозі іншим способом сповнити обов'язки моого пастирського уряду, задумав представити в тому писанині головні правди віри, що бувають захищані в гадках і свідомості людей.

Першою правдою того роду це наука Божого об'явлення про *первородний* гріх. Усі, що більш або менше зближаються до раціоналістичного світогляду, себто до світогляду побудованого самим лише розумом з відкиненням надприродної віри, заперечують цю об'явлену правду. З другого боку всі ті, що хотіли би перевести направу, як думають, суспільних відносин, а не шукають тієї направи в повороті до Бога і в вірі в Його науку, будують новий суспільний лад на неправдивому понятті про людську природу. Всі соціальні школи, що гуртується коло соціалізму, може найбільше помиляться в тому, що людську природу вважають за здорову й незіпснуту, та тим самим заперечують об'явлену науку про первородний гріх. Ще більше помиляться ті, що думають неначе б життя людської суспільності могло бути впорядковане самими матеріяльними порядками чи зарядженнями, себто всі матеріялісти, а до них треба передовсім зачислити комуністів.

Раціоналісти, соціалісти, матеріялісти й комуністи так інтензивно пропагують свої науки і програми, що ледви чи хто може бути безпеч-

ний, що встережеться в усіх поняттях іх хибних розумувань і наук (*). Не можна краще забезпечити перед ними людей, як тільки — у ясному світлі представити їм Богом об'явлену науку про первородний гріх. Заки приступлю до представлення цілої тієї науки, мушу передовсім показати, як вона є неначе основою цілого Божого об'явлення, бо є підставою цілого діла спасення. Якби прийшлося одним словом представити зміст усіх 45-ох книг Старого й усіх 27-ох книг Нового Завіту, то тим словом було би: « Спасення ». Від чого? Від гріха, але не особистого, кожного окрема чи всіх людей, а від гріха цілого людського роду. « Гріх світу », як його назвав св. Йоан Хреститель, вказуючи на Ісуса Христа як на Агнця, що прийшов знести чи усунути цей гріх: « Це Агнець Божий, що зносить гріх світу » (Йо. 1,29).

Цілій Старий Завіт, усіх 45 книг Мойсеевого закону й пророків, предсказують Месію-Спасителя. А всі книги Нового Завіту оповідають про Його, Месії діло, про спасення світу від того гріха. Заперечувати гріх світу, первородний гріх, це заперечувати потребу спасення.

Яка ж є наука Божого об'явлення, себто св. Письма, усного Передання й св. Отців та вселенських Соборів, що в них св. католицька Церква проголошує й подає до вірування правди Богом об'явлені й проповідувані Христом, Апостолами та святыми Отцями Церкви? Ця наука така:

1. Адам згрішив. Перший чоловік, Адам, переступив у раю Божі заповіді й зараз стратив святість і праведність, у яких був поставлений. Своїм непослухом образив Господа Бога й заслужив на Його кару та на смерть, що нею Бог був йому загрозив. Крім смерті заслужив також на неволю під владою того, що мав власть смерті (Євр. 2,14), це є диявола. Непослух замінив цілого Адама, себто тіло й душу, на гірше.

2. Зашкодив собі і нам. Але той непослух пошкодив не лише йому, а пошкодив цілому його потомству: Адам стратив Божий дар святої і праведності не лише для себе, але й для нас. Він поніс на душі шкоду з гріха непослуху та перелляв її на цілий людський рід, а та шкода полягала не лиш на смерті й долагливостях тіла, але передовсім на грісі, що є смертю душі, як учитъ Апостол Павло: « Як через одного чоло-

(*) Це побічне речення краще і виразніше так поставити: « ...що ледве чи хто може бути безпечний, що встережеться в усіх (своїх) поняттях від іхніх хибних розумувань і наук ».

віка прийшов на світ гріх, а через гріх смерть, так і смерть перейшла на всіх людей, бо в нім усі согрішили» (Рим. 5,12).

3. Одинокий лік. Гріх Адама з одного на початку перейшов на всіх і то в наслідстві став гріхом усіх і кожного власним його гріхом. На той гріх нема ліку й заради ані в силах людської природи ані в нічому іншому, а тільки в заслугах Ісуса Христа, нашого Господа й посередника між Богом і людьми. Христос помирив нас з Богом у Своїй крові, «ставши для нас праведністю і освяченням і відкупленням» (І Кор. 1,30). Заслуги Ісуса Христа примінюються (*) чи дорослим чи дітям через Таїнство хрещення, уділене правильно в формі прийнятій Церквою. «Бо нема ні в кому іншому спасення; нема іншого імені під небом даного людям, в якім би ми мали спастися» (Дія. 4,12). Звідси й те слово Йоана: «Це Агнець Божий, що зносить гріх світа» (Йо. 1,29) й те слово Апостола: «Всі, що в Христа хрестилися, у Христа зодяглися» (Гал. 3,27).

4. Потреба хрестити діти. Звідси походить, що новонароджені діти треба хрестити. Бо вони мають з Адама первородний гріх, а його треба очистити купіллю відродження, щоб одержати вічне життя. Це єресь твердити, як це вчили деякі секти, що дітям не треба хрещення, коли їх батьки вже хрещені; це єресь твердити, що іх хрестять на відпущення гріхів, а не на очищення з первородного гріха. Якби так було, назва «хрещення на відпущення гріхів» не була би правдивою, а ложною. Не можна інакше розуміти слова Апостола: «Через одного чоловіка гріх прийшов у світ, а через гріх смерть. Так смерть перейшла на всіх людей, бо в нім усі згрішили» (Рим. 5,12) (**), — як лиш так, як завсіди розуміла св. католицька Церква, розпростерта (***) по всьому світі. Це правило віри, це Апостольське передання, що діти, які самі собою ще не могли допуститися ніякого гріха, по правді хрестяться у відпу-

(*) примінюються, застосовуються.

(**) Лишавмо цей текст так, як є, — щоб не нарушувати слів Автора. Однак зазначаємо тут непослідовність у читуванні, бо цей сам текст св. Письма (Рим. 5, 12) вище на початку цієї сторінки звучить інакше (більш правильно!), а тут деяло змінене: напр. не треба ділити читату крапкою перед «так смерть» ...або краще поставити «згрішили», як «согрішили» (архаїзм!).

(***) поширена, розвповсюднена. Нижче побічне речення: «що в нього родженням упали» — можна б і так виразніше зформулювати: «що його родженням унаслідили» або «через родження затягли».

щення гріхів, щоб відродженням були очищені з гріха, що в нього ро-
дженням упали. « Коли хто не відродиться з води й Духа, не може ввій-
ти в Боже царство » (Йо. 3,5). « Якщо хто важився б перечити, що bla-
годаттю Господа нашого Ісуса Христа, яку уділяється хрещенням, не
відпускається провина первородного гріха, або якщо хто твердив би,
що не зноситься все те, що має правдиву й властиву прикмету гріха,
а що воно лише стирається або не зачисляється, нехай буде виклятий »
(Трidentський Собор, *Про оправдання* гл. I).

5. Таїнством хрещення зноситься вся провина. У відроджених Бог ні-
чого не має в ненависті. « Нема ніякого осудження для тих, що в Христі
Ісусі » (Рим. 8,1), себто для тих, що « погреблися з Ним через хрещен-
ня у смерть » (Рим. 6,4). Хрещенням ми вмерли для гріха, тому Апо-
стол каже про хрещених, що вони « ходять не по тілу, а по духу » (Рим.
8,4), себто живуть життям духовним, надприродним, а не тілесним, не
живуть самим тілом. На іншому місці описує це Апостол так: « Хри-
стияни відкладають давнього чоловіка..., а одягаються в нового чоловіка,
що сотворений по Богу в справедливості й святості правди » (Єфес.
4,22-24). Хто « скинув зі себе давнього чоловіка з його ділами, а одяг-
нувся в нового » (Кол. 3,9), той став невинним, неповинним, непороч-
ним, чистим і Богові милим сином, « а коли сином, то й наслідником,
наслідником Божим, а співнаслідником Христовим » (Рим. 8,17).

Хрещення так освячує чоловіка, що в ньому нічого не лишається,
що могло би стримати від входу в небо, на випадок смерті. Але Цер-
ква вчить, що в охрещених лишається пристрасть чи похоть. Пристрасть
не може шкодити тим, що їй не уступають, а мужньо з нею борються,
що їй ласкою Ісуса Христа супротивляються. Боже прovidіння лишає
її на те, щоб чоловік мусів з нею боротися, бо « й силач дістас вінець,
коли по приписах бореться » (ІІ Тим. 2,5). Апостол Павло називає час-
сом цю пристрасть гріхом (Рим. 6,12 і далі), але не тому, що вона дій-
сно сама в собі є гріхом чи заслуговує на неласку Божу, а тільки тому,
що вона є з гріха й веде у гріх; є з гріха первородного й веде у гріх учин-
ковий тих, що їй не противляються.

6. Непорочне Зачаття. Коли говоримо про первородний гріх, то треба
з натиском піднести й те, що в усіх уступах, у яких чи св. Письмо чи
св. Отці чи св. Церква на вселенських Соборах учить про первородний
гріх, завсіди розуміє це так, що Пресвята й Пречиста Діва Марія є чу-
десною поміччю Божої благодаті встережена від плями первородного
гріха в самій хвилині свого зачаття, задля заслуг її Сина, нашого Спа-

сителя Ісуса Христа. Ту світлу й ясну правду віри проголосив торжественно папа Пій IX в буллі « Ineffabilis Deus » з 8 грудня 1854 р. Для нашої науки й потіхи наведемо тут дослівно папське визначення й науки. « В честь святої й нероздільної Тройці, на оздобу й прикрасу Діви Богородиці, на піднесення католицької віри й розширення християнської релігії — повагою Господа нашого Ісуса Христа, святих Апостолів Петра й Павла і Нашою заявляємо, проголошуємо й визначуємо, що наука, по якій(*) Преблагословенна Діва Марія у першій хвилині свого зачаття стала особливішою благодаттю й привілеєм Всемогучого Бога, з огляду на заслуги Ісуса Христа, Спасителя людського роду, охоронена й устежена від усякої плями первородного гріха, є науковою Богом об'явленою й усі вірні обов'язані в ту правду сильно й витривало вірити ».

Що при науці про первородний гріх, про ту недугу, неславу та упадок людського роду, стоїть світла й ясна зоря об'явленої науки про Непорочне Зачаття Пречистої Діви Марії, — це для нас велика потіха й велика заохота до праці й боротьби проти пристрасті, що й по хрещенні в гріха первородного в нас залишається. В тій боротьбі, в тій праці Непорочне Зачаття Пречистої Діви Марії є для нас неначе завдатком Божої помочі й утриваленням надії в Бога.

Бо коли ми, всі люди, « були ще грішниками, Бог явив Свою любов до нас » (Рим. 5,8). Тоді, коли цілій людський рід був ще ворогом Божим, з Пречистої Діви Марії народився Христос Спаситель, що прийшов з неба на землю і вмер на хресті і « смертю Свою примирив нас з Богом » (Рим. 5,10). В Непорочному Зачатті Пречистої Діви Марії являється для нас та Божа любов, що нею Бог так полюбив нас, що « Син Свого Єдинородного дав, щоб кожний, що вірить у Нього, не погиб, а мав життя вічне » (Йо. 3,16).

Це правильно, щоб по сумній і впокорюючій правді про первородний гріх ми пригадували собі потішаочу й підносячу правду про Непорочне Зачаття.

(*) наука, по якій — наука, за якою, після якої...

ІІ. ОПРАВДАННЯ

Яким же способом ми « примирилися з Богом смертю Його Сина » (Рим. 5,10)? Яким способом « сонце праведності » (Малах. 4,2), яким в Христос, засвітило і в наших душах? Яку ж дорогу ми перебули, коли з грішників стали Божими дітьми? Яким способом ми « відродилися з води й Святого Духа » (Йо. 3,5)?

На всі ці питання відповідає св. Церква одним великим, святым, Божим словом: « Оправданням ». Так називає св. Церква дар безмірної вартості, куплений кров'ю Ісуса Христа, дар неоцінений, дар, що з грішників зробив нас святыми. Наука про оправдання це наука безкощичної ваги, для нас тим цінніша, чим частіше приходить нам чути або читати блудні й хибні науки про християнську праведність. Усі секти, що вийшли з протестантизму, кожна своїм способом перемінюють Божу правду про початок християнського життя. Супроти всіх цих еретичних наук Тридентський Собор, 19 вселенський Собор, подає на 6 сесії (13 січня 1547) Богом об'явлену науку про оправдання.

Науку вселенського Тридентського Собору про оправдання грішника подаю в цілості, не зміняючи ні в чому, не опускаючи й не додаючи нічого. Трудніші уступи поясняю, щоб наука стала ясною. Буду також триматися порядку науки св. Собору, розділяючи її за його прикладом на поодинокі уступи. Наперед треба тільки пригадати, що

1. Людська природа й закон Старого Завіту є цілковито безсильні в ділі оправдання. В науці про первородний гріх ми бачили, що цілій людський рід у непослужі першого чоловіка, Адама, стратив невинність (Рим. 5,12; I Кор. 1,22) (*). Всі потомки Адама родилися « нечистими »

(*) I Кор. 1,22 тут помилково вставлене, бо це місце не про страту невинності, а про що інше говорить (про шукання юдеями знаків, а греками мудрості). Подібно і нижче — текст Об'явл. 2,8 не про « бажання всіх народів » говорить, а про звернення до ангела Церкви в Смирні. Мабуть на місці I Кор. 1,22 повинно бути I Кор. 15,21-22. А щодо Об'явл. чи Апокаліпси св. Івана, то одиноко лиши Об. 1,7 про « бажання всіх народів » говорить (дослівно: « і возплачуть за Ним усі племена землі »).

(Іса. 64,6) і, як каже Апостол Павло, « природою синами гніву » (Єфес. 2,3) або невільниками гріха (Рим. 6,20) та підчинені владі диявола й смерти. Тому не тільки погани силою людської природи, але й жиди, що мали Боже об'явлення Старого Завіту й Мойсеєм даний Божий закон, не могли увільнитися й піднести від того стану упадку. Хоч люди не були стратили свободної волі, вона в них була безсильна, щоб нею могли двигнутися в гріхах. В первороднім грісі люди діставали в людською природою по батьках свободну волю, вправді зменшенну й наклонену до злого, але ще дійсну. Вона в них не була ані затрачена ані завмерла, та хоч і була ціла, була безсильна до спасення, а й саме Боже об'явлення Старого Завіту та й Божий закон не давали свободній людській волі тієї сили.

Хто інакше визнає, інакше вчить або говорить, стягає на себе анастему, себто відлучується від Христової Церкви. І не може бути інакше, бо хто ту правду про неміч людської природи до спасення заперечує, заперечує саму потребу спасення через Христа, а через те й саме спасення.

Треба би наводити всі писання Старого Завіту, писання самого Мойсея, Давида й усіх пророків, щоб виказати, як Старий Завіт тужив за Ісусом Христом і чекав на Нього, визнаючи, що тільки в Ньому спасення. Те спасення, що в ньому мали бути « благословені всі народи землі » (Біт. 22,18), міг дати тільки Той, що Його називали « очікуванням народів » (Біт. 49,10) або « бажанням усіх народів » (Об'яв. 2,8). Спасення людству міг дати тільки Той, що безпосередньо по упадку був обіцяний Богом як такий, що мав « стерти голову » ворога людського роду (Біт. 3,15), лише Той, що мав помирити людство з Богом і бути Еммануїлом (Іса. 7,14). Він один мав узяти на Себе рани людства, терпіння людства, недуги людства, як це предвиджував Пророк, коли про Нього казав: « Він дійсно наші недуги носив і взяв на Себе наши болі, був зранений за наші неправедності і стертий з причини злоби нашої... ми уздоровлені Його ранами » (Іса. 53,4-5). Тому й усі пророки очікували Його як спасення та порівнювали Його прибуття з небесною росою або з дощем, що з неба паде й відсвіжувє та відновлює усе. Так Давид, Ісая, Єремія, одним словом — усі покоління праведних ізраїльтян, що очікували Месії.

2. Не вільно християнам зберігати закон Мойсея. Від Нього, від Христа відлучується, хто думав, що ще й тепер до спасення треба зберігати приписи Старого Завіту. Є й поміж християнами люди так мало просвічені, так мало розуміючі християнство, що спасення очікують не від Ісуса Христа, а від практик Мойсеєвого закону. Вони кажуть лю-

дям обходити не день Христового Воскресення-неділю, а жидівський сабаш-суботу. Роблять так як галати, що, прийнявши від Апостола Павла Христову віру, вертали до практик жидівства і в обрізанні шукали того, що нам дав хрещення. Св. Апостол Павло зі смутком ганив їх за те, що, покликані до Христової ласки, наново вертають до іншої науки, до науки тих, що « вивернули Євангеліє Христове » (Гал. 1,7), додаючи до Євангелія різні безсильні приписи Старого Завіту. Вони, каже Апостол, « сіють на своїм тілі », себто спирають свою надію на різних тілесних практиках, а тому « в тіла їх жатимуть знищення », бо « що чоловік посіє, те й жатиме » (Гал. 6,7-8).

3. Спасення з неба. Тому, що люди були безсильні спастися самих, Небесний Отець, « Отець милосердя љ Бог усякої потіхи » (ІІ Кор. 1,3) прислав до людей Ісуса Христа, Свого Сина, що Його і перед Мойсеєвим законом і в часі тривання закону передсказав і обіцяв багатьом святым Отцям (Бит. 49,10,18), прислав Його в хвилині, що її св. Письмо називає « повнотою часів » (Єфес. 1,10; Гал. 4,4). Так то в тій блаженній « повноті часів » прислав Бог людям Спасителя, щоб відкупив і жидів, що жили під Мойсеєвим законом, та щоб і « погані доступили праведності, що не старалися про праведність » (Рим. 9,30), щоб вони, одні і другі, « прийняли всиновлення » (Гал. 4,5), себто були прийняті за синів Всешипнім Богом. Христа Ісуса « предложив Бог на жертву примирення через віру в Його крові » (Рим. 3,25) за наші гріхи і « не тільки за наші гріхи, але й за цілого світа » (І Йо. 2,2).

4. Христом оправдані. Хоч Христос і за всіх умер (ІІ Кор. 5,15), то не всі отримують добродійство Його смерти, а отримують лише ті, що стають учасниками заслуги Його мук. Так само як люди не родилися б неправедними, якщо не родилися б з Адамового насіння, бо початтям з Адамового роду кожний із них набував власну неправедність, так само ніхто не може бути оправданий інакше, як тільки відродженням у Христі. Тим відродженням дається людям, завдяки заслугам Його мук, благодать, а вона робить їх праведними. Апостол напоминає, щоб ми « все благодарили Небесного Отця, що зробив нас достойними взяти участь у наслідстві святих у світлі, що висвободив нас від влади темряви й переніс у царство Сина Своєї любові, в котрому маємо відкуплення Його кров'ю й відпущення гріхів » (Кол. 1,12-14).

5. Нарис оправдання грішника і спосіб того оправдання в стані благодаті. Наведені слова Апостола дають ядерний і короткий опис того,

чим є оправдання, — воно є переходом з того самого стану, в якому чоловік родиться сином першого Адама, у стан благодаті і « всиновлення Божих дітей » (Рим. 8,15) Христом Ісусом, нашим Спасителем, що є другим Адамом. Той переход зі стану грішників у стан праведних після проголошення Євангелія не може відбутися без купелі відродження або її бажання, як це написано в св. Йоана: « Коли хто не відродиться з води й Духа, не може ввійти у Боже царство » (3,5).

6. Потреба приготування до оправдання в дорослих і звідки воно?

Святий вселенський Тридентський Собор учиє, що в дорослих треба шукати самого початку оправдання в попереджаючій благодаті Бога, через Христа Ісуса. Божа благодать, без ніяких заслуг людей, покликав людей відвернених від Бога своїми гріхами, щоб самі звернулися до свого власного оправдання, побуджені благодаттю, що їм помагає. Ту Божу благодать вони приймають, з нею співідають і приготовлюються до оправдання, так що коли Бог просвіченням Святого Духа дотикає людське серце, сам чоловік не лишається зовсім безчинним, бо це надхнення приймає, хоч його міг би й відкинути; а все таки, без Божої ласки, самим діланням свободідої волі не може звернутися до праведності перед Богом. Тому й св. Письмо пригадує нам нашу свободу, коли Пророком напоминає: « Навернітесь до Мене і Я до вас навернуся » (Зах. 1,3), й каже нам признаватися, що це можемо вчинити тільки попереджуючою Божою благодаттю, коли вчить нас казати: « Наверни нас, Боже, до Себе й навернемося » (Плач Єрем. 5,21).

7. Спосіб приготування. А приготовляються до самої праведності тим, що, побуджені Божою ласкою й нею скріплені, приймають « в і рузві слуху » (Рим. 10,17), себто свободно звертаються до Бога, віруючи й признаючи за правду все те, що Бог об'явив і обіцяв. Передовсім признають за правду те, що Бог оправдує грішника Свою ласкою, « відкупленням, що в Ісусі Христі » (Рим. 3,24). Тоді, розуміючи, що вони є грішниками, й побуджені стражом Божої справедливості, звертаються до гадки про Боже милосердя й підносяться до надії. Маючи в Бога довір'я, що задля заслуг Ісуса Христа буде для них милосердним, зачинають Його любити як джерело всякої праведності, й тому відвертаються від гріхів з ненавистю й обридженням. Тим доходять до покаяння, яке потрібне перед хрещенням (Дія. 2,38), і коли відтак постановляють прийняти хрещення, то й зачати нове життя та зберігати Божі заповіді.

Про те приготування написано: « Приступаючи до Бога, треба ві-

явищем. Здається, що то все буде й загально-людська оцінка, і с
много з неї лишається й у тих людей, що привикли в житті р
оцінювати чоловіка по скількості долярів, які посідає. У нас
і для нас Українців те доцінення мудrosti буде відай ~~так~~
загальним і так рішаючим, що я не вагався би назвати ~~так~~
способу брання руки за нашу національну прикмету, — та ~~так~~
прикметою гордитися. Бо хоч ми й слабі й убогі й досі не
дали всесвітових геніїв, значить геніїв чи провідних умів ~~прим~~
знаних за таких через цілий світ, або що цілому людству ~~показ~~
зували нові дороги, або для людства здобували нові світи прави
чи творчости — та одна прикмета оцінювати як слід мудрост
такою, якою вона є, тим, чим є, повинна цілому нашему
ціональному життю надати безумовно якоєсь могутності сили, що
її не будуть мати інші народи, слабші чи ~~низькі~~ у тому ~~огляді~~.
Може й я помилуюся, може бути, що любов власна, чи любов
своїх ставляє мені перед очи фатамортані. Однаке думаю, що
так як я не сумнівався би ані секунди у мому внутрішньому
пересвідчення, у глибині моєї совісти і моєї душі дати перше
місце „мудрому жебракові“ над глупим царем, у якому ~~небудь~~
напрямі він царем, так само я ~~несумнівався~~ би ані секунди
у виборі між тими двома становищами й то не з аскетизму чи
монашого ідеалу, але по людськи та по тілу — як каже
Япостол — я все вибрав би бути мудрим жебраком, як дурні
царем, і думаю, що такий суд є правильний ~~я~~ що так сама
я, правильно судила би й вибирала більшість ~~поміж~~ ~~поміж~~
~~зінцями~~.

II

Характеристична прикмета нашого обряду

Тому національному сказати би характерові відповідає й на
обряд і прегарні його уступи, оскільки знаю, цілком чужі
дуже рідкі в інших обрядах. То одно тільки трохи перешкоджає
джає, що мудрість староцерковна мова називає премудрістю тю
а народна практика того терміну премудрість уживає з якогось
відтінку іронії — тому й у майому представленю буду живити
слова мудрість там, де в церковному стойть премудрість.

Питомим нашій церкві є культ передвічної Божої мудрості
тої іпостатичної Божої Софії, якій був посвячений Юстиніанський
храм в Візантії — наш столичний собор в Києві. Культ цей може
ї затратився в ряді віків і не знаю, чи в львівській Архієпар

рити, що є й що шукаючим Його дас нагороду » (Євр. 11,6) і « Довіряй, сину, відпускається тобі твої гріхи » (Мат. 9,2; Мар. 2,5) і « Господній страх виганяє гріх » (Сир. 1,27) (*) і « Покайтесь й нехай охреститься кожний із вас в ім'я Ісуса Христа на відпущення ваших гріхів і приймете дар Святого Духа » (Дія. 2,38) та « Ідіть отже, навчайте всі народи, хрестячи їх в ім'я Отця і Сина і Святого Духа, навчаючи їх зберігати те, що Я заповідав вам » (Мат. 28,19) та вкінці: « Приготовляйте ваші серця Господеві » (І Цар. 7,3). (**)

8. Хрещення це знак і дар оправдання. Те ціле приготування прекрасно представляють святі обряди Таїнства хрещення. Як усі сім Таїнств, установлених Ісусом Христом, так само і св. Таїнство хрещення є зовнішнім знаком, що і представляє і дас внутрішню Божу благодать. Хрещення представляє благодать очищення з первородного гріха умиванням тіла, бо воно є купіллю, очищеннем, обмиванням; так як тіло в хрещенні змивається, так внутрішньо душа змивається Божою благодаттю, що гріхи відпускає, а душу освячує. Зовнішній знак це поливання водою, купіль у воді, а внутрішня благодать — це очищення душі з гріха й освячення її. У цім Таїнстві, а радше в його обрядах, представлені приготування душі до осягнення Божої благодаті. Ми бачили, що це приготування полягає на таких неначе ступенях, що по них душа підноситься поволі аж до хвилини осягнення оправдання. Ті ступені такі: віра, страх Господній, надія, початок любові, ненависть гріха.

Коли хрестяться дорослі, то обряди виразніше представляють ту дорогу, що нею чоловік має наблизитися до оправдання. В первісній Церкві ті, що приготовлялися до хрещення, називалися оглашеними. Приготування тривало часом літами, а часом тільки кілька тижнів. Те приготування було в тому, що Церква над оглашеними молилася, вчила їх науки віри та вчила їх молитися. З того цілого приготування лишилося в нас в обряді Таїнства хрещення лише дещо, але те, що лишилося, є знаком дороги чоловіка оглашеного.

(*) « Господній страх виганяє гріх » (Сир. I, 27) — це за Вульгатою. Український переклад має це під 21-им стишком цеї самої глави.

(**) В наших українських перекладах це місце виступає, як I Сам. 7,3 — бо чотири Книги Царів (як має грецький переклад « Сімдесяткох » і латинська Вульгата) в усіх новіших іншомовних перекладах розділені на дві Книги Самуїла і дві Книги Царів (який то поділ мають єврейські тексти). До того ж грецький переклад « Сімдесяткох », а за ним і наші церковно-слов'янські тексти називають їх I-IV Книгами Царств (замість « Царів »).

Звичайно Таїнство хрещення уділяється дітям, що власними вчинками не годні нічого зробити, щоб приготуватися. В дорослих Церква вимагає різних ступенів побіди над дияволом з поміччю Божої благодаті. У дітей лишається та побіда над ворогом спасення, що її відносить сама Церква в трьох неначе ступенях. Придивіться, як священик хрестить дитину. Зачинає від того, що робить над головою три рази знак хреста й, руку положивши на голові, молиться над дитиною. У тій молитві просить Всешинього, щоб відняв з душі дитини стару гріховну пристрасть, а наповнив її вірою, надією та любов'ю. Цю дорогу дорослі самі мусять перейти. Дитину приносять на руках, а Церква дає їй без труду осягнути те, що дорослих коштує довгих трудів приготування.

По цій молитві священик читає над дитиною три молитви, що називаються « запрещеннями ». У них іменем Всешинього Бога приказує дияволові відступити від дитини. Ми бачили, що чоловік перед хрещенням є під владою диявола, бо є під владою гріха. Диявола мусить чоловік побідити: дорослий сам з Божою благодаттю, за дитину побіджує Церква; сама Божа благодать сповняє в душі дитини те, що в дорослих вона сповняє разом зі співділаючим чоловіком.

По тих « запрещеннях », себто наказах звернених до злого духа, священик хухає (*) на чоло, уста й груди дитини, представляючи неначе той подув Святого Духа, що ним душу поволі увільняє від « лукавого духа, що криється і гніздиться в серці дитини, духа прелести, духа змисловості, духа лукавства, духа захланності, духа ложі й усякої нечистоти ». Відтак просить священик Бога, щоб дитину зробив овечкою Христового стада і членом Христової Церкви, Божою дитиною й наслідником Божого царства.

Щоб ясніше висказати ту гадку, що за дитину робить сама Церква те, що властиво дитина сама повинна би вчинити, священик питав кумів і від кумів жадав, щоб вони іменем дитини відреклися « сатани і всіх діл його і всіх ангелів його і всеї служби його і всеї гордости » та обіцяли « служити Христові й вірувати в Нього ». Всі ті обряди приказує свята Церква виконувати при церковних дверях, бо новохрещений, хоч і мала дитина, є досі поганином, стоять духом поза Церквою, так як і тілом не ввійшла ще в Церкву. Щойно тепер впускає священик до церкви словами псальма: « Ввійде в дім Твій і поклониться свя-

(*) « хухає » — краще підходило б слово « дув » або « дихає ». Подібно й церков. вислів « запрещення » можемо заступити українським « заперечення » чи « захорона ».

тій Твоїй церкві ». Куми входять у церкву з дитиною, відмовляючи « Символ віри », і тепер перед тетраподом зачинається обряд Таїнства хрещення, а зачинається молитвою, що в ній священик просить, щоб новохрещений вже відтепер не був сином чи дитиною тіла, а щоб ставав дитиною Божого царства. (*)

Відтак священик помазує чоло, груди, уші, плечі, руки й ноги того, що має охреститися, слісом оглашених, себто олівою, що осібно на ту ціль освячена та має означувати помазання Божої благодаті, отже й красу і силу і здоровля, що іх душі дас Божа благодать. При молитвах священик просить про всі ті сторінки Божої благодаті, що проявляються в цілому християнському житті. Щойно тепер наступає купіль св. хрещення, себто поливання голови дитини, або, як давно бувало, купіль цілого чоловіка, — потрійне занурення в воді при словах: « Крещається раб Божий (ім'я) во ім'я Отца і Сина і Святого Духа », або по нашому: « Купається (**) Божий слуга (ім'я) в ім'я Отця і Сина і Святого Духа ».

І так допроваджена вже людина до моменту Божого оправдання. З грішника стала праведною, з Божого ворога — Божим приятелем, з диявольського невільника — Божою дитиною й наслідником Божого царства. Душа з темряви перенесена в світло, очищена з бруду — приоблеклася в світлу одіж Божої благодаті. Щоб це показати, вбирають дитину в білу одіж, — ось значення крижми. Світло Божої благодаті, той надприродний блиск, що ним душа тепер ясніє, представляє та свічка, що її священик дає дитині через кумів, пригадуючи обов'язок християнина, щоб усі його діла світилися в очах людей, були все ділами світла — ясними й чистими та мілими Богові.

Якщо до хрещення приступав дорослий чоловік, він сам, а вже не куми, мусить і молитися і просити Церкву про дар святої віри та відрікатися всіх грішних звичаїв і вірувань і книг та висказувати віру в Бога Отця і Сина і Святого Духа та в усі правди, Богом об'явлені. Вже в дверях церкви зачинається та розмова священика з тим грішником,

(*) Тут Слуга Божий мав на увазі порядок і обряд дійств ще перед реформою чи радше приверненням Требника до первісного змісту. За новим справленим Требником (якому властиво привернено старинний обряд!) порядок Хрещення дещо змінений.

(**) « Купається » — не дуже влучний вислів, бо може склічти зміс форми св. Хрещення, яка мав на приміті хрещення, а не « купіль » (хочби цю « купіль » брати і в символічному значенні!). Так, що краще залишити і по-українськи « хрещається » (гл. нове українське видання « Требника ») або й « хреститься », але ніяк — « купається ».

що бажає від св. Церкви Таїнства віри й оправдання. В тій розмові, що триває досить довго, ще ясніше, ніж в обрядах сповнюваних над дітьми, представлена гадка приготування чоловіка за помічю Божої благодаті до св. Таїнства Христової віри. Також виразніше представлена та гадка, що грішник мусить перейти через двері віри, надії, страху Господнього, любови й покаяння, щоб увійти в Божий храм, що є обра- зом Божого царства.

9. Чим є оправдання грішника та яка його причина? За приготуван- ням або роз положенням наступає саме оправдання. Воно не є самим від- пущенням гріхів, але крім того воно є і освяченням і відновленням вну- трішнього чоловіка через добровільне прийняття благодаті й дарів. Звідси чоловік з грішника стає праведним, з ворога — приятелем, щоб «єсти наслідником по надії вічного життя» (Тит. 3,7).

Причини цього оправдання такі¹: Ціллю — слава Бога й Хри- ста та вічне спасення. Причиною творчою — милосердний Бог, що даром змиває й освячує (І Кор. 6,11), помазує й «запечатує Святым Духом обітниці, що є завдатком нашого наслідства» (Єфес. 1,13-14). Причиною заслуговою — Єдинородний Син Божий, Го- сподь наш Ісус Христос, що заслужив на оправдання найсвятішою Своєю мукою на хрестному дереві, а вчинив це тоді, коли ми були ворогами (Рим. 5,10), задля «преобильної, надмірної любові», що нею полю- бив нас та Своєю смертю задоситьучинив Богові Отцеві за нас. З на- рядом оправдання — Таїнство св. хрещення, називане св. Отцями таїнством віри, що без нього ніхто не отримує оправдання. Дальше — єдиною формальною причиною є праведність Бога, «не та пра- ведність, що нею Бог сам є праведний, але та, що нею нас робить пра- ведними» (св. Августин, *Про Тройцю* 14,12).

Обдаровані Богом даром оправдання, ми відновлюємося духовно й не тільки зачинаємо видаватися праведними, але дійсно називаємося праведними й ними ми є. Праведність у душу принимає кожний по мірі, по якій «Святий Дух розділює кожному, як хоче» (І Кор. 12,11), і по роз положенню й співділанню кожного того, що приймає (*).

¹ Християнська філософія називає причинами: ціль, що для неї хтось щось робить, і того, що робить, і оружжя, що ним робить, і форму, що по ній робить; або й звершення, що його дас при роботі; і того, що заслуговує.

(*) «по мірі... і по роз положенню й співділанню» — тут треба брати в розу- мінні: «відповідно до міри... і відповідно до роз положення і співдіяння».

10. Що сповнюється в душі в хвилину оправдания? Ми навчилися від св. Церкви, що ніхто з людей не може стати праведним іншим способом, як тільки тим одним, що стає учасником заслуг муки й смерти Господа нашого Ісуса Христа. Це й діється в душі при оправданні. Силою заслуг найсвятіших Христових мук «Духом Святым Божа любов виливається в серця» (Рим. 5,5) оправданих і в душах перебуває. В самім оправданні разом з відпущенням гріхів чоловік дістаеть від Ісуса Христа, в котрого вщіплюється, все те разом вліте: віру, надію і любов. Бо сама віра, якщо до неї не прийде надія і любов, ще ані не лучить до сконало з Христом, ані не робить чоловіка живим членом Його тіла. Тому то й зовсім правдиво каже св. Письмо: «Віра без діл є мертвa» (Як. 2,17). Віра без діл є неначе безчинна, як учить св. Церква (кан. 19 *Про оправдання*). Правильно каже Апостол, що в Христі Ісусі не вартає нішо ані обрізання ані необрізання, а тільки віра, що ділає любов'ю (Гал. 5,6; 6,15). Про ту віру, по старому Апостольському переданні, оглашені просята у св. Церкви перед Таїнством хрещення, коли просять про віру, що дає вічне життя; того сама віра без надії й любови дати не може. Тому до них відноситься слово Христа: «Якщо хочеш увійти в життя, заховай заповіді» (Мат. 19,17; кан. 18-20 *Про оправдання*).

Так то при хрещенні люди дістають правдиву християнську праведність, неначе ту білу одіж, що її добрий Отець дав блудному синові (Лук. 15,22). Ту білу одіж дає їм Христос за тамту, що її Адам і собі і нам стратив через свій непослух. Тому то й відродженім поручас св. Церква, щоб її зберегли чистою й непорочною аж до хвилини, коли стануть перед судом Господа нашого Ісуса Христа, та щоб нею осягнули небесне царство.

Про оправдання грішника Церква вчить, що чоловік «оправданий вірою і даром» (Рим. 3,24). Треба оба ті вискази пояснити. Ми оправдані вірою, бо віра є початком людського спасення, основою й корінням оправдання, бо «без віри не можна приподобатися Богові» (Євр. 11,6) й дійти до товариства Його дітей. Ми оправдані «даром», бо нішо з того, що попереджує оправдання, себто ані віра ані діла, не заслуговує на благодать оправдання. Якщо є благодать, то вже не з діл, як каже Апостол, бо йнакше благодать не була би вже благодаттю (Рим. 11,6).

11. Проти пустого довір'я еретиків. Вправді треба конечно вірити, що гріхи не відпускаються інакше, як Божою ласкою та Божим милосердям задля Христа. Але не можна казати, що гріхи відпускаються або є відпущені лише тому, хто має довір'я, що йому гріхи відпущені,

тим довір'ям чваниеться та в тім довір'ї неначе знаходить супокій. Таке довір'я може находитися і в людей неоправданих, у сретиків або всякого роду сектантів, а іх у наших часах так багато розмножилося, що ту свою хвалбу протиставляють науці св. Церкви. Супроти них учить св. Церква таке: « Якщо хтось казав би, що віра, яка веде в оправдання, є нічим іншим, як довір'ям у Боже милосердя, що гріхи відпускає задля Христа, або хто казав би, що саме таке довір'я оправдує — нехай буде анатема » (кан. 12 *Про оправдання*).

Але й того не годиться казати, що хто правдиво оправданий, той без жадного сумніву повинен про себе думати, що є оправданим. Не можна говорити, що тільки той оправданий має відпущені гріхи, хто сильно вірить, що йому гріхи відпущені та що він є оправданий. Сумніватися про своє оправдання або відпущення гріхів цілком не є тим самим, що сумніватися в Божі обітниці і в хосенність смерти й воскресіння Христа. Ми повинні сильно вірити в Боже милосердя, в заслуги Ісуса Христа, в силу й хосенність св. Таїнств, а всетаки, дивлячися на нашу неміч і на брак роз положення, можемо побоюватися про благодать дану нам, можемо боятися, бо ніхто певністю віри не може напевно знати, що знайшов ласку в Бога.

12. Зріст отриманого оправдання. Так то оправдані, ставши « приятелями Бога » (Йо. 15,15) й « домашніми Його » (Єфес. 2,19), іduчи « з чесноти в чесноту » (Пс. 73,8) (*) відновляються, як каже Апостол, в день (ІІ Кор. 4,16) себто « вмертвляючи свої члени » (Кол. 3,5) і « віддаючи їх оружжями праведності » (Рим. 6,13 і 19), отже вживаючи їх на освячення через послух Божим заповідям і приказам Церкви, — ростуть у тому оправданні, отриманому благодаттю Христа, коли « віра співділає з добрими ділами » (Як. 2,22). Вони стають чимраз більше й більше оправданими перед Богом, як написано: « Хто праведний, нехай ще оправдується » (Об'яв. 22,11) і знову: « Не сумнівайся працювати над своїм оправданням аж до смерті » (Сир. 18,22) і ще: « Бачите, що з діл оправдується чоловік, а не тільки в вірі » (Як. 2,24).

Про цей зріст в оправданні молиться св. Церква, коли каже: « Дай нам, Господи, побільшення віри, надії й любові ».

(*) « з чесноти в чесноту » (Пс. 73,8) це помилка; має бути Пс. 83,8 (за Вульгатою, а наш український та й інші чужомовні нові переклади подають цей Псалом, як 84-ий та мають такий зміст: « Щасливі ці, що живуть у Твоїм домі, вони... поступатимуть щораз більше й більше у силі »).

13. Велич Божого діла, що ним є оправдання. З тієї науки св. Церкви виходить ясно, що основою християнського життя є розуміти й оцінювати той дар над дарами, яким є оправдання. Щоб це ще краще представити, покажемо зі св. Отцями, що оправдання є найбільшим Божим ділом, у якомусь значенні більшим, ніж створення світу.

Пророк Давид каже: « Щедроти Його над усіма ділами Його » (Пс. 144,9). Щедротами називає Пророк обильність, з якою Бог виявляє Свое милосердя, що оправдує грішників задля заслуг Христа Спасителя. І справді, хто застновляється над Божими ділами, той мусить дійти до того поняття, що Божа велич і всемогучість проявляється найповнішим, найліпшим, найвищим способом у ділах Його милосердя над грішниками. А св. Августин, пояснюючи слова Христа, сказані про учеників: « Діла більші від цих творитимуть » (Йо. 14,12), каже: « Це більше діло, щоби з грішника став праведним, ніж створити небо й землю » та додає: « Бо небо й земля мимоідуть-минуться, а спасення й оправдання призначених остане на віки » (*Тракт. 72 на Йоана*, в серед.).

Св. Тома (І-а II-ае, q. 113, a. 9) вчить, що в кожному Божому ділі треба бачити дві сторінки, по яких треба назвати діло великим. Треба вважати на *спосіб ділання* і тоді треба сказати, що найбільшим Божим ділом є створення, бо зробити з нічого щось це найбільший прояв всемогучості. Але, якщо в Божих ділах розрізнати *велич самого довершеної діла*, то треба сказати, що оправдання грішника є більшим ділом, бо воно відноситься до участництва безконечного, вічного Божого добра, під час коли створення неба й землі звершується для змінної природи.

Оправдання грішника є навіть в дечому більшим ділом, ніж прославлення праведних у небі. Дар вічного блаженства в небі є вищим і більшим даром, ніж оправдання грішника, якщо порівнюється ті дари іх величю, неначе кількість. Але, якщо звертається увагу на релятивну заслугу або недостойність обдарованого, то оправдання грішника величчю перевищає дар блаженства праведних. Блаженство це дар для оправданих, що стали достойними небесного блаженства, а оправдання це дар, даний грішникам, що заслуговують на вічне засудження в пеклі. Тому оправдання в безконечність більше перевищає достойнство обдарованих, ніж вічне блаженство. Велич того діла показується і в тому, що, як учить св. Тома, воно звершується неначе без часу, сказати б у мільйоновій частині секунди.

Цілком так, як Святий Дух зійшов на Апостолів: « Повстав негайно з неба шум, неначе від надходячого буйного вітру » (Дія. 2,2), так і благодать Божа вливається в душу не по частинах, а наповняє душу негайно, нагло. Ціле приготування, описане нами за науковою св. Цер-

кви в попередніх розділах, є тільки приготуванням і то ще приготуванням, вчиненим Божою благодаттю. З боку людини можуть попереджувати його довгі сумніви, роздумування, хитання, а всі вони цілком не належать до суті Божого діла, яким є оправдання. Вони є неначе дорогою, що нею чоловік зближається до хвилини оправдання. Коли та хвилина наспіла, в одному моменті все разом звершується в душі. В тій хвилині чотири речі звершуються в душі: 1) вливається Божа благодать, 2) свободна воля чоловіка (очевидно дорослого) звертається до Бога — вірою, надією і любов'ю, 3) та сама свободна воля відвертається від гріха й 4) доконується відпущення провини. Всі чотири речі сповнюються миттю, але ми можемо між ними розрізнати якийсь порядок. Коли запитаемо, що з тих чотирьох речей природою попереджує, а що іде на другому чи третьому чи четвертому місці, то треба сказати, що причиною всіх тих ділань душі є вліття Божої благодаті. Без неї нема оправдання, а тому треба сказати, що вона є першою по самій своїй природі. А дальнє треба встановити такий порядок: на другому місці стоїть звернення свободнії волі до Бога, на третьому — відвернення тієї волі від гріха, а на четвертому — відпущення гріха (св. Тома I-a II-ae, с. 113, а. 8) (*).

Але якщо дивимося на ці чотири речі з нашого становища, то можна сказати, що нам видається цілий той порядок відвернений, а саме — нам видається, що ми найперше відвертаємося від гріха, а відтак звертаємося до Бога, та що перше є відпущення гріха, а відтак щойно вливається благодать. Воно лише так видається, бо природний порядок може бути встановлений тільки на підставі того, як одне є причиною другого. А тоді стає очевидне, що причиною всього є Божа благодать, що входить у душу. На другому місці з того, що свободна воля робить, зворот до Бога є причиною відвернення від гріха; чоловік тому відвертається від гріха, бо звернувся до Бога. А на самому кінці наступає те, що є зверненням діла й ціллю Божого діла, — себто відпущення гріхів.

14. Зберігання Божих заповідей. Це зависить від чоловіка оправданого, чи задержує Божу благодать, бо може її задержати аж до самої смерті, зберігаючи Божі заповіді. Тому св. Церква не перестає на-

(*) I-a II-ae, с. 113, а. 8 або I-a, с. 1, а. 1 — це латинські букви і римські цифри в читуванні св. Томи Summa Theologica: *prima secundae, caput 113, articulus 8;* або *prima (pars), cap. 1, art. 1.*

помнити людей, щоб тривали в Божій благодаті, осягненій в хвилині оправдання.

Іншою, а такою страшно небезпечною для спасення людей, є наука протестантів, що більш або менше зберігається в усіх сектах, що вийшли з протестантизму. Вони всі річ так представляють, що вистарчить вірити, а добрих діл не треба. По їх науці Євангеліє є лише самою обітницею вічного життя. Та обітниця, по іхньому, є безоглядна, дана без застережень, і не накладає ніяких обов'язків. По іхньому, чоловік оправданий не є обов'язаний зберігати Божі заповіді й заповіді св. Церкви; він обов'язаний тільки вірити.

Що та наука противна св. Євангелію, можна доказати мало не кожним уступом Євангелія і мало не кожною науковою св. Апостолів. Особливішим способом ціле послання св. Якова на те, видавалося б, написане, щоб доказати, що віра без діл є мертві, що чоловік обов'язаний до добрих діл, по Божій волі, об'явленій у заповідях. Особливішим способом цілу ту науку з натиском повторює св. Церква, зібрана на всеценському Тридентському Соборі (пор. сес. 6 і кан. 20 *Про оправдання*). Вона вчить:

15. Про конечність і можливість зберігання заповідей. « Ніхто, хоч і оправданий, нехай не думає, що є свободний від зберігання Божих заповідей. Це наука безлично нерозважна й св. Отцями під анатемою заборонена, що чоловікові оправданому неможливо виконати Божі заповіді » (кан. 18,22). Св. Йоан Дамаскин каже: « Проклятий, хто каже, що Бог приказав неможливі речі », « бо Бог не приказує речей неможливих, але приказуючи напоминає робити те, що можеш, а просити про те, чого не можеш, і помагає, щоб ти міг » (св. Августин, *Про природу й ласку*, гл. 43). « Божі заповіді не є тяжкі » (І Йо. 5,3), а Христове « ярмо є солодке, а тягар легкий » (Мат. 11,30). Ті, що є Божими дітьми, люблять Христа, а « хто Його любить, слово Його зберігає », як Христос говорить (Йо. 14,23). Очевидно, можуть це робити з Божою поміччю.

Вправді в тому смертному тілі навіть праведні й святі часом упадають у легкі й щоденні гріхи, що їх називають простительними, але через те ще не перестають бути праведними. До праведних належить покірне й правдиве слово: « Відпусти нам наші довги » (Мат. 6,12). Через ті дрібні провини стається, що праведні тим більше мусять уважати себе за обов'язаних поступати по дорозі праведності, тому що « освобождені від гріха, стали Божими слугами » (Рим. 6,22). Вони можуть « життям тверезим і справедливим і побожним » (Тит. 2,12) поступати в праведному житті у Христі Ісусі, що через Нього маємо приступ до

тієї благодаті (Рим. 5,2). Бо « Бог не опускає тих, що благодаттю Його оправдані, хіба вони Його опустять » (св. Августин, *Про природу й благодать*,(*) гл. 26, ст. 29).

Тому нехай ніхто не обіцює собі по самій вірі, що через неї сам він постановлений наслідником і осягне наслідство, хочби не був з « Христом терпів, щоб з Ним і прославитися » (Рим. 8,17). Бо й сам Христос, як каже Апостол, « хоч був Сином Божим, навчився з того, що терпів, послуху, і став звершеним і справником вічного спасення для всіх, що Йому повинуються » (Євр. 5,8-9).

Тому й Апостол напоминає всіх оправданих: « Чи не знаєте, що ті, що біжать на перегонах, вправді всі біжать, але один бере нагороду? Так біжіть, щоб ії дістати... тому я так біжу, не як на непевне, так бо рюся, не як б'ючи воздух; але караю мое тіло й підбиваю в неволю, щоб, іншим проповідаючи, не стати самому відкиненим » (І Кор. 9,24-27). А й сам князь Апостолів, св. Петро, учитъ вірних: « Старайтесь, щоб ви добрими ділами зробили певним ваше покликання й вибрання, бо це роблячи, ніколи не згрішите » (ІІ Пет. 1,10).

З того ясно, що згрішити проти святого Божого об'явлення той, хто каже, що праведний кожним добрим ділом згрішить бодай гріхом простильним (кан. 25). Це також еретична наука, що всі праведні в усіх своїх ділах згрішать, якщо оглядаються також і на вічну нагороду (кан. 26 і 31). Вільно так робити, щоб побуджувати себе до ревнішої праці й до поконання в собі духовного лінівства. Очевидна річ, нашою ціллю повинно бути передовсім прославлення Бога, але годиться думати також і про нагороду. Так поступав Богом надхнений Псальмопівець: « Я наклонив серце мое, щоб чинити оправдання Твої по віки задля відплати » (Пс. 118,112), а про Мойсея свідчить сам св. Апостол Павло, що оглядався на заплату (Євр. 11,26).

16. Треба стерегтися зухвалої певності свого призначення. Нехай ніхто, як довго перебуває в тому смертному тілі, не важиться бути певним себе щодо укритої тайни Божого призначення. Нехай напевно не думає про себе, що конечно мусить бути в числі призначених. Так можна би думати хіба тоді, коли оправданий вже не міг би згрішити, або коли, упавши в гріх, міг би обіцювати собі цілком певне відпущення.

Це правда Божого об'явлення, проголошена св. Церквою, що: « Ніх-

(*) Тут так само треба держати слово « ласку », як повище, — а не « благодать », бо це титул одного і того самого твору св. Августина.

то не може знати, кого Бог вибрав, хіба має якесь особливіше об'явлення з неба» (декрет *Про оправдання* гл. 2, кан. 15, 16, 23).

17. Дар витривання. Так само ніхто не може собі з абсолютною певністю обіцювати дару витривання в добром аж до кінця. Про той дар написано: «Хто витриває аж до кінця, той спасеться» (Мат. 10,22; 24,13). Це Божий дар, що його не можна мати ні звідки, як тільки від Того, що «в силі поставити того, що стоїть» (Рим. 14,4), щоб витривав у стоянні, а того, що впав, є в силі піднести. Треба нам покладати в Божу поміч якнайбільшу надію. Бо Бог, так як почав добре діло, так і звершить його, як лиши ми не будемо невірні Його благодаті. Бо Бог побуджує в нас «і хотіння і виконання» (Філ. 2,13 і кан. 22). В грецькому тексті просто написано: «Бог звершує в нас, ділає в нас, сповняє в нас, щоб і хотіти і виконати».

А все таки «той, хто думає, що стоїть, нехай глядить, щоб не впав» (І Кор. 1,12) (*) та «зі страхом і трепетом спасення своє належить звершати» (Філ. 2,12), у працях, у неспаннях, у милостинях, у молитвах, у жертвах, у постах, у чистоті (ІІ Кор. 6,6).

Оправдані мусять боятися, коли знають, що вони «відроджені в надію слави» (ІІ Пет. 1,3), а ще не в славу. Ніхто не може бути певний про вислід боїв, що треба ще звести з тілом, зі світом, з дияволом. У тих боях не можуть бути побідниками, хіба за Божою ласкою сповнить те слово Апостола: «Ми довжниками не тіла, щоб жити по тілу. Бо коли живете по тілу, умрете; а коли духом умертвляєте тілесні діяння, житимете» (Рим. 8,12-13).

18. Упадок і руїна. На жаль, не багато християн зберігає Божу благодать, одержану в св. Таїнстві хрещення, в великій хвилині, коли з грішників стали праведними і з дітей Божого гніву Божими дітьми й наслідниками Христового царства. У праведності не багато витримує аж до смерті. Часто, аж надто часто християни забувають на те, чим вони, й замість бути вірними Божими дітьми, відвертаються від Господа Бога й зневажають Його тяжкими гріхами.

Про тих нещасних людей каже св. Апостол Петро: «Лішче ім було не піznати дороги праведності, ніж піznати й відвернутись назад від святої заповіди, которую ім передано. Бо з ними діється по правдивій по-

(*) «хто думає, що стоїть...» (І Кор. 1, 12) — має бути: I Кор. 10,12.

словиці: пес повернувся до своєї блivotини, й безрога, умившись, іде в калюжу » (ІІ Пет. 2,21-22).

В наших часах може більше, ніж давно, нещасні грішники, наражені на більшу небезпеку, на небезпеку страчення святої віри. Всюди поміж людьми наможилися еретики, диявольські слуги, що « не слу жать Господеві нашому Ісусові Христові, а свому череву, солодкими словами й гарними бесідами обманють серця простодушних » (Рим. 16,18). У зв'язку зі своєю блудною та небезпечною науковою, що сама віра спасає без добрих діл християнського життя, вони вчать, що через сам лише гріх невірности тратиться Божу ласку разом зі святою вірою. А св. Церква вчить, що благодать Божу тратиться через кожний тяжкий гріх, через свідоме й добровільне переступленняожної Божої заповіді, хочби раз, у речі важній. Тому й смертний гріх називається смертним, бо наносить на душу смерть — страчення життя Божої благодаті й початок вічного засудження, хоч ще й можлива для грішника дорога покаяння з Божою благодаттю.

Що кожний смертний гріх спричинює страту Божої благодаті, це виразна наука св. Апостола: « Не обманюйте себе, ані розпустники, ані ідолопоклонники, ані м'які ані мужоложники, ані володії, ані захланні, ані п'янici, ані клеветники, ані хижаки — не доступлять Божого царства » (І Кор. 6,9-10). Апостол вичисляє лише деякі гріхи, але Божа Церква вчить (а свідомість християнської душі потверджує цю науку), що всі, що допускаються смертного гріха, тратять Божу благодать. Вони могли здергатися від гріха, могли витривати в Божій благодаті, але свідомо й добровільно відвертаються від Божої благодаті; їм байдуже, що « засмучують Святого Духа, котрим запечатані на день відкуплення » (Єфес. 4,30); їм рівнодушно, що руйнують « Божий храм, яким вони є самі » (І Кор. 3,18); не розуміють нещасні, що « хто нищить Божий храм, того погубить Бог » (І Кор. 3,17).

Нешасні, засліплени не розуміють, як це « страшно впасти в руки живого Бога » (Євр. 10,31). Бідні, засліплени не вдають собі справи, яке страшне засудження стягають на себе відвертаючися смертним гріхом від Христової благодаті св. хрещення. « Хто переступає закон Мойсея (так було в Старому Завіті), без усякого милосердя при двох або трьох свідках умирає. Оскільки більше, думаете, заслуговує на тяжку кару той, хто Божого Сина потопче і Кров Завіту, якою освячений, за нечистить і зневажатиме Духа ласки » (Євр. 10,28-29).

Не розуміють нещасні й засліплени, яке трудне те покаяння, що з Христової встановленої Тайнством Христової віри й одиноким спасенням для людей, що по хрещенні добровільно вже віддалися в службу

диявола. Воно таке трудне, що св. Апостол Павло просто називав таке покаяння неможливим. Він не заперечує ані безконечного Божого милосердя, ані влади, даної святій Церкві словами Христа: « Кому тільки відпустите гріхи, відпустяться » (Йо. 20,23), але й підкреслює з настиском велику трудність покаяння, а може й говорити про ті гріхи, що іх і Бог радо відпустив би і Церква може розрішити, а з яких сам грішник не хоче повстати. На кожний спосіб слова Апостола є такі важкі, такі страшні, що досить тих слів, щоб ціле життя зі страхом і трепетом думати про наші гріхи, про іх відпущення, про вічне спасення. Вони такі важкі, що багатьом тисячам людей вистарчали, щоб добровільним засудом себе самих присудити на тяжкі умертвлення в диких пустинях, на нічні молитви, на неідження, на неспання, на бичування й безнадійний плач над гріхами. Слова Апостола такі: « Бо не можливо тих, що раз просвічені, покушали небесного дару й стали учасниками Святого Духа та покушали не менше доброго Божого слова й силу будучого віку, а впали, знов обновляти до покаяння, — іх, що знову розпинають у собі Божого Сина й зневажають Його » (Євр. 6,4-6).

Смертний гріх християнина рівний ділу розпинання Христа, бо нищить у душі Христову благодать, Христове життя, бо нищить придбання Христової смерті й ставляє таку перепону спасення, що треба Христової крові, щоб її усунути. Нещасні, засліплени грішники не знають, що роблять, коли грішать, і не знають, у який сумний і страшний стан ставляють себе самих, покидаючи добровільно Божу благодать і нарежаючи себе на Божий гнів і Божу кару.

Через смертний гріх грішник завжди входить у положення, бодай подібне до того страшного засуду, киненого Христом на тих, що дають згіршення: « Хто соблазнить одного з тих малих, що вірять в Мене, краще було б йому, якби завішено на його шию млиновий камінь і якби втонув у морській глибині » (Мат. 18,6). Христос говорить тут вправді лише про гіршителів, але грішник бував такий засліплений у своїх гріхах, що майже не спостерігає, коли його гріх стається згіршенням для інших. Буваємо такі засліплені, що самі себе не питаемо про те, що люди про нас знають, що люди про нас думають. А хто про це не питав, той готовий і ту найстрашнішу з усіх обставин гріха затайти і тим способом допуститися святотатства, що лише слабо віdbилося б у його свідомості, а однак достаточно, щоби бути правдивим святотатством — святотатством, доданим до затасного згіршення, може й загального згіршення. Але той Христовий засуд на гіршителів не гірший від того другого, може страшнішого, киненого на всіх, що не мають чи не мали в житті милосердя й любові для близьких: « Ідіть від Мене, прокляти,

в огонь вічний, приготований дияволом і його ангелам; бо Я був голодний і ви не дали Мені їсти, був жаждучий і не напоїли Мене, був подорожній і не прийняли Мене, нагий і не одягли Мене, ...оскільки ви не вчинили цього одному з цих найменших, і Мені не вчинили » (Мат. 25,41-45).

19. Яка причина упадку? Стоючи над руною чоловіка, що після оправдання Божою благодаттю « повернув (смертним гріхом) назад до немічних і марних стихій та хоче знову ім служити » (Гал. 4,9), мусимо питати, яка причина тієї руїни? Виглядає на неправдоподібне, майже неможливе, щоб чоловік, увільнений раз від диявольської неволі та прийнятий за Божу дитину, затужив за тою неволею й погордив дарами, Богом обіцяними й Богом уже даними. Природно приходиться питати грішників так, як св. Павло питав галатів: « Чи ви такі глупі? Почавши духом, тепер тілом довершуєте? Стільки терпіли ви дармо? І коли би тільки дармо » (Гал. 3,3-4). Щоб чоловік, наставлений на царську дорогу Божої любові, що просто веде в рай, хотів свідомо й з роздумою вибирати манівці, що ведуть у вічну погибель? Чи це можливе?

Чи можливе? Чоловік, обдарований Богом найціннішими багатствами неба, бо на небі і в небі небес немає ціннішого багатства над Христовою благодать, — чи можливе, щоб чоловік оцінив вище марну, переминаочу, низьку, а часом майже звірячу розкіш пристрасти? Чи можливе, щоб чоловік — розумний, обдарований чудовим світлом розуму, просвічений Божим світлом віри — порівнював те, що з моменту, з вічним, переминаюче з тривалим та щоб більше цінив хвилину приємності від небесного блаженства?

Хоч і як воно видається неправдоподібним, то досвід щоденного життя вчить, що дійсно так буває, що так воно є. Чоловік, перейшовши дорогу оправдання, перейшовши з гріха у Божу благодать, вертає назад і, з непонятіх розумові причин, наново переходить ту саму дорогу назад, себто з Божої благодаті — у стан смертного гріха, з Божої дитини — свідомо й добровільно сам себе засуджує на стан невільника, сам добровільно й свідомо бере на себе непонятий тягар Божого гніву й Божого засуду.

Душпастиреві, коли стане перед таким непонятим фактом, приходиться засобами душпастирської праці, а мабуть головно проповіддю, наново « в болях родити свою дитину, доки Христос вобразиться в неї » (Гал. 4,19). Це діло перевищає всяку людську змогу, тут треба одної Божої сили. Але ця справа віддана печаливості й журбі людини. Душпастир не може з заложеними руками ждати на чудо з неба, він мусить

усе ділати і все пробувати, щоб Боже діло навернення грішника було довершене його руками, те Боже діло що є більше від Христових чудес: «І більші (діла), ніж ці, творитимете» (Йо. 14,12). Чудотворна Христова сила зложена в руки душпастиря, а праця, доручена йому, є вищою над усюку людську силу. Виконуючи ту працю, душпастир мусить собі здати справу, оскільки це можливе, в тайни беззаконня, що довела Божу дитину в такий упадок. Щоб грішника навернути, треба буде йому пригадати стан, з якого відпав, та Божі дари, що їх стратив. Тою дорогою веде грішника й св. Письмо, щоб його навернути: «Пам'ятай, звідки ти впав, покайся й роби попередні діла» (Об'яв. 2,5). Треба пригадати грішникові стан Божого синівства й чудових Божих дарів, страчених гріхом, та старатися повести його дорогою оправдання, що її вже раз перейшов, але на жаль без тривалого успіху.

Тут одне лучиться з другим, бо дорога оправдання веде туди, щоб людський ум пізнав Божі обітниці й Божі дари. Отже, щоб душу на ново повернути до життя, треба їй піддавати по ступнях (*) те, що в першому оправданні доводить людину до першої Божої благодаті. Зрештою, це бодай одна причина упадку, але може й найважніша: будова була заслаба. Дитина Божа так легко, так нерозважно, так скоро, з такої пустої причини вернула в гріх, бо не була утверджена на дорозі, що веде до Бога.

Ми бачили вже ту дорогу, коли досліджували перше приготування до оправдання. Те приготування полягало на вірі, на Господньому страсі, на надії, на початку любові й на ненависті гріха, а все це вводить душу в оправдання при св. Таїнстві хрещення. Щоб душу на тій дорозі утвердити, треба пригадати, утвердити й поглибити постепенно всі отсі точки приготування оправдання, відай досі заслабі. Цим поправимо бодай одне, бо які ще крім того не були б причини упадку, упадок всетаки є доказом, що ті точки приготування були не досить сильні, не досить основні в душі. Майже кожна з тих частин приготування, якщо її основи сягають дна душі й обнимают цілість життя, повинна вистарчати, щоб устерегти людину перед нерозважним відкиненням від себе неоцінених дібр і перед нараженням себе на страшні наслідки. На це вказує саме св. Письмо: «Бо коли би були пізнали, ніколи не були би роз'яли Господа слави» (І Кор. 2,8).

Щоб успішно устерегти вірних перед тим змарнуванням, тим «недбанням про таке велике спасення» (Євр. 2,3), яким є гріх, — мусимо

(*) «*по ступнях*» — *краще і ясніше дати «поступенно».*

неначе закладати ново « підвалини покаяння від мертвих діл, і віри в Бога, і науки хрещення, і положення рук, і воскресення мертвих, і вічного суду » (Євр. 6,1-2). В нашому положенні, перед (*) сумною подією упадку оправданого, не можемо з Апостолом Павлом « полишивши початки Христової науки, звернутися до звершеннішого » (Євр. 6,1), а треба нам так довго працювати над основами християнства, як довго не зробимо всього, щоб забезпечити по змозі вірних від смертного гріха, що веде у вічне засудження.

(**) « перед сумною подією упадку » — тут треба розуміти « супроти » або « в обличчі сумної події упадку ». Зн. це сполучення прийменника « перед », треба брати не в часовому значенні, а в ліокальному.



Слуга Божий (посередині) з цілим галицьким єпископатом і вірними. Знімка з 1931 р. на Крайовім Євхаристійнім Конгресі в Познані.

III. ВІРА

1. Безсумнівна подія падприродного, дійсного об'явлення. Свята наша Мати католицька Церква вірить і вчить, що Всешишнього Бога, творця й мету всякого створіння, можна напевно пізнати світлом природного людського розуму в Його діл, себто в речей Ним створених. Св. Апостол Павло вчить виразно, що « невидиме Його із створіння світу розважуванням творів стає видимим, Його вічна сила й божество » (Рим. 1,20). А надто подобалося Його мудрості й доброті об'явити людському родові Себе Самого й постанови Своєї вічної волі ще іншою, надприродною дорогою. Як учила св. Апостол Павло: « Многократно й різними способами говорив Бог давно до отців у пророках, в ці останні дні говорив до нас у Сині » (Євр. 1,1).

2. Потреба об'явлення. Це треба передовсім приписати Божому об'явленню, що всі можуть легко, певно й без жадної помилки пізнати те, що в Божества може бути доступне людському розумові (I-а, с. 1, а. 1) (*). Але не тому Боже об'явлення є конечно потрібне; воно тому конечно потрібне, бо Бог, з безконечної Своєї доброти, призначив чоловіка до надприродної цілі. Та ціль лежить в учасництві Божих дібр (**), що цілковито перевищають пізнання людського ума, як написано: « Чого око не бачило, ані вухо не чуло, ані в серці чоловіка не прийшло, те приготовив Бог тим, що Його люблять » (І Кор. 2,9).

3. Джерела об'явлення. Це Боже об'явлення по вірі вселенської Церкви, визначеній Тридентським Собором, міститься в писаних книжках та в неписаних переданнях, що їх прийняли Апостоли з уст самого Христа, або з надхнення Святого Духа списали неначе під Його диктатором та передали з рук до рук, і так дійшли вони аж до нас. Св. Тридент-

(*) Як і повище (на стор. 151-152) — це спосіб читування текстів св. Томи з Аквіну.

(**) « в учасництві Божих дібр » — участь у Божих добрах.

ський Собор наводить книги Старого й Нового Завіту цілі, з усіми їх частинами. Книги Старого Завіту в оригіналі написані по єврейськи (тільки невеличкі уступи писані по халдейськи) та були перекладені на грецьку мову в другому столітті перед Христом, т.зв. переклад 70-ти. Автентичний латинський переклад називається Вульгата. Свята Церква вважає їх за книги святі й « канонічні » не тому, що вони написані тру-дом людей, а пізніше були прийняті повагою і владою Церкви, і не тому тільки, що вони містять у собі Боже об'явлення без помилки, але вва-жав їх за святі тому, що написані з надхнення Святого Духа й мають за автора самого Бога. Сам Бог написав ті книги, а св. Церква прий-няла їх від Ісуса Христа за Божі книги.

4. Канон св. Письма. Святий вселенський Тридентський Собор на-водить усі книги Старого й Нового Завіту. Той список називається « **к а-нон** », бо в списком сталим і з нього не вільно нікому ані нічого опу-стити, ані до нього нічого додати. Книги Старого Завіту такі: П'ятик-нижня Мойсея, себто книги Битія, Виходу, Левітику (*), Чисел і Второ-законня; книги — Ісуса Навина, Суддів, Рут, 4 книги Царств (**), 2 книги Параліпоменон, Ездри 1-а й 2-а книга (що також називається книгою Неемії), Товита, Юдити, Естери, Йова, Псалтиря Давидова (150 псальмів), Притч, Еклезіаст, Пісня Пісень, Мудrosti, Ісуса Сираха, Ісаї, Єремії, Варуха (***) , Єзекіїла, Даниїла, 12 книг менших Проро-ків, себто Осії, Йоіля, Амоса, Авдії, Йони, Міхея, Наума, Авакука, Софонії, Аггея, Захарії й Малахії та дві книги Макавейські.

Нового Завіту: Чотири книги Євангелія, по Матеві, Маркові, Луці і Йоані, Апостольські Діяння (списані Євангелістом Лукою), 14 по-

(*) Це латинська назва третьої Книги Мойсея « Leviticus » — по-українськи « Левіт ». Так само і церковно-слов'янську назву « Битія » по-українськи передають: « **Буття** ».

(**) Про поділ чотирьох Книг Царів (чи Царств — у церковно-слов'янських пе-рекладах!) на дві Книги Самуїла і дві Книги Царів ужсе була загадка вище. Подібно і Першу Книгу Ездри сучасні переклади звуть прямо Книгою Ездри, а Другу Ездри — звуть Книгою Неемії. (А подані в церковно-слов'янських текстах друга і третя Кн. Ездри — в сучасних перекладах в пропущені, як не-канонічні).

(***) Про засуплення колишніх церковно-слов'янських назв « Книга Притчей Соломоних » і « Книга Екклесіаста » та латинської « Ecclesiasticus » — україн-ськими назвами: Кн. Притовістей (або Притовідок), Проповідника та Кн. Мудр. Ісуса сина Сираха, — гл. також вище в нотках на стор. 113 і (частинно) 18.

До Книги Пророка Єремії долучений ще й додаток — « Плач Єремії »; а Книга Пророка Варуха мав в додатку ще й « Лист Єремії » (як 6-а глава Книги Прор. Варуха).

слань Апостола Павла, себто: до Римлян, 2 до Коринтян, до Галатів, до Ефесян, до Филип'ян, до Колосян, 2 до Солунян, 2 до Тимотея, до Тита, до Філімона й до Єvreїв, та 6 соборних послань: 2 св. Петра, 3 св. Йоана, 1 св. Якова, 1 св. Юди Тадея й Об'явлення св. Йоана Богослова. (Собору Тридентського, сесія 4-а).

5. Пояснювання св. Письма. Ісус Христос віддав св. Письмо Своїй св. Церкві та дав їй виключне право судити про щире й правдиве значення Божого писання. Вона одна має право судити, які книги належать до св. Письма, себто які книги є книгами Богом надхненими. Вона одна може пояснювати значення поодиноких уступів та нікому з християн не вільно всупереч поясненням Церкви приписувати висказам св. Письма інше значення, як те, що вчить, або як від віків учила Церква, коли всі церковні Отці й Учителі годилися на одне значення якогось уступу св. Письма. Тому хто з християн, спертий на власному розумі, у справах віри й обичайності, що належать до християнської науки, буде св. Письмо нагинати чи накручувати на інше значення, ніж те, що його тримається св. католицька Церква, тим самим заслуговує на тяжкі церковні кари, а між іншим і на відлучення від Церкви, на екскомуніку.

6. Визначення віри. Чоловік цілий залежить від Бога, свого Сотворителя й Пана; його розум повинен бути цілковито залежний від предвічної, несотвореної Правди. Тому ми обов'язані віддавати Всешишньому повний послух розуму й волі, піддаючись у вірі Божій об'явленій правді.

Церква називає цю віру « початком людського спасення ». Ця віра, за наукою Церкви, є надприродною чеснотою і нею, скріплені й просвічені святою Божою благодаттю, признаємо за правду те, що Бог об'явив. Божі правди признаємо за правдиві не тому, що природний розум пізнає їх внутрішню правду, але признаємо їх правдивими задля зовнішньої поваги об'являючого Бога, що ані не може помилитися, ані не може впроваджувати в помилку. Апостол Павло каже, що віра це « забезпечення того, чого ми надіємося, й доказом того, чого не бачимо » (Євр. 11,1).

7. Віра годиться з розумом. Бог хоче, щоб наша віра була, як каже Апостол Павло, « розумною службою » (Рим. 12,1), й тому дас нам не тільки внутрішню поміч благодаті й надхнення Св. Духа, але й зовнішні докази. Бог дав нам цілу низку Божих подій, Божих фактів, а передовсім — чудеса й пророцтва. В них і недосвідчений чоловік може

ясно пізнавати всемогучість і безкoneчну мудрість Бога, а тому ті факти є певними знаками й доказами Божого об'явлення. Один Бог міг на тисячі й більше літ перед якимись подіями Нового Завіту передсказати їх докладно устами Пророків і так їх описати, або й історичними подіями представити, що вони докладно відповідають і правдам і подіям Нового Завіту. Таких пророцтв і прообразів є повно в цілому Старому Завіті: Мойсей і Пророки висказали й написали цілу низку таких пророцтв та вчинили безліч знаменитих чудес.

Сам Господь Ісус Христос передсказав багато подій, що пізніше сповнилися, як напр. збурення Єрусаліму й храму, та вчинив багато чудес, що про них оповідають св. Євангeliсти, наочні свідки тих подій. Та й самі Апостоли робили чуда, як каже св. Євангелист Марко: « А вони (Апостоли) пішли й проповідали всюди, а Господь допомагав та потверджував їх слово знаками » (Мар. 16,20).

Чуда, бодай деякі, вчинені руками Апостолів, потверджив наочний свідок, до того й лікар, що в своїх писаннях проявляє великий критичний змісл і є безперечно знаменитим істориком та знаменитим і безстроннім, а вченім і критичним свідком. Св. Лука, Євангелист, лікар і товариш св. Павла, оповідає в Апостольських Діяннях про багато чудів, що їх сам бачив та їх зі становища лікаря описує й потверджує.

А св. Апостол Петро виразно вчить, що той доказ правди Євангелія, який дає Старий Завіт, є сильніший від усіх інших доказів, навіть від чудес. Оповідаючи чудесне Переображення Христа на св. Горі, якого сам був свідком (а про це знаємо від трьох інших Апостолів), додає: « Маємо сильніше пророче слово; та ви добре робите, якщо на нього вважаєте, як на світильник, що світить у темному місці » (ІІ Пет. 1,19).

8. Сама віра це Божий дар. Розумна згода віри не є ніяк сліпим порушенням душі, а всетаки ніхто не може згодитися на євангельську проповідь, як того потрібно до спасення, без просвічення й надхнення Святого Духа, що дає віруючим солодко й легко годитися на правду та вірити в неї.

Тому св. Церква вчить, що віра сама в собі, хоч і не « діє любов'ю » (Гал. 5,6), є Божим даром. Її діяння є ділом, що належить до спасення: у ньому чоловік віддає Богові свободний послух Його благодаті, але їй міг противитися; у вірі людина годиться й співділає з Божою благодаттю.

9. Предмет віри. Божою й католицькою вірою треба вірити в усе, що міститься в Божому слові, написаному й ненаписаному та передан-

ням передаваному, і що Церква, торжественным висказом своего вчительського уряду, подає до вірування, як правди Богом об'явлені.

Католицькою вірою називаємо віру в правди Богом об'явлені і Церквою подавані до вірування. Божою вірою називаємо принимання за правду всіх правд Богом об'явлених. Деякі з тих правд є такі ясні, що їх Церква подає самим подаванням св. Письма й не потребує їх пояснювати ані визначувати (*). Інші, більш укриті, мусить Церква проголошувати як правди Богом об'явлені, а робить це звичайно тоді, коли сретики ложно пояснюють Божу науку і протиставляються Божій правді. Тоді їх наука може християн так баламутити, що вже й не знають та не видять правди, що в св. Письмі ясно висказана.

Ціла історія св. Церкви показує, як правди Божої віри поволі становили теж правдами католицької віри; правди, що містилися в первісному Божому об'явленні, себто в об'явленні, даному Христом і Апостолами, одну по другій Церква визначувала, пояснювала й роз'яснювала, звичайно осуджуючи сретиків за їхню ложну науку, що противилася Божій вірі. Церква тим способом неначе проповідала Євангеліє, проголошувала тайни віри, а робила це тоді, коли всі єпископи християнсько-католицького світу збиралися на вселенський Собор, або коли й поза Соборами Церква, по світу розсіяна, себто єпископи, кожний у своїй спархії, проповідали одинаково ті самі правди віри. З тієї проповіді св. Отців з часом черпали вселенські Собори, щоби вселенським авторитетом учительського уряду Церкви близче означити й проголосити якусь правду як об'явлення.

10. Конечність прийняття віру і її задержати. « Без віри... не можна приподобатися Богові » (Євр. 11,6) й не можна дійти до спільноти Його дітей. Без віри ніхто ніколи не може дійти до оправдання. Так само не може дійти до вічного життя без « витривання (в вірі) аж до кінця » (Мат. 10,22; 24,13).

Масно обов'язок прийняти віру й тривати в ній до кінця, але той обов'язок трудно виконати; трудно чоловікові знати, яка є правдива Божа наука, що її має прийняти з віри. Бог захотів нам той обов'язок зробити легшим і тому Своїм Сином Ісусом Христом установив св. Церкву та позначив її очевидними знаками Своєї встанови, так що всі

(*) « визначувати » — технічно звуть це « дефініювати » цебто точно опреділювати. « Дefініція » — це визначення або точне определення Церквою змісту і значення даної правди, що не так виразно міститься в св. Письмі.

можуть її признати за сторожа й учителя об'явленої Божої правди. Церква це сторож і вчителька Божого об'явлення.

11. Зовнішня Божа поміч до виконання обов'язку віри. Бог зробив християнську віру такою, що її очевидно люди можуть прийняти, й для тієї цілі вчинив багато дивних Божих діл. А все віддав Христос Своїй святій Церкві. Та не тільки те, що Христос віддав Церкві, в знаком, що віру розумно можна й треба прийняти, але й Церква сама собою є незбитим доказом Божого післанництва й правди Божої науки. Чудесне поширення Церкви на цілий світ, не зважаючи на трудні умовини й переслідування, її знаменита святість і невичерпане багатство в усіх духових добрах, її вселенська єдність, непобідима стійність, усе разом є неначе якимсь великим і сталим чудом чи чудовим Божим ділом, що доказує правди Божого об'явлення. Всі Божі прикмети того одиночного в своїм роді Божого діла, яким є св. Церква, це безпереривний мотив, що каже нам признавати віру за приємлему (*) й обов'язкову, а післанництво Церкви — за післанництво Боже.

12. Внутрішня Божа поміч до сповнення обов'язків віри. Так то св. Церква є неначе тим « знаком піднесеним » (Іса. 11,12) в очах народів світу. Вона запрошує до себе тих, що ще не повірили, а вірним дітям дас певність, що віра, яку визнають, є оперта на дуже сильній основі. Той зовнішній доказ скріпляє дуже успішна поміч внутрішньої Божої сили.

Премилосердний Бог побуджує й помагає Своєю благодаттю тим, що блудять, щоб вони « прийшли до пізнання правди » (І Тим. 2,4), а тих, що їх « в темряви переніс у чудове Своє світло » (І Пет. 2,9), скріпляє Своєю благодаттю, щоб витривали в тому світлі. Ані від одних ані від других Бог не відступає так довго, як довго вони не відступають від Нього.

Та доля тих обох родів людей не є рівна. Одні небесним даром св. католицької віри дійшли до правди і при правді тривають; другі, вedenі людськими гадками, тримаються неправдивої релігії. Ті, що св. віру прийняли, під учительським урядом Церкви не можуть ніколи мати справедливої причини змінити свою релігію або сумніватися про правди своєї віри. Тому « дякуючи Богові Отцеві, що зробив нас до-

(*) « *приємлему* » — *зн. сприємливу або сприйнятливу, можливу до прийняття.*

стойними участництва в наслідстві святих у світлі » (Кол. 1,12), не за- недбуймо такого великого спасення, а « дивлячись на Ісуса, творця й звершителя віри » (Євр. 12,2), « держімся непохитного визнання нашої надії, бо вірний, хто обіцяв, іуважаймо один на одного, заохочуючи до любові й добрих діл » (Євр. 10,23-24).

13. Подвійний порядок пізнання. Відвічна наука католицької Церкви така, що в нас є подвійний порядок пізнання, два пізнання, що рівняться між собою не тільки причиною чи джерелом, але також і предметом. Одне пізнання випливає з природного розуму, друге з Божої віри. Два джерела цілком різні, але й відмінні предмети. Бо віра дас пізнати не тільки ті правила, до котрих природний ум може сам доходити, але й тайни, укриті в Бозі; їх можемо пізнати з віри тільки тоді, як іх Бог об'явив.

Апостол Павло з одного боку вчить, що й погани пізнають Бога з «того, що Бог створив » (Рим. 1,20), а з другого боку, коли говорить про благодать і істину, що « сталися Ісусом Христом » (Йо. 1,17), про свою науку висказується так: « Голосимо мудрість Бога в тайні, що є укрита, яку Бог призначив перед віками на нашу славу, якої ніхто з князів цього світа не пізнав... А нам Бог об'явив Своїм Духом. Бо Дух усе просліджує, навіть глибини Бога » (І Кор. 2,7-10).

І Сам Єдинородний так молиться до Свого Небесного Отця: « Проповідувай Тебе, Отче, Господи неба й землі, що Ти закрив це перед мудрими й розумними, а відкрив немовлятам » (Мат. 11,25).

14. Участь розуму в досліджуванні надприродної правди. Але природний розум не є безчинний у пізнанні надприродної правди. Він, проповіщений вірою, сильно, побожно й покірно шукає та з Божою поміччю доходить до якогось розуміння Божих тайн, а те розуміння є превінне й прекорисне. Розум доходить у дечім до того розуміння через порівнання з тим, що сам природно пізнає, в дечім зі злуками самих тайн і з іх відношення до останньої цілі чоловіка. Та людський ум ніколи не стає здібним пізнавати чи розуміти ті правила з такою ясністю, з якою розуміє те, що є природним предметом пізнання. Бо Божі тайни самою природою так перевищають створений ум, що навіть тоді, коли вони відслонені даним об'явленням і прийняті вірою, остають завсіди неначе прикриті гейби якоюсь заслоною віри, окруженні немов темрявою. Такими лишаються так довго, як довго в тому смертному житті « мешкаємо далеко від Господа; бо ходимо вірою, а не видінням » (ІІ Кор. 5,6-7).

15. Не може бути суперечності між вірою й розумом. Так то віра є над розумом, а всетаки поміж розумом і вірою не може бути ніякої суперечності: бо це один і той сам Бог і об'являє тайни і вливає в душу віру і дає людському умові світло розуму; а Бог не може противитися Сам Собі й правда не може бути противна правді.

Якщо часом виглядає, що є якась суперечність, то воно походить з того, що або догми віри не є виложені й зрозумілі по гадці святої Церкви, або вважається за правди пізнані розумом те, що є тільки здогадами або гадками людей. Про це добре говорити п'ятий Собор у Лятерані (XVIII вселенський, у рр. 1512-1517): « Кожне твердження, протиєвне світлу віри, є ложне; ми його як ложне осуджуємо й визначаємо » (8-а сесія). Звідси то Христова Церква, котрій Христос поручив Апостольський уряд учити, дісталася також уряд зберігання « депозиту » чи « скарбниці віри » (І Тим. 6,20). Тому вона має також від самого Бога і право і обов'язок осуджувати « ложну мудрість » (І Тим. 6,20), щоб ніхто не дав себе « підвести філософією та пустим обманом » (Кол. 2,8).

З того походить обов'язок усіх християн уважати такі людські думки чи міркування, противні науці віри, за ложні. Головне, коли свята Церква їх осуджує, не вільно християнам боронити їх як правильні висновки науки; вони обов'язані вважати їх за помилки, що можуть мати тільки зовнішній, обманчий вигляд правди.

16. Взаємна поміч віри й розуму та про справедливу свободу науки. Віра й розум не тільки не можуть бути собі противні, а навпаки — вони взаємно собі помагають: розум доказує основи віри і, просвічений світлом віри, розвиває науку про Божі діла, а віра увільняє розум від блудів і збагачує його многими пізнаннями. Тому Христова Церква завсіди далека від того, щоб противитися розвоєві культури, мистецтв і науки; навпаки, вона тому розвиткові помагає та могутньо до нього причиняється. Церква ані не легковажить ані не перечить тих добрих прикмет культури, що служать людині; вона є тої думки, що всі ті добра, так як походять від «Бога, Господа всякої науки» (І Цар. 2,3) (*), так, за поміччю Його благодаті, й ведуть до Бога, як тільки хто вживав їх правильно. Церква також не боронить науковим дисциплінам, кожній у своїм крузі ділання, вживати власних засад і метод. Вона признає справедливу свободу науки, а перестерігає тільки перед тим, щоб « наука » не признавала ложі за правду, приймаючи якісь висліди, що про-

(*) В українських нових перекладах: I Сам 2,3.

тивляється Божій науці, та щоб не переходила своїх меж і не вмішува-
лася до того, що належить до віри.

17. Правдивий поступ природної об'явленої науки. Наука віри, яку Бог об'явив, не може мати на цілі такого розвою, як це мають різні філософічні дисципліни, що то їх розвивають людські уми, бо наука віри це неначе Божий скарб, Божий депозит, що його Христос передав Своїй Обручниці Церкві, приказуючи вірно зберігати й непомильно пояснювати та вчити. Звісно то потреба безумовно зберігати все те значення святих догм, яке раз проголосила свята Мати Церква й ніколи не годиться від нього відходити, під покришкою чи виглядом якогось вищого пізнання. Тут можна влучно навести св. Вінкентія Лерінського (ч. 28): « Так нехай росте, нехай могутньо й сильно розвивається пізнання, наука й мудрість і поодиноких і всіх людей, кожного чоловіка й цілої Церкви разом, але той розвиток пізнання віри по всі віки нехай держиться все тої самої догми, того самого значення й тої самої гадки про догму ».

18. Віра не жива. Так як вселенський Собор у Ватикані описує віру, вона може бути й мертвa. Сама така віра не оправдує. Щоб віра довела до стану Божої благодаті, треба було, як ми це бачили при науці про оправдання, крім акту віри ще й страху Божої карі, надії, початкової любові, ненависті гріха й хрещення. Та віра залишається в чоловіці і по смертному грісі; душа тратить її лише через гріх противний вірі, себто через невірство. « Якби хто казав, що віру тратиться завсіди з Божою благодаттю, через кожний смертний гріх, або що віра, яка лишається по такому грісі, не є правдивою вірою, хоч вона й не є жива, або що чоловік, який має віру без любові, не є християнином, нехай буде анатема » (кан. 28 *Про оправдання*).

Згрішивши смертним гріхом і стративши Божу благодать, чоловік не перестає признавати за правду науку Божого об'явлення. В його умі ще лишається інтелектуальна згода на правди віри, а в волі лишається свободний послух Богові, що наказує вірити в правди Богом об'явлені задля Його поваги. Грішник, хочби які тяжкі були його гріхи, не перестає бути християнином, як довго не грішить смертним гріхом невірства. « Якби хто сказав, що нема іншого смертного гріха крім невірства, або що Божу благодать, раз одержану, не тратиться ніяким, хочби і яким великим гріхом, крім невірства, нехай буде анатема » (кан. 27 *Про оправдання*).

Щоб собі всесторонньо з'ясувати всі причини, які склалися на руїну

духовного чи християнського життя, а нею є страта Божої благодаті, треба нам передовсім застановитися над мертвою вірою. Св. Яків називає мертвую таку віру, яка не проявляється добрими ділами. З того назвала богословія мертвую ту чесноту віри, що не є злучена з Божою благодаттю, або, як каже св. Апостол Павло, « що не діє через любов » (Гал. 5,6). Коли застановляємося над нею, мусимо признати, що вона є не тільки Божим даром, але й великим Божим даром. Вона Божим даром, бо, очевидно, ніхто власними силами, себто силами людської природи, не може піднести до прийняття за правду науку євангельської проповіді, що о цілі небо вища від поняття й сили людської природи й людського розуму. Зрештою, це правда віри, що вже в п'ятому столітті була в Церкві проповідувана проти бретиків пелагіян. Кажемо, що така віра є й великим Божим даром і то не тільки завдяки своєму предметові: вона ж отирає чоловікові небо і лучить людський ум з Божеством. Мертві віра є великим Божим даром і тому, що в собі має не наче безмірну силу: вона веде в оправдання.

У визначенні Тридентського Собору *Про оправдання* св. Церква вчить, що віра є першою умовиною оправдання. Св. Собор говорить про віру, що ще не довела до Божої благодаті, отже про віру, що її називаємо мертвую. Щойно в хрещенні вливає Бог у душу чесноту віри й любови разом з надприродною освячуючою благодаттю. Перед тою хвилиною у тих, що мають бути оправдані, нема чесноти віри, себто в іх душах є менше, ніж у душах грішників, що вірують. У них є лише акт віри, тільки гадка, що можна й що треба вірити, та переминаюче світло вчинкової (*) благодаті. Але й те світло може деколи могутньою силою добути грішника з маси погибелі, деколи може вирятувати його від смерті гріха. Тому акти такої віри називаємо спасительними актами. Вони не мають заслуги, не є заслуговуючими, бо до заслуги треба Божої любові й Божої благодаті, але є спасительними, бо ведуть до спасення, і є надприродними, бо походять з надприродної вчинкової Божої благодаті.

Мертві віра є могутнім і великим Божим даром, а всетаки вона так зв'язана людськими пристрастями, злими звичаями й гріхами, які можуть у безконечність множитися й можуть у безконечність ставити чимраз більші й гірші перепони діланню віри. Так то, з огляду на людську душу й на духові сили чоловіка, мертві віра є ще незвичайно слаба.

Але й після оправдання, хоч уже злучена з Божою любов'ю, віра

(*) « вчинкової » — зн. діючої благодаті.

в душі грішника була дуже слаба, якщо не встерегла чоловіка перед упадком. Бо очевидно віра, що, по науці Ісуса Христа, навіть у найменшій мірі, «гірчичного зеренця» (Лук. 17,6), дає чоловікові неначе всемогучу силу, повинна була йому дати силу витривання в добром. Це менша річ витривати в добром, ніж переносити гори, й тому, якщо грішник не знаходив у вірі сил до боротьби зі спокусами й витривання в Божій благодаті, то певно мав віру хоч ще й живу, але без порівнання меншу від найменшого зеренця гірчиці. Таку віру можна би назвати й мертвою, й не знати, чи св. Яків не був би її назвав мертвою, бо для нього мертві віра це віра без діл. Мабуть такою була віра нашого грішника, хоч ще й перед упадком.

Св. Яків відвивається гіркою й страшною іронією до чоловіка, що не живе з віри: «Ти віриш, що є один Бог; добре робиш, і чорти вірять та дрожать» (Як. 2,19). Здається, ніяким робом (способом — вид.) не можна допустити, що в душах чортів є правдива віра, себто надприродна чеснота віри. Цей уступ треба пояснити хіба тим, що ангельський ум (*) з аргументів віри розуміє, що правда віри є правдою і те природне розуміння, що є неначе прийняттям правди, св. Яків називає вірою. Його наука є на кожний спосіб кривавою іронією для людей, що мають віру, а не живуть по її приписах. Св. Яків називає таку віру чортівською вірою.

Вживаючи всіх богословських дистинкцій, можемо сказати, що якщо такий чоловік від хрещення виповнював найменшу конечну міру своїх обов'язків, себто не згрішив тяжким гріхом і не стратив благодаті, дару хрещення, — його віра є ще жива, хоч і мало що проявляється зовнішніми ділами; мертвою назовемо її щойно після тяжкого гріха. Але мусимо признати, що й перед тяжким гріхом вона була така слаба, що не задержала чоловіка на дорозі упадку; заки стала мертвою, була вже слабою вірою.

Може й Христос називав би *мертвою* таку слабу віру, що не проявляється ділами, коли і про віру Апостолів казав, що вона менша від гірчичного зерна, а слабість у вірі просто називав невірством.

19. Жива, хоч слаба віра. Вже те саме, що Христос приписує вірі таку силу, що й найменша може переносити гори, вказує на те, що Христос признавав віру самих Апостолів за дуже слабу, хоч і не можна сум-

(*) «ангельський ум» — є також і в диявола, який у своїй природі є упавшим ангелом.

нівавтися, що вони жили в стані надприродної Божої благодаті, себто не були в смертному грісі. Але Христос і ганив слабу віру Своїх учеників, коли казав до Петра: « Маловіре, чого ти усумнівся » (Мат. 14,31). А коли Апостоли питали: « Чому ми не могли уздоровити біснуватого », відповів просто: « З причини вашого невірства » (Мат. 17,20).

Непам'ять на справи віри так у людській душі злучена з вірою, так одне по другім наступає, що навіть у людей тієї міри, що верховний Апостол Петро, по хвилинах піднесення на душі, що рівнялися об'явленню з неба, наступали моменти притемнення всіх надприродних по-няття. Бачимо, як Апостол Петро, що перед хвилиною неначе в імені всіх Апостолів визнає Боже післанцтво Христа та висказує віру в Нього, як Месію, й від Ісуса Христа чує знамениту похвалу: « Блаженний ти, Симоне, сину Йони, бо не тіло й кров об'явили тобі, а Мій Отець, що на небесах » (Мат. 16,17), — в хвилину пізніше за висказ, зрештою повний любови до Ісуса Христа, мусів почути прикруту догану: « Іди від Мене, сатано... бо не думаєш про Боже, а про людське » (Мат. 16,23). У грецькому оригіналі написано « οὐ φρονεῖς » себто « не маєш змислу до того, що Боже, не розумієш ».

Саме природне положення таке, що попри надприродні вливані в душу чесноти віри чоловікові залишаються всі його людські гадки, упередження, слабості, блуди й помилки. Його природа, хоч і освячена Божою благодаттю, лишається слабою людською природою. Не тільки до учеників, що відступають з Єрусалиму і йшли в напрямку Емаусу, але й до всіх учеників, до людської природи, відзвивається Христос словами справедливої догани: « Ви нерозумні й тверді серцем, щоб повірити всьому, що говорили пророки » (Лук. 24,25). Те, що було найбільшою перепоною до прийняття віри в Христа, став після прийняття найбільшою перепоною до розвинення віри. « Як ви можете вірити, коли ви приймаєте славу один від другого, а слави, що від одного Бога, не шукаєте » (Йо. 5,44). Коли грішники, порушенні Божою благодаттю, стануть Христовими учениками, вони зміняться лише в частині: вони й далі будуть цінити людську славу й не пам'ятатимуть на Божу славу, в них залишиться щось з того фальшивого й небезпечного суду. Те, що було перешкодою до прийняття віри, може стати навіть небезпекою її страти. Дорога до страти віри веде також через уступлення злим звичаям природи.

Упадок віри зачинається від упадку в інших речах, від страти доброї совісти. Перестрахаючий приклад того находимо в бувших християнах Іменеї й Олександрі, про котрих Апостол пише до Тимотея, що вони « відкинувши добру совість, відпали від віри » (І Тим. 1,19).

Одним словом, коли шукаємо причини того, що може віру робити слабою, находимо її в цілій моральній будові християнського життя. Тільки той, хто « ходить достойно покликанню » (Єфес. 4,1) і « в кожному доброму ділі приносить плід і зростає в пізнанні Бога, — кріпшає всякою силою по могучості Його слави, у всякій непохитності й довготерпеливості » (Кол. 1,10-11), тільки такий правдиво « стоїть у вірі » (І Кор. 16,13).

Щоб « стояти в вірі », треба « сторожити, бодритися, утверджуватися » й так жити, щоб « усе в нас діялося в любові » (І Кор. 16,13). Або іншими словами — сущний елемент живої віри це так боротися зі злом і так поборювати в собі пристрасті, щоб безнастінно зростати в вірі й любові. Не даром Апостол називає віру щитом, потрібним у боях: « У всім беручи щит віри, котрим можете вгасити всі огністі стріли лука-вого » (Єфес. 6,16).

20. Чому віра слаба? Віра слаба з багатьох причин. Вона слаба передовсім тому, що буває несвідомою. Чоловік може мати в душі той безконечно цінний Божий дар, яким є Божа благодать і надприродні, вливані в душу чесноти, але про те не знати, або й знати, але лише рідко про це пам'ятати. А коли хто так розположений, то й природно не вживає віри тоді, коли потрібно, й не вживає так, як треба, а тому віра поволі неначе слабне.

Стан Божої благодаті в душі не зменшується навіть через найбільші несмертні гріхи. Хочби чоловік і без кінця допускався проституційних гріхів, Божа благодать у своїй сущності залишається такою, якою є; вона навіть росте через добре діла християнського життя, а не зменшується через несущні (*) відвернення від першої цілі чоловіка — спасення вічного. Але через усі похиби й через невживання віри ростуть у душі роз положення, а вони не дають поступати по вірі, і в міру зросту тих лихих роз положень зменшується теж природний, відповідний до віри нахил — жити по християнськи. Той нахил жити по християнськи полягає передовсім на моральних чеснотах і то не оскільки вони є вливані надприродною благодаттю, а оскільки вони є набувані власним діянням чоловіка. Такі природні чесноти можуть зменшуватися в безко нечність, себто їх натуга може звільнюватися в міру зросту і зліх зви чаїв і повседневних гріхів. Через зрист у душі чужих і неприхильних

(*) « несущні » — несуттєві, мало-значні.

вірі сил та через зменшування того всього, що є якимсь природним чи розташуванням чи звичаєм чи чеснотою, що вірі помагає, хоч віра сама в собі не зменшується, — чоловікові стає чимраз трудніше жити з віри. Життя з віри слабне й тому віра бодай видається чимраз слабшою; вона чимраз менше впливає на життя чоловіка, чимраз більше стається невідомою силою — аж до хвилини, коли воля в речі вже сущній і важній відвернеться від своєї цілі, від Бога, й допуститься смертного гріха.

До слабості в вірі причиняються нераз і неясні та трохи помилкові поняття про віру. Хибні поняття про віру, коли вони свідомі, можуть бути просто спрессою і можуть віру цілковито нищити. Але наколи ті хибні поняття є несвідомі, себто коли є лише неясностями й непевностями, вони не становлять гріха невірства й можуть оставати в душі з вірою, ба навіть і з живою вірою, себто з чеснотою любови Бога.

Звичайно буває, що коли якесь бретики поширяють свою науку, противну вірі, щось з тієї науки доходить і до тих, що хоч і далеко від бретиків, а всетаки віру не досить розуміють і не є досить свідомими католиками, щоб у всіх подробицях стерегтися кожної помилки. Наприклад у наших часах модерністи поширяли просто блудні науки про саму віру. Для них віра не була інтелектуальною згодою на правду, а була лише якимсь релігійним змісом і почуванням. З того блуду є щось і в багатьох віруючих християн: для багатьох релігія взагалі є більше почуванням, ніж правдою. Для нас, християн-католиків, вона є надприродним пізнанням правди, актом не тільки Богом даним, але й витвором людської душі, є актом нашого розуму, а не сліпою згодою на щонебудь. Те, що віра не сягає до внутрішніх доказів правди, а приймає її задля зовнішнього авторитету, ніяким чином не зменшує розумовости віри. Можна й треба казати, що віра є в якісь значенні вища від розуму, є понад розумом, але не можна казати, що є противна розумові. Треба стверджувати, що вона є розумним актом певного, не-помильного й незмінного знання, опертого на найсильніші мотиви, на якім взагалі може спиратися пізнання правди. Віра не є збором лише правдоподібних тез або різних правдоподібностей і не є приватним досвідом чоловіка; вона є певним знанням і сильним пересвідченням про правду. Вона наказує чоловікові вірити, але наказує тому, бо розум сам пізнає, що вірити є актом розумним і конечним та що не вірити є гріхом проти Бога і проти правди.

Бувають люди, що вважають віру за якесь почування, довір'я, для інших вона є лише прив'язанням до якоїсь традиції, або стається однозначною з признанням якогось буття, яке зрештою може бути поняте як сила далека від того, щоб вмішуватися в справи людей, і про яку

мало що можемо знати. Якби ці тези були сформульовані просто, були би запереченням християнського об'явлення, запереченням особового Бога, Пресвятої Тройці, Воплощення Божого Сина й, очевидно, послідовно всіх правд віри. Тільки з несвідомості можуть такі поняття віри оставати в душі чоловіка, що хоче себе вважати за християнина й на дні душі має ще чесноту віри й Божу любов!

Далеко від тих імлавих, непевних понять є та віра, що по науці Ісуса Христа має якусь таку неначе безконечну силу, якісь духові динаміти. Найменше зеренце тієї динамічної віри вистарчає, щоб гори пересувати й творити не знати які чуда. Як же буде виглядати віра в Божу науку, коли вона не буде маленьким зеренцем в душі, а коли обніме ціле життя, як зрештою й повинна обняти, коли « праведний в віри живе » (Авак. 2,4; Єср. 10,38)?!

Віра в душі це щось велике, могутнє, чинне, сказати б — рухливе, що чоловіка пхав до великих діл, до великих жертв, до великих гадок, це щось таке, що чоловіка так віddіляє від усіх, що віри не мають, що між ними є безконечні, сказати, пропасті й віддаль незмірна. І як же може бути інакше? Хто вірить у Христа, « має вічне життя » (Йо. 6,47). « Хто Мого слова слухає, каже Христос, і вірить в Того, що Мене післав, має вічне життя і на суд не йде, але перейшов із смерті в життя » (Йо. 5,24). Життя тих, що віри не мають, є переходом з життя у смерть.

« Віра це послух правді » (Гал. 3,1), віруючий « знає, кому повірив » (ІІ Тим. 1,12), знає « до чого іде і як має вірою ходити » (ІІ Кор. 5,7).

21. Жива й сильна віра. Як небо далеке від землі, так далеко не вірующему до віруючого. Віруючий перевищає людську природу о ціле небо. Очевидно — віруючий, що має живу й сильну віру. Бо тільки про таку говорить св. Письмо, коли попросту говорить про віру (Йо. 3,16; 6,35; 6,47). Лише така віра дає вічне життя, лише така віра спасає (Як. 2,14-15), лише така віра переводить зі смерті в життя, лише така віра дає « владу стати Божими синами » (Йо. 1,12).

Віра, що « діє через любов », спричинює, що добре діла християнина світять перед людьми блиском надприродної краси, а люди « бачучи ті добре діла », прославляють нашого Отця на небі » (Мат. 5,16). У величавому образі, яким переходить Апостол цілу історію Божого об'явлення, представляє він велич тих, що повірили. « Вірою приніс Авель Богові жертву ліпшу, ніж Каїн, і нею отримав свідоцтво, що він праведний... Вірою Еnoch був переселений, щоб не бачити смерти, і не знайдено його, бо переселив його Бог. А перед переселенням одержав свідоцтво, що подобався Богові, без віри ж неможливо Богові подобатися...

Вірою Ной, одержавши об'явлення про те, чого ще не бачено, в страсі побудував ковчег на спасення свого дому, котрим осудив світ і став наслідником праведності, що походить з віри. З вірою послухав Авраам, щоб вийти на місце, котре мав дістати в наслідство, і вийшов не знаючи куди іде. Вірою мешкав в обіцяній землі як чужій, живучи в шатрах з Ісааком і Яковом, співнаслідниками тої святої обітниці... Вірою і сама неплідна Сара дістала силу зачати сина помимо віку, бо вірила, що вірний Той, хто обіцяв. Тому від одного, та ще й помертвілого старця народилося множество, як звізд на небі і як безліч піску на березі моря. В вірі померли всі ті, що не прийняли обітниць, але здалека її бачили, витали й визнавали, що вони подорожні й чужинці на землі... шукають вітчини, бажаючи ліпшої — тої, що в небі. Вірою жертвував Авраам свого сина Ісаака... Вірою про будуче благословив Ісаак Якова й Ісава, вірою Яків, умираючи, благословив синів Йосифа... Вірою Йосиф, умираючий, споминав про вихід синів Ізраїлевих... Вірою укривали Мойсея після народження... Вірою Мойсей... волів радше страдати з Божим народом, ніж мати проминаючу розкіш з гріха, за більше багацтво вважаючи наругу Христа, ніж єгипетські скарби... Вірою перейшли ізраїльтяни Червоне море, неначе по сухій землі... Вірою попадали мури Єріхону... Вірою блудниця Раава не згинула з невірними... І що ще маю сказати? Бо не стане мені часу оповідати про Гедеона, Варака, Самсона, Єфтея, Давида, Самуїла й Пророків, що вірою поконували царства (хананеїв, філістимів, амонітів), чинили справедливість, доступали обітниць (Ісус Навин, Давид), загороджували паші львам (Давид, Самсон, Даниїл), гасили силу огня (в вавилонській печі), уникали вістря меча (Давид, Ілля), ставали сильними з немічних (Йов, Єзекія, Товит), бували хоробрими на війні, побіджали у війнах, розбивали полки чужинців. Жінки діставали своїх померших з воскресення (від Іллі, Єлісея), а інші переносили муки й терпіння з надії на воскресення. Інші були висміувані, бичовані, в'язнені, каменовані, пиловані, суджені, вмирали від меча, блукали в овечих і козячих шкірах, бідуючи, гноблені, мучені, ті, котрих світ не був достойний, скиталися попустинях і горах і вертепах і земних печерах і пропастях, а всі вони вірою одержували свідоцтво, а всі вони, будучи свідками віри й маючи її свідоцтво, не прийняли обітниці, бо Бог передвидів для нас щось ліпшого » (Євр. гл. 11).

У тім чудовім гимні на звеличення й прославлення віри св. Павло представляє велич старозавітних Святих, вказуючи на те, що віра Нового Завіту є більшим Божим даром, а тим самим вона може більше вчinitи в людських душах.

Християнин, відроджений з води й Духа у хрещенні, мертвий на всякий гріх, з Христом розп'ятий, що не шукає свого добра, а добра близьких, що чистий від усякої плями тіла й духа, сповняє святість у Божому страсі та Христовій любові; він, що не має порока ні скави, а є святым і непорочним, причащається пречудового Христового Таїнства, Його Тіла й Крові; він, що з віри живе на небесах, що свій скарб та своє серце має в небі, готовий кожної хвилини віддати життя за віру та братню любов, так як Христос полюбив нас і Свое життя віддав за нас. Християнин, що вмертвляє своє тіло й бере його в неволю християнської відваги й християнської боротьби зі собою, стає за прикладом Христа убогий духом, тихий і покірний, голодний і жадний справедливості; християнин, що є чистий серцем для Бога і милосердний для близьких, миролюбивий і переслідуваний за свою віру й побожність; християнин, що іде слідами Христа з хрестом на раменах на гору Голгофу, щоб і життям і смертю давати свідоцтво правді; християнин, що ноється на тілі язви Господа Ісуса та в праці для близьких, із любови до них, проливає свою кров беззкровним способом, але готовий проліти її і кривавим способом, — він стає в ряди з тими великанами Старого Завіту, що їх світ не був достойний.

22. Різниця між віруючими й невірними. А вся та велич християнина, вся його сила і вся його вартість є з віри, що ділася через любов з Божої благодаті, бо що ж може чоловік сам від себе? Киданий на всі боки кожним вітром нераз суперечних доктрин і наук, є жертвою людської злоби й хитrosti. Ведений пристрастями то в один то в другий бік, є в неволі тих пристрастей і людських слабостей, без цілі життя, бев керми на човні, киданім хвилями моря, без провідної гадки, без поняття про велич і чистість життя поза гробом, зв'язаний самолюбством і гордістю і гнівом, відданий нераз учинкам, яких мусить сам перед собою стидатися. Навіть тоді, коли наукою й витривалою працею здобув велике знання, лише одного не знає, — того, що найважніше, і того, в якім усі поодинокі минаючі хвилеві знання збираються в одну синтетичну велич передвічної й вічної правди. Навіть тоді, коли з благородної, Богом даної природи невіруючий живе тою праведністю, на яку може здобутися слаба людська природа, що ж це є в порівнанні з Христом, Божою премудростю, що живе в серцях віруючих?

Невіруючий терпить, але безнадійно; мучиться, але без хісна; шукає правди, але, якщо її шукає поза Богом, не знайде її, бо ціле його життя кінчиться на гробових дошках. Якщо народився і не мав того щастя, щоб дитиною відродитися з води й Духа, то, шукаючи правди,

так як уміє і може, та сповняючи накази своєї совісти так як уміє і може, — з Христового милосердя може дійти до віри й вічного життя. Але якщо в вірного став невірним, якщо корабель віри розбився в його житті з його власної провини, через відкинення доброї совісти, трудне його навернення, бо й праведний ледви з трудом спасається.

А коли на дорозі невірності стоїть вірний, що не має доброї совісти, і якраз тому стоїть на дорозі, що веде в невірність, нехай пробудиться до життя віри, нехай згадає на слово Апостола: « Близько тебе є слово... віри, котре проповідуємо. Коли твоїми устами визнаватимеш Господа Ісуса й віритимеш у твоїм серці (живою, діючою вірою), що Бог підняв Його з мертвих, спасешся » (Рим. 10,8-9). Віра дрімає в твоїм серці, пробуди її покаянням і приступи до престола милосердя у св. сповіді. А щоб віру пробудити, пригадай собі, яка то віра, а радше в які об'явлені правди віра — веде грішника до оправдання.

23. Правди, що ведуть до покаяння. Коли ми переглядали дорогу оправдання грішника і спосіб його приготування до оправдання, ми бачили, що передовсім людську душу веде до оправдання віра в Бога, що грішника оправдує благодаттю, даною відкупленням у Христі Ісусі. Та віра веде грішника в свідомість, що він ним є, — себто, що йому треба оправдання перед Богом та Христового спасення. Віра в душі грішника є мертвa, безчинна, а всетаки вона є світлом, що просвічує темряви гріха. Віруючий грішник може вживати того світла, щоб оком душі поглянути в небо на Бога, нашого Отця, що не хоче смерти грішника, а хоче його навернення. Може оком віри поглянути на дорогу, якою Боже милосердя кличе до покаяння. Може поглянути в ту темряву, якою є гріх, смерть душі, що з неї може так легко зродитися та друга, страшніша, бо безнадійна смерть вічної погибелі. І грішник оком душі може поглянути в ту зовнішню темряву, як її називає св. Письмо, в темряву вічного засудження, бо й він вірить, що кожний смертний гріх заслуговує на вічне засудження. Він може гадкою віри зійти в ад, будучи живим, і за життя придивитися тому, що його чекає після смерті, може поглянути на мрячний огонь, що палить, і почути скрегіт зубів і відчути дрож грози й страху.

Хоч у його серці віра нежива, то грішник лише в частині є мертвим. З невеликою натугою може оком душі поглянути в пекольну пропасть, може подивитися на муки, що кінця не мають, подивитися на шалений біль розпуки й на покаяння, що серце роздирає й мучить, але все без хісна.

Хоч віра в нього і мертвa, то всетаки може протиставити безко-

нечній Божій доброті глибінь людської злоби й людської глупоти. Бо в кожному смертному грісі людська злоба й глупота противиться в безкрайність Божій доброті, противиться до того ступеня, що з тою доброю зачинав боротьбу і в цій боротьбі не мав ніщо іншого на меті, як знищити в душі, у своїй власній душі, життя Божої благодаті та, оскільки це можливе, в собі самому ще раз розп'яти Христа.

Боже Предвічний! Пробуди в моїй душі мертву віру до нового життя, дай їй святе оправдання, той многоцінний Божий дар, що його я так нерозумно стратив смертним гріхом. Дай наново набути Твою святу благодать, дай мені повернути до нового життя Твобі благодаті. А що дорога до того нового життя трудна й далека та веде через різні чесноти, яких мені бракує, веди мою душу дорогами тих чеснот та таким приготуванням до оправдання, щоб, другий раз оправдана, вже не страстила Твого святого дару. Амінь.

IV. ГОСПОДНІЙ СТРАХ

По сказаному (*) в уступі про спосіб приготування до оправдання¹, дорогою зі смерти в життя, з гріха в благодать — веде віра, а на другому місці страх перед Божою справедливістю. Тому, бажаючи наново побудувати з руїни упадку Божий храм, яким є душа християнина, треба нам після віри перейти те, що знаємо про Господній страх. А щоб наше діло було тривале, щоб встерегти будову від нового розбиття, від нової руїни — треба нам про Господній страх сказати якщо не все, що можна сказати, то бодай те, чого найбільше потрібно до покаяння.

Нам треба старанно розвірати всі частини матеріялу потрібного на будову, бо це ясне як на долоні, що сила будови залежить у великій частині від того матеріялу. Якби мури нашого храму були основані на лішшому цементі чи вапні, ціла будова не була би розсипалася на такі дрібні куски, які перед нами лежать: при наших ногах купа грузу. Ми перше величалися й тішилися прекрасною будовою величавого храму, а тепер стоїмо перед такою страшною руїною. Беручи в руки цегли, не можемо не ствердити, що багато різного могло причинитися до такого упадку, але на кожний спосіб не було добре чи не було достаточне те вапно чи цемент, яким у мисленній (**) будові храму християнського життя є Господній страх. Певно щось у нашій будові було недостаточне й за-слабе, чи було його замало. Бо ж це ясно, що хто Бога лише трохи боїться, той не відкидає від себе Божої благодаті, так як зробив цей нещасний. Забираючись наново до будови храму, нам треба про цей матеріял старатися якоюсь осібною старанністю, щоб не наразитися на другу подібну катастрофу.

1. **Що це Господній страх?** «Господній страх це початок мудrosti», каже мудрий Соломон (Притч. 1,7). Не входячи покищо в філософічні

¹ Диви стор. 144, н. 7.

(*) Відповідно до сказаного...

(**) «у мисленній» — те, що в мислі чи думці, зн. над-змислове, духове.

питання, чим є пристрасть страху в душі, а беручи Господній страх у такім значенні, яке надає тому слову найзагальніший звичай поміж людьми, ствердимо на самоту вступі, що Господній страх полягає на тому найзагальнішому почитанні Божества, яке проявляється в зберіганні Божих заповідей. Дійсно, люди привикли стримуватися від гріха тим словом: « Чи ти не боїшся Бога »? По загальній гадці всіх людей, усіх народів світу, — хто боїться Бога, зберігає Його заповіді, і тому правильно душа, як каже Тертуліян, з природи християнська — відчуває ту фундаментальну важливість зберігання Божих заповідей. Премудрий Соломон кінчав ту філософічну книжку, що її « Когелет » (Проповідник, Еклезіяст) називають і в якій представлена неміч людської думки, порожність та марнота людського життя, — кінчаче цими простими словами, що видаються неначе б були взяті з якоїсь іншої, популярнішої його книги: « Бога бійся та зберігай Його заповіді: у тім цілий чоловік » (Екл. 12,13). Хоч людський ум буде підноситися не знати як високо у людській, ба навіть у Божій мудрості, хоч буде переходити не знати які глибокі теорії, доктрини чи науки, вкінці дійдемо до тій правди, до якої доходить і мала дитина, що зачинає вчитися катехизму: Бога бійся, зберігай заповіді.

Предивним, дійсно мистецьким почерком зібране в тих двох словах ціле людське життя: « В тім увесь чоловік ». Здається, те саме можна без пересади сказати й про ціле християнство: « У тім християнин ». Ми вправді бачили, що св. Церква забороняє казати, що християнином вже не є той, що має лише мертву віру (кан. 28 *Про оправдання*), та все-таки треба сказати, що ціле християнство є в тому, щоб зберігати всі Божі заповіді й жити Божою благодаттю, і якщо не можна сказати, що християнином не є той, що не має Божої благодаті, то вже напевно і можна і треба сказати, що той не є добрим християнином, у кого віра мертвa. Страх Господній у тому значенні рівняється зберіганню заповідей.

Книги Мудrosti Старого Завіту переповнені пречудовими висказами Богом надхнених письменників про Господній страх. Господній страх не тільки названий в кількох місцях початком або порядком мудрості (Притч. 15,33), але й названий джерелом життя, рятунком перед руїною смерті (Притч. 14,27), словою, веселістю, вінцем радості (Сир. 1,11). Страх Господа виганяє гріх (Сир. 1,27), є повнотою й корінням мудrosti (Сир. 1,16) (*). Нічого не бракує тим, що Бога бояться (Пс. 33,

(*) Це за *Вульгатою*; модерні переклади з єврейських оригіналів мають трохи змінений порядок і текст.

10). Щасливий чоловік, що має дар Божої боявни (Сир. 25,15). « Блажен муж, що боїться Єгови, в заповідях Божих сильна його воля. Сильним на землі буде сім'я його, рід праведних благословиться. Слава й багацтво в домі його, і праведність його перебуває во вік віка » (Пс. 111/12, 1-3) та дальше цілий той псалом є описом і похвалою Господнього страху. Трудно нам наводити поодинокі вискази: ціла Псалтиря переповнена похвалами тої чесноти. « Бійтесь Господа всі святі Його. Нема браку тим, що бояться Його » (Пс. 33,10).

Відповідно до значень, які у Старому Завіті Божа наука приписує чесноті Господнього страху, вертають (*) безнастінно, передовсім у Псалтирі, й молитви про той дар з неба. Пророк молиться: « Пригвозди страху Твоєму плоть мою, бо я побоявся Твоїх судів » (Пс. 118,120), і « Страху Господнього навчи мене » (Пс. 33,12).

В порівнанні зі Старим Завітом, як завітом страху, Новий Завіт є завітом любови. Відома наука св. Павла, що прообразом тих двох завітів є діти: невільниці Агари й вільної Сари. « Бо це два завіти: один на горі Синай, що родить у неволю, це Агара... відповідає нижньому Єрусалимові... А вишній Єрусалим, котрий є матір'ю всіх нас, є вільний » (Гал. 4,24-26). А всетаки, страху Господнього треба й дітям свободи — християнам. Сам Спаситель, коли вчить християн характеристичної християнської чесноти — відваги, приказує і Господній страх. « Не бійтесь тих, що тіло вбивають, а душі не можуть убити; бійтесь більш того, хто може і тіло і душу погубити в пеклі » (Мат. 10,28). Апостол повторює ту саму науку, коли каже: « Ти стоїш вірою; не мудруй високо, а бійся » (Рим. 11,20), і на іншому місці: « Хто думав, що стоїть, нехай уважає, щоб не впасти » (І Кор. 10,12). А св. Петро виразно приписує Господній страх, коли каже: « А коли праведний ледви спасеться, то безбожник і грішник — де зможе показатися? » (І Петр. 4,18). І ціла його наука веде до того, щоб людей, а передовсім вірних чи грішників, наповнити страхом карі, що належиться за гріхи. « Бо коли Бог не пощадив ангелів, що згрішили, але зв'язаних пекольними оковами передав на кару до пекла, щоб іх зберегти на суд, і коли першого світа не пощадив, але як осьмого заховав Ноя, проповідника справедливости, наславши потоп на світ безбожних, і коли міста Содому й Гомору, в попіл обернувши, засудив на знищення, поставивши іх як приклад тим, що хотять жити безбожно... уміс Господь... безбожних зберегти на день

(*) « вертають » — зн. повертаються, повторюються. То саме сей час низче на слідуючій сторінці і дальше на стор. 194: « вертає » — повертається, повторюється.

суду для покарання, а найбільше тих, що ходять за тілом з пожадання нечистоти » (ІІ Петр. 2,4-10). Оригінально тут висказана наука св. Петра: Господнього страху треба особливішим способом тим людям, що мають нечисті гріхи; до інших промовить легше аргумент любови, на нечистих треба вживати страху. Пізніше, коли будемо мати нагоду говорити про головні гріхи, побачимо, що та гадка св. Петра повторюється різними способами в усіх Отців Церкви.

2. Три головні товчки ділання. Щоб докладно представити, чим є Господній страх у християнському житті, треба пригадати науку, що часто вертає в багатьох Отців Церкви, себто товчком ділання для християнина може бути або страх, або надія, або любов. Як свідка тої загальної в Церкві науки наведемо одного Григорія з Ніssi. Ось його слова: « Бог, що хоче, ”щоб усі спаслися й прийшли до пізнання правди” (І Тим. 2,4), показує тут найдосконаліший і блаженний спосіб спасення через любов. Бо деякі і через страх доходять до спасення, коли відділяються від зла, дивлячися на загрози кари в пеклі. Знову інші сповняють діла чесноти в надії на нагороду, обіцяну тим, що побожно перебули життя; і вони творять добре, не з любови добра, але з очікування нагороди. Так то, хто прямує душою до звершеної чесноти, той відкидає страх, бо таке розположення є невільниче; невільник служить панові не з любови до нього, а зі страху перед биттям. Хто шукає звершеності, той не зважає на нагороду, щоб не виглядало, що вище цінить заплату, ніж Того, що її обіцяв, а любить з цілого серця і з цілого душі й сили не щось із Божих дарів або Божих діл, але Його самого, що є джерелом усіх діл » (Гом. I на Пісню). Св. Григорій у тому уступі проповіді для народу назначив тільки побіжно різницю, цілком зasadничу, поміж різними боязнями. Постараємося їх пояснити по нашему з двох різних предметів страху, які в людському поступуванні треба конечно розрізнати.

3. Подвійний страх. Ми бачили, що предметом страху є зло, але треба розрізнати подвійний спосіб, у якім зло є предметом страху. Тим предметом може бути або саме зло, перед яким чоловік утікає, або те, від чого чоловікові може прийти якесь зло. Бог, як безконечна доброта, не може бути предметом страху в першому значенні, себто не може бути тим злом, перед яким чоловік утікає. Але другим способом Бог може бути предметом страху, оскільки якесь зло чоловіка походить від Нього або має з Ним зв’язок. Від Нього походить зло кари, а з ним є зв’язане для чоловіка зло провини, що відділяє людину від Бога. Зло кари є

лише частинно й тільки зглядним злом, бо кара позбавляє чоловіка не найвищої цілі, але якогось часткового добра, а безоглядним злом називемо тільки те зло, що чоловіка відділяє від останньої цілі.

І так чоловік може боятися або кари або провини. Боячись кари, робить це з власної любови, бо кара є стратою його власного якогось добра. Той страх кари може походити з такої любови, що вже просто противиться Божій любові й тому такий страх також противиться Божій любові, себто — коли чоловік так боїться кари, що той страх не зменшує в нім волі гріха, і він з тою волею грішити годиться, такий невільничий страх є просто недобром, не є ніякою чеснотою і ніяким робом не веде до Бога. Але чоловік може себе любити так, що його любов не противиться Божій любові, бо свого власного добра, якого шукає власною любов'ю, не ставляє за найвищу свою ціль. Власну любов він піддає порядкові розуму, зглядно порядкові віри. Така любов і страх, що з нею є зв'язаний і з неї походить, можуть бути в душі разом з любов'ю Бога й тому можуть бути в душі з Божої благодаті.

Але ж і в тім страсі чоловік може піднести вище, оскільки може себе самого любити в Бозі й задля Бога. Така власна любов є Божою любов'ю, тому й такий страх називається синівським страхом, і сходить на одне з тим страхом, що є не страхом кари, а страхом перед провинкою. Бо хто боїться не кари, а боїться провини, той любить Бога більше, ніж себе. Він бачить у провині те, що йому Бога відбирає, що його від Бога відділяє. Тому й називається синівським страхом, бо це прикмета синів — боятися образити батька.

Так маємо властиво три роди страху, з котрих один є злій, а два є добрі. А що невільничий страх, страх перед карою, ми поділили на два типи, один злій а другий добрій, тому й богослови дають злому страхові назву осібну, називаючи його невільничо-невільничим, себто цілковито невільничим; невільничим у своїй суті, в відверненні від кари, й невільничим у своїм способі, бо кару вважає за найгірше зло.

Це ще краще пояснюється тим, як який страх з любов'ю росте або при побільшенні любови мадіс. Синівський страх росте зі зростом любови й лишається навіть у Святих у небі. Страх невільничий, оскільки є невільничо-невільничим, гине цілком, як тільки любов входить у душу. Богослови кажуть, що з наближенням любови гасне невільничість страху, а зістає тільки страх кари й власна любов, але вони вже підпорядковані Божій любові, себто з невільничого страху лишається те, що творить його суть — страх кари. В міру росту в душі Божої любови той страх кари зменшується: чим більше хто Бога любить, тим менше боїться кари; передовсім тому, бо звертає менше увагу на своє власне

добро, якому противиться кара; а дальше й тому, що чим більше Бога любить, тим сильнішу має певність нагороди. Надія стає в нього нечаче певністю, стає тим, чим властиво повинна все бути. Страх не повинен ніяким способом зменшувати ту певність надії, але до певності надії приступає якесь довір'я і якась певність, котру страх може зменшувати, а тому в міру зменшення страху росте те довір'я й та певність, що не є сущні надії, а прилучені до неї.

Св. Апостол Павло, не в своїм тільки імені, а нечаче іменем християнської душі, каже: « Я знаю, кому я повірив, і я певний, що може заховати мій заміг » (ІІ Тим. 1,12) (*). Ця певність надії може лучитися й зі страхом кари, але в міру зросту надії, що росте в душі з Божою любов'ю, той страх зменшується й до певності надії прилучається щось, що св. Тома називає довір'ям у певність нагороди (пор. ІІ-а ІІ-ає цілу кв. 19, а щодо останньої точки арт. 10). (**)

4. Конечність Господнього страху. З того всього, що сказане, виходить ясно й конечність Господнього страху. Вже те, що Господній страх є необхідною дорогою до оправдання, доказує його конечність. Можна сказати, що це наука Богом об'явленна й визначена св. Тридентським Собором, що грішник до оправдання доходить дорогою Господнього страху. Господній страх представлений і в св. Письмі дуже виразно як обов'язок людей до Бога. « Якщо я Господь, де ж є страх Мій? » (Малах. 1,6), або: « Хто ж Тебе не буде боятися, Царю народів? » (Ерем. 10,7). Ми вже бачили наказ Христа: « Бійтесь того, що може і душу і тіло погубити в пеклі » (Мат. 10,28). Дальше, синівський страх є так злучений з любов'ю, що, як ми бачили, навіть Святі в небі є перейняті страхом перед Богом. Розуміється, страх Святих вже не є боязню якогось зла, бо Святі в небі цілковито забезпечені від всього того, що може бути злом, але походить від того, що Бог у безконечну безконечність є понад природу й поняття всіх соторінь.

Ми також бачили, що в своїй суті Господній страх є в тому, що чоловік піддається Богові й слухає його заповідей. Тому в св. Письмі страх Господній лучиться часто зі збереженням заповідей. Так напр.: « Такі

(*) Той цитат 2 Тим. 1,12 є кращому й виразнішому оформленні (за нашим новим перекладом) повинен так звучати: « бо знаю, в Кого я увіруваю, і я певний, що Він спроможний зберегти мій застав » (депозит).

(**) Це останнє цитування в дужках відноситься до Summa Theologica св. Томи з Аквіну (secunda secunda, quaestio 19..... artic. 10).

в заповіді, щоб ти боявся Єгови, твого Бога, й зберігав Його заповіді й прикази, які Я тобі проголосив » (Втор. 6,1-2).

5. Спасительний страх. Якщо в визначенні Тридентського Собору св. Церква Божий страх ставляє як одну з умовин оправдання, може не мав на думці того дару Святого Духа, яким є страх Господній, початок і корінь премудrosti. Перед оправданням, себто хрещенням, душа ще не мав дарів Святого Духа, бо ще не мав Божої благодаті, а Господній страх не є моральною чеснотою, — він є даром Святого Духа. Може бути, що церковна дефініція говорить про переминаючий, актуальний подув дару Святого Духа, але може бути, що вона має на думці попросту ті гадки чи почування, які родяться в душі на вид чи на думку Божої справедливості й Божої карі.

Віра представляє чоловікові, як це « страшно впасти в руки життого Бога » (Євр. 10,31), бо « наш Бог є пожираючим огнем » (Євр. 12, 29). Хоч віра перед оправданням ще не є вливаною в душу чеснотою, а лише проминаючим актом, її предметом є правди такі страшні, що вистачають, щоб збудити страх у душі чоловіка, що ще не може мати Господнього страху. Віра представляє і пекольну муку, і вічний огонь, і скрегіт зубів, і темну пропасть, що отворяється під ногами грішника в годині смерті. Апостол каже: « Зі страхом і трепетом працуйте над своїм спасенням » (Філ. 2,12).

Ми бачили, що неначе вступом до Господнього страху є те невільниче поняття, яке представляє чоловікові Божу кару як особисте нещасти, як особисте зло чоловіка. Той невільничий страх, у якому ще стільки самолюбства, може бути й природною гадкою людського ума чи актом людської волі, але й може бути даний уже якимсь впливом діючої благодаті, себто може бути вже поволі очищуваний від того, що в ньому чисто невільниче, й поволі приготовляти душу до освячення й оправдання через гадку, яку піддає віра, — а саме, що кара є злучена з провиною, що не можна боятися карі без того, щоб бодай у частині, бодай початково не зачинати боятися й вини. Грішник, ідучи до оправдання в хрещенні, має душу, хоч ще неосвячену, але більше вразливу на гадки віри, ніж чоловік, що після благодаті хрещення мав нещасти відкинути від себе Божу благодать. Грішник, що йде до оправдання купіллю хрещення, може мати великі й тяжкі гріхи, але не має того гріха: самовбивства й Христовбивства; тому й душу має без порівнання спосібнішу відчути враження з неба, ніж душа нещастного, про котрого тепер говоримо. Але й для невразливої душі — правди, що їх віра пересуває перед очима, є досить страшні, щоб викликати

в душі, а може трохи і в почуваннях, враження боязні, страху й природно злученого враження, а відтак і акту надії. Тому, не глядячи на труднощі, не переставаймо працювати над душою нещасного, щоб допrowadити її до другого оправдання, до другої купелі, в якій уже не в воді, а у власних сльозах душа може вмитися з гріхів.

Молитва за страх Господній.

Всемогучий і милосердний Боже! Я мав те страшне нещастья стратити благодать св. хрещення. Знаю, що трудна для мене дорога оправдання й дорога спасення, але вірю в Твоє безконечне милосердя, вірю в Твою страшну справедливість і бажаю рятувати свою душу. А що дорогою в спасення, дорогою в оправдання є страх Твого суду й Твої кари, — через Кров Твого Сина Ісуса Христа благаю Тебе: «Господнього страху навчи мене» (Пс. 33,12), «страхові Твому пригвозди тіло мое» (Пс. 118,120).

Боюся Твого суду, боюся Твої кари, боюся впасти в руки загніваного Бога, боюся пекла, боюся стратити небо, боюся й дочасних наслідків Твого страшного гніву й бажаю решту життя «працювати Господеві зі страхом і радуватися Йому із трепетом» (Пс. 2,11). Поруш мое серце діланням Твоїї благодаті, оживотвори його, воскреси мое серце! Воно мертвє без Твоїї ласки. Дай йому стільки спасительної й надприродної сили, щоб могло бодай сповнити все те, що треба зі сльозами сповнити в Таїнстві покаяння. Дай мені достаточну до того віру, дай мені страх кари, а більше страх провини, дай надію відпущення й надію спасення, дай бодай початок любови й ненависті гріха, щоб я міг доплисти до пристані; після розбиття корабля, яке ж це тяжке завдання, як трудно власними силами плисти по тому розбурханому морю пристрастей і гріхів. Дай мені бодай стільки сили, щоби я доплив до пристані покаяння! «Нехай не працює в мені гріх» (Рим. 6,12), нехай не панує надо мною. Я змарнував благодать св. хрещення, ту ласку Божу й «дар у ласці одного Чоловіка, Сина Божого Ісуса Христа, що надмірно спливав на людей» (Рим. 5,15) у св. хрещенні. Я стратив ласку — дай же мені до Тебе повернути після тяжкого упадку. Амінь.

V. НАДІЯ

1. Дальший крок на дорозі до оправдання. По вірі й Господньому страсі приходиться нам говорити про надію. А що стоїмо над смертельно хворим, котрого упадок мусить мати різні причини, яких ми й не знаємо, то треба тих причин шукати в якнайстаранішому досліджуванні стану його душі і тих підстав, на яких неначе стойть ціла будова. Якщо з Божої благодаті, з життя в небі (*) нещасний рішив вернути взад та йти в темряву, у смерть — дорогою, що веде в вічне засудження, мусіла бути в його душі і віра слаба і страх Господній малій і надія недостаточна. Всі ті пресвяті зв'язі, що душу лучать з Богом, що її ведуть у небо, мусіли бути чи заслабі чи несвідомі чи прикриті попелом пристрастей. Тому ми оправдані, коли входимо навіть у подробиці, щоб дослідити причини зла та душу нещасного наново випровадити з темряви смерти й допровадити до небесного світла життя з Божої благодаті. А що він тою дорогою вже перейшов і осянених дібр не цінив, а не цінив до того ступеня, що все покинув та волів вернути в багно пристрастей і в недугу смерти, — треба старатися повести його дорогою оправдання таким способом, щоб по змозі запевнити, щоб уже не схотів відступати наново від Бога і Його святої благодаті, а щоб уже схотів витримати. Тут нема рівнодушної подробиці; кожна може бути незвичайно важна, як тільки відслонить нещасному грішникові щось із його недуги й направить бодай у дечому правильніше жити. Життя християнське це будова; навчені досвідом, що будова, допроважена вже під дах, в одній хвиліні завалилася, ми оправдані, що застановляємося над кожною цеголкою, бо ж ми бажали би вести будову як «мудрий будівничий», щоб ужити порівнання св. Апостола Павла (І Кор. 3,10). Без сумніву, часом від дрібної речі зависить тривалість будови. По вірі й Господньому страсі будемо говорити про християнську надію. Але нам

(*) «*з життя в небі*» — децио неясний вислів так, що дехто може його зле зрозуміти. Тому краще поставити «*з життя небесного*», або «*з життя Святих*» (або й «*з життя в ласці*»).

треба передовсім розрізнати почування надії від волі надії і від чесноти надії.

2. Три жадоби в душі. Як у душі є дві сили пізнання, так само є і дві сили жадоби¹. Чоловік має пізнання змислове й пізнання умове, так і має жадобу, що відповідає змисловому пізнанню, й жадобу, що відповідає умовому пізнанню. Умовим пізнанням є розум, умовою жадoboю є воля. Змислове пізнання це те, що нам його дають змисли й що зачинається зі змислового спостереження. Йому відповідає в природі те, що називаємо силою жадоби.

Щоб пояснити, чим є та сила в людській душі, філософи порівнюють її до всіх речей створених і позбавлених усякого пізнання. В них спостерігаємо якийсь природний нахил до чогось і його можна б назвати природним пожаданням чи жадобою. Так видимо напр., що ростища звертається й розвивається в напрямі світла, а деякі ростини, як напр. соняшник, звертаються просто до соняшного світла; так кожний тяжкий предмет природно стремить у діл. У тих істотах, що мають ще й силу пізнання, ця природна жадоба прибирає вищу форму, ніж вона її має в істотах позбавлених пізнання.

Природний нахил чи жадоба істот позбавлених пізнання є обмежений самою природою до одного й він діє даліше завсіди однаково й беззмінно, неначе в природній конечності. Інакше в істотах, що пізнають. Вони мають таку природу, що в себе приймають неначе образи усього. Так змисли приймають враження всіх змислових предметів, себто в себе неначе втягають образи тих предметів. Так само й людський ум бере в себе образи речей, які пізнає; поняття — це образи тих речей. Тим то істоти, природою обдаровані пізнанням, мають вищу й повнішу жадобу; її називаємо силою жадоби й нею живуча істота може пожадати те, що спостерігає змислами, як відповідне для себе, а не тільки те, до чого ві сама природи має природний нахил. Бо природний нахил чи, як ми сказали, природна жадоба в предметом зв'язана — находитися, очевидно, в цілій природі, себто так само в предметах, що не пізнають, як і в тих, що пізнають. Так напр. чоловік природним нахилом звертається до того, що його природі відповідає, себто до повітря, котрим відхидає, до світла, потрібного йому, щоб жити й бачити. Вищою жадобою звертається людська душа до того, що представляють їй змисли як відповідне добро. І так звертається чоловік до того, чого треба до

¹ Цим словом віддаємо латинське appetitus.

акту спостереження й пізнавання через змисли, отже через видження, через слухання, тощо. А ще вищою в душі є та сила почування, що її волею називаемо, бо вона спирається на вищому пізнанні, себто на пізнанні розуму.

І так, у чоловіці треба розрізнати ту потрійну неначе жадобу; одну природну, независиму від змислів і розуму, другу, що залежить від змислового пізнання, й третю, що залежить від умового пізнання. Жадобу, що спирається на змисловому пізнанні, називаемо теж змисловістю в найзагальнішому значенні того слова. І її можна означити як пожадання речей, що відносяться до тіла.

Та змисловість, яку ми назвали змисловим пожаданням чи почуванням, є спільна людям і звірятам. У ній розрізняють дві різні сили; та одна сила, що ми її назвали змисловістю чи змисловим почуванням чи змисловою жадoboю, ділиться на дві потуги, які є двома рядами змислових почувань: на пожадливість і на гнівливість.

Пожадливість (*concupiscentia*) це нахил змислового почування, що звертається досягнення того, що відповідає, а відвертається від того, що шкодить. Гнівливістю (*iracundia*) можна б назвати почування спротиву проти всього того, що перешкоджує в досягненні відповідного добра й тому добру шкодить. Потуга гнівливості чи спротиву неначе боронить пожадливості (*) й наступає на все те, що її перешкоджує в досягненні її цілі. Філософи тому називають її гнівливістю, бо найголовнішим її почуванням є гнів, як це нижче побачимо. Вже Григорій в Нісси (*Про природу чоловіка*, гл. 16) і Йоан Дамаскин (*Про православну віру*, кн. 2, гл. 22) ділять почування людей на гнівливість і пожадливість.

Усі почування душі є зі собою тісно зв'язані; вони всі є тим, що родиться в душі на вид добра, а добром називаемо все те, що якісь природі відповідає. І так:

Те добро передовсім викликує в почуванні нахил чи приспособленість чи відповідність до добра взагалі, без огляду на те, чи воно є тепер чи будуче, і це називаемо почуванням любою. До зла, як противного тому добра, будиться почування ненависті. Коли того добра душа не має, в почуваннях будиться рух, щоб його досягнути. Той рух називаемо бажанням або пожаданням і йому відповідає в ідернення і втеча перед противним йому злом; бо зло є завсіди противінством добра або його браком.

Коли ж добро досягнене, в душі родиться почування супокою в його

(*) « боронить пожадливості » — в значенні: забороняє, перепиняє, противиться.

посіданні. Це в почування радості чи вподобання. Противний тому почуванню є біль або смуток, себто почування, що родиться в душі з причини присутнього зла або присутнього браку любленого добра.

В тих порушеннях почувань, що звернені до осягнення добра або втечі перед злом, надибує душа на труднощі. Тоді порушується в душі те, що ми назвали потугою спротиву. Коли йде про добро трудне до осягнення, потузі спротиву відповідає почування надії. А коли трудність така велика, що добро представляється неможливе до осягнення, родиться в душі почування розпуки. Надія й розпук це почування, що відповідають будучому доброму, котрого шукає любов.

На вид будучого зла родиться в душі почування спротиву в двох напрямках, себто або душа боїться зла, коли воно представляється їй як непобориме, або, коли зло може бути усунене, в потузі спротиву родиться почування очайдності чи відваги.

Коли душа вже осягнула люблене добро, потуга спротиву не має що робити й тому не має почування ніякого спротиву з огляду на добро. Але коли зло, противне любленому доброму, спало вже на душу, воно викликує почуття спротиву, пристрасть чи почування гніву.

І так треба розрізнати одинадцять різних почувань: в потузі пожадання — любов і ненависть, бажання й відвернення, радість і смуток; в потузі спротиву — надію й розпuku, страх і очайдущість та гнів.

Про всі ці почування ми сказали, що вони зв'язані тим, що всі зависять від первісного почування любові. Тому ціла їх моральна вартість зависить від моральної вартості любові, від котрої вони походять. Або, ядерно від св. Августином (*Про Божий город*, книга 14, гл. 7): « Вони всі є злі, коли любов є зла, добре — коли добра ».

3. Почування надії. З усього того, що ми сказали, виходить, що надія є тим почуванням, яке родиться в душі на спостереження змислами чи уявою будучого добра, вправді трудного до осягнення, але всеаки можливого до осягнення. Предметом надії мусить бути добро, бо не надіємося чогось, чого не любимо й чого не бажаємо. Але надія різниця від любові й бажання, бо можемо любити й бажати чогось, чого не можемо надіятися. Напр. не можемо надіятися вже осягненого любленого добра й не можемо бажати добра, яке неможливо осягнути. Тому кажемо, що предметом надії мусить бути добро будуче, себто добро ще неосягнене. Той предмет мусить бути зв'язаний з труднощами, бо ніхто не надіється добра, котре може мати з цілковитою певністю і без ніякого зусилля, як сходу сонця. Дальше кажемо, що предметом надії є добро можливе до осягнення. Бо якщо люблене добро неможливо осяг-

чуті, будиться в душі не надія, а розпуха. Добра, що його не можливо осягнути, ніхто не надіється.

Ми вже бачили, що почування надії є змисловим почуванням і відноситься до того ряду змислових почувань, що ми його назвали потугою спротиву чи гнівливості. Тим стверджуємо тільки, що надія є почуванням, що родиться в душі на вид добра неприсутнього й трудного до осягнення. Не треба може на те звертати уваги, що перед порушенням почування мусить у душі бути спостереження й пізнання предмету, бо, очевидно, душа не може звернутися до ніякого предмету почування, якщо той предмет не є їй предложений, якщо його не спостерігає й не пізнає. В міру, як той предмет представляється душі як добро або зло, як предмет тепер присутній чи будучий, можливий чи неможливий, трудний до осягнення або такий, що не буде ніякого труду його осягнути, себто в міру, як душі буває змислами представлений предмет, родяться в чоловіці різні почування.

Наш предмет може пояснити нам порівнання зі звірятами, в яких спостерігаємо ті самі почування, що і в нас. Св. Тома (І-а II-а, кв. 40, арт. 3) представляє, як і в звірятах є потуга спротиву й почування надії. Він каже так: Коли пес бачить заяця занадто віддаленого, не відчуває порушення надії, неначе не надіється його зловити й не починає за ним гнати, а коли бачить його зблизька, кидається в надії, що його осягне. Яке ж то пізнання мають звірят? Мають спостереження змислів, а пізнання, що щось є ім відповідне, дас ім інстинкт. Чим же той інстинкт? Св. Тома відповідає: Змислове почування в звірят, так само як природний нахил предметів необдарованих змислами, іде ві знання якогось ума, так як жадоба інтелектуальної природи, що називається волею. Різниця тільки в тому одному, що воля порушується із спостереження ума в нею зв'язаного, а порушення природного нахилу чи природної жадоби звірят іде за спостереженням ума незв'язаного з ними, себто ума, що встановив природу. Таким чином є в звірятах і надія і розпуха.

На іншому місці представляє св. Тома, як і мертві природи і звірят ідуть до якоєсь цілі, ідуть як та стріла, що її випустив стрілець: вона біжить до цілі, якої зовсім не знає й не спостерігає — так мертві природи; або спостерігають змислами, хоч не розуміють, а змагають до цілі інстинктом — так звірят; або спостерігають і розумом розуміють, а волею вибирають — так люди.

В міру, як до змислового спостереження приступає ум, почування переходить на акти волі, себто жадоба змислового життя переходить на жадобу умового життя. А коли зі змислових спостережень ум доходить до понять чисто умових, ім відповідає вже тільки сама воля. У волі

можемо розрізнати акти, що відповідають почуванням жадоби і так як у почуваннях — усі акти волі будуть відноситися до того, що розум буде представляти як добро, себто як відповідне людській природі. Як у почуваннях, так і в напрямках волі головним буде той напрямок, що звертається до пізнаного розумом добра, без огляду на те, чи те добро представлене як присутнє чи будуче, можливе чи неможливе осягнути.

Звернення волі до добра називаємо любов'ю; відповідно до того — відвернення волі від противного зла чи браку добра називаємо ненависттю. Коли добро, представлене розумом, є неприсутнім, напрям волі називаємо бажанням, а напрям, що відповідає противному злу, називаємо відверненням чи втечею. Коли ж добро осягнене, у волі родиться супокій з його посідання, що називаємо радістю, а коли є брак добра чи противне зло, напрям волі прибирає вид смутку.

Вправді радість і смуток уживається частіше тільки для означення почувань, але і в духових жадобах душі, в волі, може бути також якась духовна радість і духовий смуток, що є тільки аналогією почувань смутку й радості. Так само на вид духового добра, трудного, але можливого осягнути, родиться в душі духовна жадоба надії, або на вид зла, себто неможливості осягнути бажане добро, родиться жадоба розпukи. Таким самим способом і в духовому естві, в жадобі волі може родитися жадоба відваги чи боязni, вкінці жадоба гніву, — все аналогічно до почувань, про які ми вище говорили. Аналогічна до почувань буде також і моральна вартість тих усіх нахилів чи напрямків волі. Відповідно до того, чи провідна гадка любови, яка в усіх тих нахилах находитися, є доброю чи зловою, усі нахили будуть морально добrими або злими.

Не пора нам тепер застановлятися над моральною оцінкою актів людської волі, хіба принагідно скажемо коротенько, що всі ці акти будуть добri, як будуть звернені до найвищої, дійсної цілі, якою є найвища Правда, або посередньо до якоїсь посередньої цілі, що знову відноситься посередньо до найвищої цілі. Але коли воля звертається, як до найвищої й останньої цілі, до чогось іншого, ніж до найвищої Правди і найвищого Добра, себто коли найвищу ціль ставляє собі в якісь речі, що може бути тільки посередньою ціллю, й коли з якогось посереднього добра робить собі найвище добро, тоді і загальний напрям волі і всі її жадоби є злі. Те саме треба сказати і про природну умову надію: вона може бути добра і зла, відповідно до того, яка є любов, що з неї вона випливає.

4. Християнська надія. У поган можна би говорити про якусь природну чесноту надії, себто про жадобу душі, котра звертається до добра, оскільки його пізнав людський розум як правдиве і найвище добро. Таку природну надію заступає в християн надприродна чеснота надії. Світло розуму заступає світло віри, або радше просвічує й підносить світло віри. Тим чином християнська надія це та жадоба, з якою душа звертається до найвищого Добра — себто до Бога, як добра, що його можна хоч із трудом осягнути, за поміччю Божої благодаті й на підставі Божого об'явлення.

У Божому об'явленні треба розрізнати три речі чи три сторінки: 1. науку, а гл. правду, відслонену об'явленням, 2. Божу обітницю, дану об'явленням, і 3. Божий закон, проголошений об'явленням. Першій сторінці об'явлення відповідає віра, другій надія, третій любов. Щоб дати ядерну й коротку уяву того, чим є надія в св. Письмі та в Божому переданні, треба би представити, як цілій Старий Завіт стояв неначе на обітниці Спасителя, а цілій Новий Завіт є сповненням тієї обітниці, — частковим за життя, а повним по смерті спасенного. Надія відповідає в Старому Завіті очікуванню Месії, в Новому — очікуванню спасення в Христі, себто ласк, потрібних до спасення за життя, а самого спасення по смерті.

Св. Письмо вживав часом слова «надія» на означення предмету, якого надіємось. Таккаже св. Апостол Павло: «Очікуючи блаженної надії (Тит. 2,13). Означає також часом тим словом причину, задля якої надіємось. Так, Бога або Христа називав св. Письмо «нашою надією», напр.: «Ти був моєю надією, стовпом кріпости» (Пс. 60,4). Та найчастіше в св. Письмі слово «надія» вживане на означення чесноти надії, яккаже Апостол: «Тепер зістають ці три: віра, надія і любов» (І Кор. 13,13).

Чеснота надії є в св. Письмі тим розташуванням душі, яким очікуємо сповнення Божих обітниць. А що можна сказати, що ціле св. Письмо є одною великою Божою обітницею та її сповненням, частинним уже на цьому світі, то й надія мусить бути предметом, що в св. Письмі безнастінно вертає (*). І дійсно так є; навіть у тих уступах, де св. Письмо не вживав слова «надія», воно говорить дуже часто про надію, бо або представляє царство небесне — вічне спасення, як предмет Божих обітниць, або оповідає про потвердження Божих обітниць, про Божі діла, Боже милосердя, Божу любов, а всі вони є завданком і запорукою, що

(*) те саме «вертає» — повторюється, що й повище на стор. 182-183.

Бог сповнить Свої обітниці. Розташування душі в відношенні до Божих обітниць може бути або очікуванням іх сповнення або довір'ям до Бога, « нашого помічника » (Пс. 69,6), здаванням себе на Бога в усіх наших журбах: « Усяку вашу журбу скиньте на Нього, бо Він старається про вас » (І Пет. 5,7). Те саме висказане в тому пречудовому уступі, в якому Христос забороняє журитися, а всяку журбу рівняє службі мамоні (Мат. гл. 6). Вкінці ціле те розташування, що повстає в душі на гадку, що з нами є Бог: « З нами Бог; Він нашим помічником і бореться за нас », як казав до народу цар Єзекія (ІІ Парал. 32,8).

З усіх тих різних розташувань душі, що відповідають чесноті віри, найдокладніше віддають чесноту надії всі ті уступи, де представлене очікування вічної нагороди з рук Божих. У тій формі ввійшов акт надії в Символ віри. І це правильно, бо такий акт надії найкраще проявляє віру, на ній спирається і в собі акт віри містить (пор. ІІ-а ІІ-ае, кв. 18, арт. 6, до 2). Усі тексти, які нижче наведено, є поясненням і доказом того, що тут кажемо. Надія описана в св. Письмі: « Праведні світитимуть, як сонце, в царстві Мого Отця » (Мат. 13,43). Це світло є світлом хвали чи слави, яку Бог дає праведним: « Коли хто Мені служитиме, пошанув його Мій Отець » (Йо. 12,26). Та слава є славою Христа: « Славу, що Ти Мені її дав, Я дав їм, щоб були одне, як Ми є одне; Я в них, а Ти в Мені, щоб були звершені в одне » (Йо. 17,22-23).

Ціле християнство не є чим іншим, як зазивом до тієї хвали. Апостол « як батько свої діти, напомінав і розважав і заклинив (Солунян), щоб ходили достойно перед Богом, що покликав їх до Своєго царства й слави » (І Сол. 2,12). Це ядерне представлення християнського життя й вічної нагороди, подібне до того другого символу християнського життя: « Сіється в немочі, повстане в силі; сіється тіло тілесне, повстане тіло духовне. Сіється не в честі, повстане в славі » (І Кор. 15,43-44). Не інша й гадка Давида: « Блаженний, що його Ти вибрав і прийняв; осяде в Твоїх дворах і наповниться дібр дому Твого, святого храму Твого » (Пс. 64,5). А Об'явлення св. Йоана переповнене пречудовими образами того, що чекає праведних у небі.

« Побідникові дам істи з дерева життя, що в раю Бога Мого » (Об'яв. 2,7), « Хто побідить, не матиме шкоди від другої смерті » (2,11), « Побідникові дам скриту манну і дам йому білий камінь, а на камені нове ім'я написане, котрого ніхто не знає, хіба той, що приймає » (2,17), « А хто побідить... тому дам владу над поганами... і віддам йому ранню зорю » (2,26-28). « Хто побідить, одягнеться в білу одіж і не вимажу його з книги життя, і визнаю його ім'я перед Моїм Отцем і Його ангелами » (3,5). « Хто побідить, зроблю його стовпом у храмі Мого Бога, і більше з нього

не вийде, і напишу на ньому ім'я Мого Бога й ім'я міста Мого Бога, нового Єрусалиму, що сходить із неба від Мого Бога й Мое ім'я » (3,12). « Хто побідить, дам йому сісти зо Мною на Мому престолі, як Я побідив та сів з Моїм Отцем на Його престолі » (3,21).

Таємні слова пророцтва бодай у дуже маленькій частинці відслонюють тайну слави Божих синів, якої « ані око не бачило, ані вухо не чуло, ані в серце чоловіка не прийшло, що приготував Бог тим, що Його люблять » (І Кор. 2,9). Хоч тайна укрита, як укритий є скарб, то однаке є певне, що той скарб є добром безпечним, задля котрого можна прийнятися хочби й не знати за який труд, як каже Апостол: « Будьте тверді, непохитні, завсіди повні ревности в ділі Господнім, знаючи, що ваш труд не марний у Господі » (І Кор. 15,58).

Принагідно звернім увагу, що більша частина уступів св. Письма, яка відноситься до чесноти надії, не вгадує слова « надія », напр.: « Знаю, що моя праця не марна » (І Кор. 15,58) (*), або знову: « Бо Бог не є несправедливий, щоб забув ваше діло й любов, яку ви показали в Його ім'я, — ви, що послугували святим і послугуєте » (Євр. 6,10), або: « Не відкидайте вашого довір'я (παρρησία), яке має велику заплату » (Євр. 10,35). *Παρρησία* — це більш ніж просте уповання, як у нашому перекладі, — це цілковита певність надії; у сирійських пустинників IV і V століття те слово означало чудотворну силу.

Одним словом, люди що оправдані Христовою благодаттю, чи зберегли первісну ласку ненарушену чи стражену заново набули й « витривають аж до кінця » (Мат. 10,22), надіються вічного спасення, як ласки, обіцяної з милосердя Божим дітям через Ісуса Христа, і як заплати, що, по Божій обітниці, належиться їх добрим ділам і заслугам. Те вічне життя називає св. Павло « вінцем справедливості, який віддасть мені Господь, Суддя справедливий, та не тільки мені, але й тим, що полюблять Його прихід » (ІІ Тим. 4,8).

Знаємо, що вічне життя на тому полягає, щоб Бога пізнати. « Це є життя вічне, щоб пізвали Тебе, єдиного правдивого Бога, й Того, що Ти піslав, Ісуса Христа » (Йо. 17,3). З того виходить, що вічним спасенням є неначе сам Бог, як сказав Ісус: « Я є дорога й правда й життя » (Йо. 14,6). Тому в св. Письмі у сотках текстів приходить висказ, що предметом надії є Бог, неначе посідання Бога. Так напр. питав Давид: « Що є предметом очікування мого, — чи ж не Єгова? » (Пс. 38,8),

(*) I Kor. 15,58 — той сам цитат двояко цитуваний; краще є перше цитування і його слід триматись.

і знову: « **Бо Ти дожидання мое, Єгово, надія моя від молодості моєї** » (Пс. 70,5).

5. Дочасні добра, дані в надії. Надія є не лише очікуванням будучої слави чи спасення, вона вже тут у житті вигнання дає щось із спасення, так що Апостол Павло міг ужити того дивного способу вислову: « Ми (вже) надію спасенні » (Рим. 8,24). Передовсім у багатьох устуках св. Письма виславляє блаженними тих, що мають надію. « Блажений чоловік, якого надія в імені Єгови; не оглядається за марнотою і ложним нерозумом » (Пс. 39,5), або « Блаженний, котрому Бог Якова помічником, котрого надія в Єгові, Бозі своїм, що створив небо й землю, море й усе, що в ньому » (Пс. 145,5-6).

Тому надія є причиною безнастаниної радості вірних: « Зрадується серце мое Твоїм спасенням, співатиму Єгові, що вчинив мені добро. Співатиму при гусях імені Найвищого » (Пс. 12,6); є загально надію тих, що радуються: « Радійте надію, в горю бувайте терпеливими, перебувайте в молитві » (Рим. 12,12).

І навпаки, нещасливий той, хто надії не має. « Проклятий чоловік, що надію покладає на чоловіка » (Брем. 17,5). « Надія безбожного як порох, що його вітер розкидає, або як легка піна, яку вітер жene, і як дим, що його вітер розвіває » (Прем. 5,15).

Пересторога не покладати надії на людей, повторюється багато разів. « Не довіряйте князям, людським синам, бо в них нема спасення » (Пс. 145,2). Те, на що людина надіється на світі, звичайно обертається в зло, як каже Ісаїя (30,3): « Фараонова сила на ваше засоромлення, а надія, яку покладаєте на тінь Єгипту, є стидом для вас ».

Христос, надію покладену не на Бога, вважає просто службою ма-
моні (Мат. 6,24) та перестерігає, щоб не збирати собі дочасною надією чи прив'язанням « скарбів на землі, де ржаві міль нищить » (Мат. 6,19). Ось це пречудовий образ надії: « Скарби на небі, де ані ржаві ані міль не нищить, бо де є скарб твій, там буде й серце твое » (Мат. 6,21).

У св. Письмі без кінця описів поводження чоловіка, що здав на Господа усюку свою журбу. « Блаженний муж, що віддається з довір'ям Єгові; Єгова надію його і буде як дерево, посаджене над водою, що в вогкій землі запускає коріння і не боїться сонячної спекоти. Листя його все зелене й не шкодить йому посуха й усе родить овочі » (Брем. 17,7-8).

Надія дає чоловікові велику певність. « Багато каже моїй душі: нема йому спасення в Бозі його. Та Ти, Господи, є моїм заступником, славою моєю і Тим, що підносить голову мою » (Пс. 3,3-4)... « Не буду

боятися десяток тисяч людей, що окружають мене » (Пс. 3,7), « Встань Єгово, вирятуй мене, Боже мій » (Пс. 3,8), « Хочби я ходив посеред темряви смерти, не буду боятися зла, бо Ти зо мною » (Пс. 22,4).

Певність надії в тому, що сам Ісус Христос, як « голова у члени свого тіла » (Єфес. 4,15) або « виноградина у вітки й галузки » (Йо. 15,5), переливає безнастянно Свою силу в оправданиях. Вона, та Христова сила, випереджає всі іхні добре діла, товаришить їм, співіддаючи з чоловіком, і слідує за ними. Без неї ніяким чином ті діла не могли би бути Богові милими й заслуговувати на нагороду. З Христовою благодаттю вже нічого не бракує праведним; вони можуть тими ділами, сповненими в Бозі, в Христі, — задоситьчинити Божому законові, оскільки це в стані теперішнього життя вимагається, й можуть заслужити на вічне життя, до якого в своїм часі і дійдуть, як лише « вмруті у Господі » (Об'яв. 14,13), у Божій благодаті. Бо сам Спаситель наш сказав: « Кожний, хто п'є з тієї води, яку Я йому дам, не буде мати спраги по віки; а вода, котру Я йому дам, буде в ньому джерелом води, що тече в вічне життя » (Йо. 4,13-14). Так то не « ставляється нашої власної праведності » (Рим. 10,3), оскільки вона є нашою, ані не « відкидається праведності Божої » (там же); бо що називається нашою праведністю (бо нею освячені наші душі, нею ми є праведними), те саме є й Боже, бо від Бога впливається в наші душі через заслуги Христа.

6. Незрушимі й непомильні основи надії. Щоб ця наука св. Письма про надію могла бути представлена з достаточною силою, треба би ще представити і порівняти з нею науку св. Письма про Божі обітниці і завданки чи запоруки тих обітниць. Зберемо лише деякі тексти, не укладаючи їх наразі в систему. Можна би сказати, що тих текстів без кінця. Усі книги Старого й Нового Завіту є або повторюванням Божих обітниць або стверджуванням їх Богом, як Богом даних завданок чи запорук, якими є взагалі ціле поступування Бога в відношенні до нас. Супроти того можна лише піднести деякі вискази св. Письма, в яких яркіше представлені незрушимі підстави Божих обітниць. І так: « Тому Бог, хотічи наслідникам обітниці показати наглядніше незмінність Своєї ради, додав клятву, щоб ми в двох незмінних речах, у котрих неможливо, щоб Бог обманював, мали найсильнішу потіху, — ми, що прибігли прийняти предложену надію, котру маємо наче якір для душі, безпечний і кріпкий, що входить аж у нутро, за завісу, куди ввійшов, як предтеча за нас, Ісус » (Євр. 6,17 і дд.). « Бог поводиться з вами, як із синами » (Євр. 12,7). « Бо так полюбив Бог світ, що Сина Свого єдинородного дав, щоб кожний, що вірить у Нього, не погиб, а мав життя

вічне» (Йо. 3,16). Ті слова Христа так пояснює св. Йоан: « Глядіть, яку любов дав вам Отець, щоб ми Божими дітьми звалися, й ми є ними... Любі, ми тепер Божі діти, і ще не виявилося, чим будемо. Знаємо, що коли виявиться, будемо Йому подібні, бо побачимо Його таким, яким є » (І Йо. 3,1-2). І знову « По цьому ми пізнали любов Божу, що Він Свою душу положив за нас » (І Йо. 3,16). І знову: « По цьому пізнати любов Божу в нас, що Свого Сина єдинородного післав Бог у світ, щоб ми через Нього жили » (І Йо. 4,9).

Ціле св. Письмо оповідає нам про ту безмірну Божу любов, про яку св. Ап. Павло каже, що вона « виллялася в наші серця Духом Святым, даним нам » (Рим. 5,5). На її безконечну глибину вказує хочби те, що « як ще ми були грішниками, Христос умер за нас. Багато більше тепер, коли ми оправдані Його кров'ю, спасемося Ним від гніву. Бо коли ми, будучи ворогами, примирiliся з Богом смертю Його Сина, тим більше, примирені, спасемося в Його житті » (Рим. 5,8-10).

Божі обітниці ствердженні так, що кожний має достаточні причини « проти надії надіятися » (Рим. 4,18), як це робив Авраам, прийнявши першу найзагальнішу Божу обітницю, дану цілому людству. Божа благодать, завдаток Божих обітниць, так обильно проливається на людей, що св. Павло міг сказати: « Коли через прогрішення одного многі вмерли, далеко більше Божа ласка й дар у ласці одного чоловіка, Ісуса Христа, надмірно сплив на многих » (Рим. 5,15-16). До тієї надмірності ласки й дару, що не стоїть у жадному порівнанні з величиною прогріхів, Ап. Павло вертає кілька разів: « Де помножився гріх, надмірною стала ласка » (там же ст. 20).

Прекрасно каже св. Йоан Золотоустий про ту надмірність Божого дару (*На послання до Римлян гл. 10-ої*, гом. 2): « Миувільнені від карі смерти, ми скинули із себе всяку злобу, відродилися, воскресли, погребали старого чоловіка і стали відкупленими, освяченими, прийнятими за дітей, оправданими; ми стали братами Єдинородного, встановлені Його співнаслідниками, учасниками Його тіла, переходимо в Його тіло та в Ним лучимося, як тіло з головою. Все те назаває св. Павло надмірністю благодаті; показує, що ми дістали лік не тільки рівний недузі чи рані, але крім ліку (дістали) й здоровля, красу, достойність, славу й честь, що багато перевищають нашу природу. Кожний з тих дарів зокрема міг усунути смерть, а коли вони всі сходяться разом, не лишається вже ані сліду ані тіні смерти; до того ступеня вона цілковито загладжена й усунена », а трохи даліше: « Христос заплатив за нас значно більше, ніж ми були винні; остильки більше, оскільки більші океани від малої каплі ».

У 14 гомілці ч. 6 так представляє силу надії, що в тої обильності походить: « Що ж тебе спасло? Сама надія в Бога й віра, якою ти пerekонаний, що Бог дасть те, що обіцяє, і з того вже стільки дав; позатим не маєш що жертвувати Богові. Тому, якщо та віра тебе спасла, затримуй її і тепер; те, що Тобі дало стільки дібр, без сумніву й на майбутнє не обманить тебе. Віра, що помершого, погиблого в'язня й ворога зробила приятелем, сином, свободним, праведним і наслідником, дала тобі стільки, скільки ти ніколи не був би смів очікувати. Чи ж може бути, щоб по такій щедрості й прихильності вона тебе опустила? » На іншому місці питав Золотоустий: « Чим же є надія? З безпечною смілістю думати про будучність ».

Ми не скінчили би наводити уступи св. Письма й коментарі до його Отців. Предивна книга св. Письма і щасливий, хто бодай трохи її розуміє, хто її любить і читає. Вона ж ціла є документом, що стверджує Божі обітниці, а стверджує з такою безконечною силою, що чим більше в неї вчитуєшся, тим більше розумієш, що як Бог на небі, так непомильна є правда Його обітниць і непомильне їх здійснення.

7. Надія певна, та непевне наше поступування. Надія певна, бо спирається на свідоцтві Бога, на Його обітниці, на Його доброті, на тому, що просто неможливо, щоб Бог не додержав обітниці. А тісі певности ніхто й ніщо не може ослабити; вона росте в міру, як наближаємось до Господа Бога, себто як поступаємо в ласці Божій або, попросту, живемо по-християнськи. Саме християнське життя приближує нас до Бога, воно саме є безнастаним скріплюванням нашої надії. « Приближуйтесь до Бога і приближиться до вас » (Як. 4,8). Якщо є щось непевного в осягненні вічної нагороди, то непевним тільки наше поступування. Ми можемо не хотіти тісі нагороди й тому можемо бути її позбавлені, але хотіти або не хотіти зависить від нас. Ми можемо хотіти, а боячись, щоб та воля не була заслаба або змінна, можемо вжити нехібного засобу молитви і, як каже св. Августин, « робити, що можемо, а просити про те, чого не можемо » (*Про природу й ласку*, гл. 43). Від нас, а не від кого іншого залежить « через добре діла зробити певним наше покликання і вирання » (ІІ Пет. 1,10). А кожне добре діло є нехібно самою Божою рукою зв'язане з вічною нагородою. Христос запевнює нас, що не лишиться без заплати навіть той, хто вбогому дасть не більше, « як склянку води » (Мат. 10,42), а Апостол каже, що нагорода перевищає всякі можливі труднощі й терпіння теперішнього життя та що кожне « теперішнє легке наше горе приготовляє нам у небі безконечну ваготу надмірної слави » (ІІ Кор. 4,17). Однаке ніяким спосо-

бом не може християнин « хвалитися не в Господі » (І Кор. 1,31; ІІ Кор. 10,17). Господня доброта до людей є така безконечна, що хотів, щоб те, що є Його даром, було теж нашою нагородою, а що « в многім часто прогрішувамося » (Як. 3,2), то нехай кожний із нас має завсіди перед очима і милосердя і доброту Бога, і Його строгість і суд. Нехай кожний із нас судить себе, хочби й не був свідомий гріха, бо ціле людське життя має бути іспитуване й суджене не людським судом, а Божим судом. Бог « освітить покрите темрявою й виявить заміри сердець, і тоді буде кожному похвала від Бога » (І Кор. 4,5), коли, як написано: « Бог віддасть кожному по його ділам » (Рим. 2,6; Собору Тридентського, сесія 6, декрет *Про оправдання*, гл. 16).

8. Небезпека розпуки. З ряду в приготуванні оправдання по вірі, по страсі Божії справедливості й по надії, вимагає Церква початку Божої любові (Тридентський Собор, сесія 6). Те, що чоловік пізнав з віри чи знає з віри, допроваджує його до страху перед Божою карою. Той страх є зразу самолюбний, але в перспективі бачить, що ще гірша від кари є провини та що треба їй провини боятися, щоб уникнути кари. В тім уже є неначе передблиск Божої любові чи синівського страху до Бога. Божа благодать поволі випроваджує чоловіка в тісного самолюбства на вищий щабель любові до Бога. Робить це Божа благодать учинкова, що неначе подає з неба руку, щоби двигнути нещасного чоловіка, що потопає в морю гріхів.

Страх перед карою, а навіть і початковий страх перед виною, може чоловіка вести в розпуку. Дивлячись на неміч, дивлячись на руїну, до якої довело його власне його поступування, грішник, що ще вміє із себе виходити, що не вміє в ніякім кроці поступування ставати вищим від себе, може рятунок привнати за неможливий. Бо ж він і є неможливий для природних сил чоловіка. Віра вправді показує, що рятунок із гріха тільки в Божій благодаті, але грішник не привик уживати правді віри.

Для грішника, що впав після хрещення, віра є мертві; вона лежить неначе на дні душі, бевчинна, він не привик її оцінювати, не привик її вживати й тому находитися в небезпеці розпуки. Чим ясніше видить нещастя Божої кари й чим більше тої кари боїться, тим більша для нього небезпека, що не зуміє надію піднести у розважання Божого милосердя. Та оскільки Божа благодать опустила б його на дорозі оправдання, або оскільки він уже на тій дорозі від Божої благодаті відвернувся б, нехібно пропав би в пропасті розпуки.

Не даром у св. Письмі справа представляється так, що перший тяж-

кий упадок згрішившого вже людства, себто перший упадок по грісі Адама, представлений в такими спокусами розпухи, що навіть не знати, чи тим спокусам нещасний Каїн оперся. Те що могло його двигнути, себто пересвідчення про великість злочину, якого допустився, те саме в його душі обертається в розпуху. В подібний спосіб Юда, якого можна би назвати першим грішником Нового Завіту, бо з усіх тих, що прийняли віру в Ісуса Христа, він перший згрішив тяжким гріхом та став неначе прообразом гріхів християн. Гріх св. Петра, якого допустився зі слабості та з нерозважної й не досить покірної любові до Ісуса Христа, став радше типом тих ухиляв чи навіть упадків праведних, про яких сказано, що і праведний грішить многократно.

Гріх Юди, будучи виразним відкиненням Божої благодаті, відступленням від Христа і зрадою Його, є типом гріха християнина. У кожному грісі християнина міститься суть того, що становило гріх Юди, себто зрада Христа. Гріх Юди був звершений святотатським Причастям, тим другим головним гріхом християнина. Святотатське Причастя, якого символ лишив нам Юда в поцілу вради, є гріхом, можливим тільки в християнина і в якомусь значенні — найбільшим гріхом християнина, бодай у зовнішніх учинках. Відома річ, що найбільшим гріхом взагалі є ненависть Бога, але святотатське Причастя, будучи зневагою Бога, розп'ятого за нас, і подоптанням Його безконечної любові, є таким образом, таким сказати символом ненависті до Бога, що в дійсності тільки несвідомість чи власліплення грішника може зробити, що нею не є.

Так перші гріхи людства, по упадку — гріх Каїна, а по спасенні — гріх Юди, є злучені в гріхом розпухи, злучені неначе на те, щоб стали стовпами перестороги перед розпухою для нещасних, що пустяться на дорогу Каїна і Юди. Бо розпуха є в деячім може карою за гріх, але й гріхом, тяжкою зневагою Божого милосердя і, на жаль, ще й початком цілого ряду нових, а може й чимраз гірших гріхів. Що розпуха є джерелом і початком дальших гріхів, це правда віри, яку зрештою і досвід потверджує. Апостол каже про них, що вони з « розпухи віддали себе роапусті, на виконування всякої нечистоти з ненаситністю » (Єфес. 4,19). Розпуха веде тому в інші гріхи, бо усуває чи нищить надію, яка в людській душі є могутньою гальмою, що здержує людину від гріхів. У тому значенні каже Соломон: « Якщо в годину смутку попадеш у розпуху, зменшиться твоя відвага [мужество] » (Притч. 24,10). Що розпуха є більшим гріхом ніж багато інших, це наука, що часто вертас в писаннях Отців. Із багатьох наведемо лиш Ісидора Пелювіотського: « Допуститися тяжкого гріха, це смерть для душі; але стратити надію розпухою, це зійти в пекло » (*Про найвище добро*, кн. 2, гл. 14).

9. Тяжкість гріха розпуки. Тяжкість гріха розпуки показується найбільше в того, що вона спирається на ложнім понятті про Бога. Надія спирається на основній правді віри про Боже милосердя. Вже в Старому Завіті пророк Єзекіїл іменем Божим висказував ті основні правди: « Не хочу смерти грішника, але щоб навернувся і жив » (Єзек. 18,23), а цілий Новий Завіт, ціла наука Ісуса Христа, Його діла, Його муки і Його смерть в таким безмірним проявом Божого милосердя, що сміло можна сказати, що правда про Боже милосердя є основою віри. Супроти того не може бути більше ложної й фальшивої науки чи думки, як та, що Бог грішниківі відмовляє прощення, що не хоче його благодаттю до Себе навернути та довести до оправдання.

У кожному смертному грісі находитися відвернення від Бога, не-заступимого Добра, а звернення себе до добра переминаючого. Між різними гріхами є тільки та різниця, що в деяких головним є відвернення від Бога, а в деяких є звернення до соторінь. Так гріхи противні богословським чеснотам, що мають Бога за предмет, полягають передовсім на відверненні від Бога. І так невірство противне вірі, розпушка противна надії і ненависть Бога противна любові — є гріхами, у яких першим є відвернення душі від Бога, а щойно відтак душа звертається до соторінь. Бо в конечності відвернення від Бога веде до звернення до соторінь. В інших гріхах, напр. у гріхах, що випливають із тілесного пожадання, чоловік звичайно не думає й не наміряє відступати від Бога; в тих гріхах першим є звернення до соторінь, а щойно в другому ряді з того випливає відвернення від Бога. З того стає ясно, чому невірство, розпушка й ненависть Бога є гіршими гріхами від інших.

Коли кажемо, що розпушка спирається на фальшивому понятті про Бога, то треба зважити, що те фальшиве поняття не є конечно гріхом проти віри. Може ним бути, а тому ѹ розпушка могла би бути злучена з невірством і зі страченням віри. Але не конечно так буває; через гріх розпушки чоловік тратить чесноту надії, а віри не стратить (ІІ-а ІІ-ае, кв. 20, арт. 2). Буває, що чоловік зберігає правильний суд взагалі, а зіспущий він тільки в якісь частиннім випадку, себто в умі, який відноситься до загальних принципів і загальних правд, правда віри лишається ненарушенюю, але пожадання, не тільки в чувстві, але і в волі звертається до предметів партикулярних, частинних.

Через те гріх розпушки є меншим гріхом від ненависті Бога або невірства. Ті два гріхи є проти Бога самого в собі, а розпушка є проти Бога, оскільки Він є нашим добрим, себто оскільки ми стаємо учасниками Божого добра. До того противиться не теорії, правді того учасництва

й того Божого добра, але якомусь партікулярному пристосуванню тієї правди.

Що гріхи проти богословських чеснот є більші від гріхів проти обичайності, це була правда, яку виразно голосив уже Оріген.

10. Дорога в розпуку. Досліджуючи недугу грішника, якого маємо перед собою, мусимо стверджувати, що спокуса розпуку може в нього бути велика. Сказати би, надія в його душі висить як на волоску; не багато треба на те, щоб той волосок зірвався. Один помилковий крок, а грішник знайдеться в пропасті розпуку. Чому так? Передовсім тому, що віра в його душі є мертвa; він не привик її вживати, а тому не легко йому підносити очі в небо, як до милосердного Батька. Чим менше хто Бога знає і чим менше про Нього думає, тим легше забути, не пам'ятати, не звертати уваги на деякі правила віри про Бога. Зрештою, навіть жива й сильна віра не може легко про всі правила віри, про Бога пам'ятати; слабій, до того мертвій вірі це ще трудніше. А для грішника — забути на Боже милосердя, це безпосередня й велика небезпека.

Та ще й надія в його душі є мертвa. Бо як віра, так і надія може бути мертвa, себто не злучена з любов'ю. В такому положенні душі вже сама диявольська спокуса може правди віри й предмет надії представити грішникові пересадно і тим самим впровадити в блуд, бо він не пізнає спокуси, що являється неначе світлий ангел, неначе гадка з неба. Диявольська спокуса представить грішникові велич Божої справедливості, великість гріха, а навіть і велич небесних дібр і вічного спасення в такому світлі, що з нього безпосередньо вийде гадка розпуку. Нещасний скаже собі так, як перший грішник, нещасний син Адама: « Мій гріх завеликий на те, щоб заслугував на прощення » (Бит. 4,13). Спокуса буде піддавати самі тексти св. Письма; скаже, що « страшно впасти в руки Бога живого » (Євр. 10,31) і пригадає на слова: « Ідіть від мене прокляті » (Мат. 25,41) і « Не може добре дерево лихого овочу творити » (Лук. 6,13). Тоді якийнебудь інший уступ св. Письма, висказаний для рятунку грішника, може для нього стати засудженням, стати нагодою розпуку.

11. Гріх пересадної, фальшивої надії. Противним розпуку є той гріх, що його називають надмірною надією на Бога. Відай лішче казати гріх фальшивої надії, бо правдива чеснота не може бути надмірною; пересада вносить цілковито характер чесноти надії.

Розпуку полягає на погордженні Божого милосердя, на якому спирається надія. Фальшива, пересадна надія погорджує Божою справед-

ливістю, що карав грішника. Тому, як розпука, так і надмірне довір'я відноситься безпосередньо до Господа Бога. Фальшивою надією, або радше жадною надією на Бога є гріх, яким чоловік надіється осягнути власною силою те, що його силу перевищає; вважає за можливе для себе те, що для його сили є неможливе. Але фальшивою, пересадною надією грішить і той, що з Божих рук очікує, неначе з рук Божих надіється того, що не годиться Богові приписувати, напр. що без заслуги Бог дасть нагороду або без покаяння простить провину. Той гріх належить до гріхів противних Святому Духові, бо легковажить і зносить поміч Св. Духа, що веде грішника в покаяння. Приписуючи Богові те, що ніяк не годиться в Божою справедливістю і мудрістю, грішник неначе зменшує Божу всемогучість і тим грішить проти Бога, проти правд віри в Бога, хоч, як це сказано при розпуці, така фальшива надія не є конечно влучена в гріхом проти віри, бо не зміняє загального суду розуму, а лише ставляє фальшиву партікулярну оцінку в своїм випадку.

Гріх надмірного довір'я в свої сили є меншим гріхом від пересадного довір'я в Божу поміч, бо тяжче грішить, хто Божу силу зменшує, ніж той, хто свою вивищає. Але пересадне довір'я в Божу поміч є меншим гріхом ніж розпука, бо є більше прикметою Бога прощати і бути милосердним, ніж карати. Прощати це прикмета, що її Бог має неначе сам у Собі. Милосердя це прикмета Бога неначе в Собі самім, а карати належить до Бога з огляду на наші гріхи (ІІ-а ІІ-ае, кв. 21, арт. 2).

Надмірне довір'я в Божу поміч випливає з невпорядкованої власної любові, яка власного добра бажає без огляду на порядок віри й розуму. Така, на жаль, наша природа, що вважаємо за можливе для себе осягнути від інших те, що в дійсності, в самій речі є неможливе. В грісі, яким чоловік очікує з Божих рук вічної слави без заслуги й прощення, без каяння, виступає виразна гордість. Чоловік неначе так високо себе ставляє, що не вважає за можливе, щоб Бог його карав з причини його гріхів або щоб не допустив його до вічної слави, хочби й без заслуг.

Ясно, що небезпека фальшивого довір'я в Боже милосердя, як гріха противного Св. Духові, є тим більша для грішника, чим більше має гріхів. Свідомо того гріха не допускається, коли про себе думає, що має жаль за гріхи, а в дійсності його не має. Але яка незначна границя ділити правдивий жаль від сповидного жалю й правдиву надію від пересадної надії. Коли зважимо, що грішник, особливішим способом той, що має гріхи змисловості, тратить духовий смак вічних дібр і духове почуття вічної кари, коли зважимо, що всі пристрасті, але передовсім половині пристрасті, псуєть усе здоровля й силу людських почувань та

стають причиною того, що чоловік легковажить вічні й духові добра та перестає про них дбати, як про добра трудні, але можливі, щоб їх осягнути, — зрозумісно, як легко може чоловік сходити з правильної дороги надії одним або другим способом.

12. В чому рятунок? У такому трудному положенні рятунок лише в тому розташованому душі, що його св. Церква називав початком любови. В цьому буде і щось із розташування синівського страху і щось з тієї любови, до якої надія сама собою веде, хоч вона ще не освячена чеснотою Божої любови, себто хоч вона ще мертвa. І страх Божої справедливості і надія на Боже милосердя, хоч вони ще не в чеснотами, а тільки перемінаючими спасительними актами, це щось, що бодай може здергувати грішника від нових тяжких гріхів, а тим самим вже рятує його і від розпути, і від пересадного довір'я в себе та від тої гордості, що легковажить Божу справедливість.

Дорога в оправдання веде через ненависть гріха. Та ненависть гріха спирається як з одного боку на страсі, що вже зачинав бути страхом гріха, провини, так і на надії, що вже в грісі спостерігає найбільшу перепону до осягнення бажаного добра. Ось розташування, що вже зачинав наближатися до любови. На акт Божої любови, що сам собою вже і перед Таїнством покаяння вернув би Божу благодать, грішник ще не має сили, але як перед сходом сонця небо зачинав бути прикрашене світлом зірниці, так ваки в душі розійдесяся Божа благодать, що сплине на неї, душа зачинав звертатися до Бога. Це називав св. Тридентський Собор початком любови.

Душа зі самолюбства та невільничого страху кари переходить у якесь почуття синівства, яке ще не в любов'ю, але до любови поволі заведе. Таке в розташування блудного сина, що «ввійшов у себе» (Лук. 15,17) і зачав думати про хату батька. Думав ще зі самолюбства, бо змушив його до того прикрий голод і прикре впокорення. Думав про хліб, але всетаки гадка про хліб зачинав лучитися з гадкою про батьківську хату. Грішник, дивлячись на кару, що йому належиться, поволі і через віру, хоч мертву, і через надію, хоч і не живу, звертається до того, що зачинав в карою лучити й вину, а надію спасення лучити в Батьком, котрий те спасення дав. Гадка про батьківську хату, це вже щось із почуття синівства. Невільничий страх поволі переміняється в чистий страх синів, а надія зачинав вже оцінювати Дателя дібр вище ніж добра, що Він дав. Тим то рятується грішник перед пересадою невільничого страху, перед відкиненням надії і перед тою зневагою Батька, якою є —

думати, що Він не Батько. І так уникає небезпеки розпути й приготовляється на дальшу дорогу до оправдання.

Віра, страх Божої справедливості, надія спасення й початок любові приводять чоловіка до ненависті гріха. Віра, а особливішим способом ті правди, що ведуть у покаяння, показує чоловікові гріх як зло і то найбільше зло. Страх перед Божою карою вказує, як те зло грозить чоловікові, як він може в нього впасти. І віра і страх дають пізнати, що кара є наслідком вини, що виною є гріх, що кара не мине того грішника, який її не спокутує, що одинокий рятунок перед нещастям кари і гріха є в покаянні, яке в першім ряді полягає на ненависті гріха, на відверненні від гріха.

13. Ненависть гріха й початок любови. Акт віри, страх перед Божою справедливістю, надія вічного спасення й початок любові ведуть людську душу в оправдання, оскільки до них приступить ненависть гріха й хрещення або ненависть гріха й Таїнство св. покаяння. Ми говорили про всі попередні умовини, а тепер лишається нам ненависть гріха. А що ненависть гріха є в Таїнстві св. покаяння вже неначе елементом, з котрого це Таїнство складається, приходиться нам говорити про ненависть гріха вже в Таїнстві покаяння.

На вступі хіба на те одне треба нам ще звернути увагу, що ненависть гріха має бути по науці Тридентського Собору злучена з початком любові. Цей початок любові є неначе переходовим звеном поміж Господнім страхом і надією та ненавистю гріха. Віра представляє чоловікові нещастя його упадку, але водночас представляє і причину того упадку, яким є гріх. З віри родиться, за Божою благодаттю, страх перед Божою справедливістю, який є сразу лише самолюбним страхом кари, але поволі переходить у страх вини, що вже неначе містить у собі якусь передумову чи вступ до Божої любові. До нього приготовляється віра, показуючи тісну зв'язь між карою і провіною. До перероблення невільничого страху бодай у початок синівського страху причиняється могутньо теж і надія, яка представляє чоловікові Бога як одинокого Давця вічного добра і як Того, від кого одного можна лише надіятися відпущення гріха. Навіть мертві надії, себто надія без любові, веде страх перед Божою карою у почуття синівського жалю. Тим то душа, перейшовши за Божою благодаттю цілу ту дорогу, є приготована до того, щоб відвернутися з почуванням відрази й ненависті від причини свого нещастя, від гріха.

При Таїнстві хрещення вже нема ніякого труду. Милосердний Отець вибігає назустріч блудному синові. Божа благодать проливається на

його нещасну душу могутніми струями купелі відродження. Коли нещасним грішником, що став перед милосердним Отцем як блудний син, є чоловік, що мав нещастя впасти після хрещення в тяжкий гріх, мусить прийнятися ще за тяжкий труд і тяжку боротьбу, що з умовинами Таїнства покаяння. Про ці боротьби й труди в слідуючому розділі. Тепер лише одна увага.

14. Приготування вірних до оправдання працею душпастиря. Наука Церкви про оправдання це для душпастиря дуже важна наука, якою далекою й довгою дорогою мусить провадити поручені собі душі, щоб їх потім успішно перевести через купіль сліз у Таїнстві покаяння. Над тим треба нам хвилину застановитися, бо незвичайно прикрої помилки допускається душпастир, який думає, що можна відрауз, без великого приготування, жадати від вірних боротьби й труду св. сповіді. Великої помилки допускається душпастир, який думає, що можна поправити душі, не ведучи їх тою дорогою, що представлена в церковній науці як однока дорога до оправдання. Коли напр. ревний священик, що став парохом у занедбаному й зіпсутому селі, стає відразу говорити про пороки п'янства, крадежі чи які там інші, а опустить потрібне приготування, нічого не осягне. Гірше коли думає, що йому вільно людей картати та що картанням наверне їх. Теж не осягне нічого. Щоб викорінити пороки поміж людьми, треба довгою, напруженою й витривалою працею повести їх крок по кроці через цілу далеку дорогу, що грішника веде в оправдання. Передовсім треба збудити віру, себто так говорити про всі правила Богом об'явлені, щоб вони всі стали людям ясними, щоб люди зрозуміли, чим є гріх, чим є кара за гріх, чим є Божа благодать, ким є Христос, чим є Церква, чим є молитва й інше й інше. Так само цілою низкою проповідей треба буде приготовляти в душах Господній страх Божої справедливості, просвітити предмет нашої надії, розбудити надію та бодай допровадити до того, щоб люди мали початок Божої любові. Це дуже великий успіх у душпастирській праці, довести людей так далеко. Щойно коли мається перед собою людей готових уже з синівською любов'ю кинутися до ніг милосердного Отця, треба зачати говорити про сповідь і поправу життя. Або іншими словами, які зачнеться напоминати й картати, треба взяти самим на себе тяжкий і довгий труд повчання й ведення душ. Заскоро зачати напоминати це очевидна помилка. Так можна лише зразити людей ще непріготованих.

Праця над нашим, таким добродушним і добрим народом, є причиною, що часом забуваємо на те, як треба властиво проповідати, коли

мається перед собою грішників. Найліпше покаже це приклад. Коли може й скоріше, ніж думаємо, дасть Бог нашому Духовенству зачати працю на Великій Україні чи в великій Росії, буде правдоподібно усе положення душпастиря-апостола таке: Знайдеться поміж людьми, що нічого про віру не будуть знати. Принайменше частинно будуть для Церкви і для Євангелія ворожо розташовані і треба буде не знати яких зусиль, щоб іх довести до того, щоб хотіли послухати голосу проповідника чи місіонара. Будуть певно села, а вже напевно міста, де більша частина буде нехрещених, цілковитих поган. Бог безумовно буде тим будучим апостолам помагати, так як помагав тамтим великим, усіми можливими «знаками й чудесами» (Мар. 16,20), але й на те, щоб ту поміч дістати, треба буде чудес витривалости, покори, любови, терпеливости, мудrosti, відваги і хто знає ще яких чеснот. Без того чудесного життя Апостолів, вони не зроблять нічого і не поставлять навіть першої цеголки будови.

Гадаю, що правильно кожний душпастир повинен себе самого писати, чи першу цеголку в будові Христової Церкви положив у своїм селі, себто, чи бодай допровадив усіх грішників до того почування чи чесноти, що її Церква називає початком любови. Чи загальне розташування людей є таке, що можна його назвати тим святим словом, чи вони є дітьми, що ось-ось кинуться в обняття милосердного Отця, або припадуть до Його ніг як блудні діти? Прикре це може для нас, душпастирів, питання, але конечно: Чи Великодна сповідь для кожного каянника є оправданням?

VI. ТАЇНСТВО ПОКАЯННЯ

1. Потреба встанови Таїнства покаяння. Якщо всі відроджені з води й Духа у св. Таїнстві хрещення мали б для Бога стільки вдячності, щоб зберігати праведність, дану ім з Божої благодаті в хрещенні, не було б потреби Христові-Спасителеві встановляти друге Таїнство, інше від хрещення, на відпущення гріхів. А що Бог, « багатий у милосердя » (Єфес. 2,4), « знає створення наше й пам'ятав, що ми порохом » (Пс. 102,14), то рятує і тих, що віддалися після хрещення наново в неволю гріха і владу демона. Він установив Таїнство покаяння, яким пристосовує добродійство Христової смерті тим, що впали після хрещення.

Це правда віри, що Таїнство св. покаяння є правдивим Таїнством, установленим Ісусом Христом Господом для примирення з Богом вірних, скільки разів після Хрестення впадають у гріх (Тридентського Собору сесія 14, кан. I *Про покаяння*).

В усіх часах, для всіх людей, що впали у смертні гріхи, покаяння було конечне, щоб осягнути праведність. Ми бачили, що й перед св. хрещенням треба було, щоб ті, що бажають святої купелі хрещення, відкинули від себе гріхи та відвернулись від такої великої Божої образи ненавистю гріха й побожним болем душі. Тому й Пророк каже: « Наверніться й творіть покаяння во всіх ваших неправедностей, і неправедність не буде вам руїною » (Езек. 18,30). І сам Господь сказав: « Якщо не покастесь, всі так само згинете » (Лук. 13,3). А св. Петро, верховний Апостол, поручав грішникам покаяння перед хрещенням: « Кайтесь і нехай кожний із вас прийме хрещення » (Діян. 2,38).

Але перед приходом Ісуса Христа покаяння не було Таїнством і по приході Його не є Таїнством для неохрещених. Господь установив Таїнство св. покаяння в ті дні, коли по Свому воскресенні дунув на Своїх учеників і сказав ті слова: « Прийміть Духа Святого; кому відпустите гріхи, будуть ім відпущені, а кому задержите, будуть задержані » (Йо. 20,22). Це подія дуже важна й слова ясні. Усі святі Отці завсіди так розуміли ті слова, що ними Христос дав Апостолам і їх законним наслідникам владу відпускати й задержувати гріхи, себто владу — вір-

них, що впали після хрещення, приседнювати Богові й привертати до нового життя.

Це правда віри, що наведені слова Спасителя треба розуміти в тому значенні, що в них мова про владу прощати й задержувати гріхи в Таїнстві покаяння. Свята католицька Церква від початку завсіди однаково ті слова розуміла. А хто перекручував би значення тих слів проти встановлення Таїнства покаяння на значення проповідання Євангелія, на того Тридентський Собор кидає анатему (кан. 3, як вище). Вже в III стол. св. вселенська Церква осуджувала як еретиків новаціян, що за-перечували владу прощати гріхи. Це також правда віри, що та свята влада розтягається на всі гріхи без вимкну, яких хто допустився після хрещення. З безлічі уступів св. Отців наведемо лише один характеричний уступ св. Атанасія Великого (MSG XXVII, 1385). Він пише так: « Тим, що хулять на Святого Духа чи на Христове Божество та кажуть, що в "велзвевулі, князі демонів, викидає демони" (Лук. 11,15), не відпускаються гріхи ані в тім світі ані в вічності. Та треба ствердити, що Христос не казав "тому, що хулив і покаявся, не відпускається", але тому що хулив, а відтак у своїй хулі триває, бо відповідне правдиве покаяння розв'язує всі гріхи ».

2. Різниця між Таїнством покаяння й хрещення. Таїнство покаяння різничається в багатьох речах від хрещення. Передовсім в обох Таїнствах інша матерія й форма, що з них Таїнство складається. Крім того служитель хрещення не має бути суддею, бо Церква нікого не судить, себто не виконує суддійської влади над ніким, що до неї не належить, а до Церкви належить тільки той, що ввійшов у Церкву через двері Таїнства хрещення. « Бо що ж мені, каже Апостол, судити тих, що не між нами » (І Кор. 5,12), що поза Церквою? Інакше відноситься Церква до тих, що є неначе домашніми в вірі, себто тих, що їх Христос Господь купіллю хрещення зробив членами Свого тіла (І Кор. 12,13). Якщо хто з них, членів Христового тіла, осквернився якимсь злочином, того Христос не дозволяє очищати повторенням хрещення; ніколи в Церкві не вільно було так робити. Христос хоче, щоб ті нещасні грішники становили як оскаржені перед трибуналом і щоб могли бути увільненими від провини гріха через священичий присуд, і то не раз, але стільки разів, скільки в покаянні приступлять до того трибуналу.

Крім цього інші є наслідки хрещення, а інші покаяння. « Ми що в Христа хрестилися, у Христа водяглися » (Гал. 3,27), себто ми стали в Христі цілковито новим соторінням, одержавши цілковите й повне відпущення всіх гріхів. Через Таїнство покаяння до того відродження

й повного здоровля душі ніяким способом не можемо дійти без обильних наших сліз і без тяжких трудів. Того жадає Божа справедливість. Тому св. Отці правильно називають Таїнство покаяння хрещенням, повним трудів. Так Григорій з Назіанзу (*Слово 39,17*) а за ним Йоан Дамаскин (*Про православну віру 4,9* в MSG XCIV, 1124). Таїнство св. покаяння є для упавших після хрещення так само конечне до спасення, як хрещення є конечне для ще невідроджених.

3. Частини й овочі покаяння. Св. Тридентський Собор учиє, що формою Таїнства покаяння, у якій ціла його сила, є ті слова служителя Таїнства: « Я тебе розрішаю від твоїх гріхів ». До тих слів, по звичаю св. Церкви, додаються деякі молитви, які до суті Таїнства не належать. Ця практика похвальна, хоч ті додаткові молитви не є конечні до важності Таїнства покаяння.

А матерією чи, як каже Тридентський Собор, гейби матерією того Таїнства є самі діїства каянника, себто скруха, сповідь і задоситьчлення. Ті три діїства каянника це нечаче частини того Таїнства, а що вони потрібні до цілковитого відпущення гріхів, це наука віри, що від віків жила в Церкві і востаннє ще була проголошена св. Тридентським Собором (кан. 4, як вище). Ті діїства каянника називаються частинами Таїнства, бо вони з установи самого Бога належать до цілості Таїнства і до повного й звершеного відпущення гріхів.

Благодаттю того Таїнства, себто наслідок, як кажуть богослови, або те, що зовнішні знаки Таїнства означають, є помирення з Богом. Бував, що в побожних людях, які Таїнство покаяння приймають з побожністю, той внутрішній наслідок таїнственного зовнішнього знаку є злучений зі супокоєм совісти, з миром та внутрішньою радістю.

Протестанти, як і в багатьох інших правдах віри, блудять і в цій правді. Деякі з них відкидають цілком Таїнство покаяння, а деякі зводять його силу на той страх у совісті, що родиться з пізнання гріха, і довір'я, що Христос йому (*) гріхи відпускає через прощення. Усі такі фальшиві пояснення того, чим є покаяння, осудила св. католицька Церква на вселенському Тридентському Соборі.

4. Скруха, совершина й несовершина ().** Перше місце між діїстивми каянника належиться скрусі. Вона є « болем душі і відверненням від

(*) « йому » — цей займенник *краще*: або зовсім усунути, або заступити його іменником « грішникові » чи « каянникові ».

(**) « скруха » — це то саме, що в наших катехизмах називається « жаль за гріхи ».

гріха, якого хто допустився, з постановою на будуче не грішити ». Так визначує Тридентський Собор скруху і додає: Те порушення скрухи було в усі часи конечно, щоб осягнути відпущення гріха; воно в чоловіці, що впав після хрещення, приготовляє душу до відпущення гріхів, якщо хто з довір'ям у Боже милосердя і з волею виповнити все інше потрібне до законного прийняття тієї св. Тайни, збудить у собі ту скруху. Св. Тридентський Собор учитъ виразно, що скруха не полягає тільки на тому, щоб перестати грішити та щоб постановити нове життя і те нове життя зачати. В скрусі мусить бути ненависть до минувшого життя, за словами Пророка: « Відкиньте від себе усі беззаконня ваші, в яких ви Бога прогнівили і зробіть у собі нове серце й нового духа ... » (Єзек. 18,31). Не інші значення мають і ті молитви і вискази Святих: « Тобі одному я согрішив, перед Тобою я допустився лукавого » (Пс. 50,6), або « Я змучився у стонах моїх; кожної ночі буду умивати ложе мое і моїми слізми буду зрошувати постелю мою » (Пс. 6,7), або « Буду споминати перед Тобою усі літа мого життя в гіркому смуткові моєї душі » (Іса. 38,20). Хто застановиться над тими і премногими подібними уступами св. Письма, той легко зрозуміє, що ті вискази походять із глибокої ненависті минувшого життя і з превеликого обridження гріхів.

Буває, що скруха, звершена Божою любов'ю, сама доводить чоловіка до Божої благодаті і виеднус йому Боже прощення. Але св. Церква вчить, що такий наслідок має совершенна скруха лише через волю прийняти Таїнство покаяння. Та воля, прийняти св. Таїнство покаяння, природно міститься в совершенній скрусі і тій волі треба припинати наслідок примирення з Богом. Совершенна скруха навіть тоді, коли перед прийняттям самого Таїнства покаяння відпускає гріх, не відпускає його без зв'язі з тим Таїнством, чи радше відпускає його лише через ту зв'язь, яку має з Таїнством покаяння.

В Таїнстві покаяння може до відпущення гріхів причинитися і несовершенна скруха. Той несовершений жаль чи скруха за гріхи походить або з роздумування над огидою гріха або зі страху геснни-пекла і Божих кар. Але ж той страх кари мусить виключати, відхиляти, усувати волю грішити та мусить бути злучений з надією прощення.

Прерізні еретичні секты, що залюбки сповняють диявольську службу в тім, що вірних відвертають від покаяння, часто повторяють, що такий жаль за гріхи робить лише чоловіка фарисеєм-гіпокритом і ще більшим грішником, ніж був передше. Супроти таких еретичних, безбожних міркувань св. Церква виразно вчить, що такий жаль, хоч і несовершений, є всетаки правдивим величим Божим даром і порушенням Свя-

того Духа, що ще в душі не мешкає, а однаке ту душу порушує та їй помагає найти собі дорогу до праведності.

Без Таїнства покаяння сам у собі такий несовершений жаль грішника не може допровадити до оправдання, однаке приготовляє його до осягнення Божої благодаті в самому Таїнстві. Св. Письмо дає приклади такого спасительного жалю за гріхи, зродженого в душах зі страху кари. І так на проповідь пророка Йони мешканці беззаконного міста Ніневії, стрясенні страхом перед страшними наслідками, якими грозив Божий пророк, покаялися й осягнули прощення милосердного Бога (Йони гл. 3).

Безличною клеветою на св. Церкву і на практику Таїнства покаяння є твердження, що на гадку католицьких письменників Таїнство покаяння дає Божу благодать без доброго порушення волі каянника, або що такий несовершений жаль не є добровільним актом, а тільки змушеним чи накиненим дійством. Ніколи в світі ані св. Церква ані ніхто з католицьких письменників не твердив нічого подібного.

5. Сповідь. Вселенська Церква завсіди розуміла й пояснювала встановлення Таїнства покаяння так, що вже в самому встановленні самим Богом є приказана повна сповідь во всіх гріхів. Коли св. Яків каже: « Сповідайте один другому гріхи й моліться один за другого » (Як. 5,16), або св. Йоан: « Коли сповідаємося з наших гріхів, Він вірний і праведний, щоби простив нам наші гріхи й очистив нас від усякої неправди » (І Йо. 1,9), то без сумніву можна сказати, що сповідь гріхів була вже практикована в самім початку християнства, і то з волі Ісуса Христа. Інша річ, що в перших віках Церкви практика сповіді була цілком інша, ніж вона є тепер. Про це будемо осібно й вичерпуюче говорити при іншій нагоді. Для теперішньої нашої мети вистарчабє ствердити, що сповідь гріхів установив сам Ісус Христос. На підтвердження тієї науки влучно наводять звичай Ісуса Христа відсылати прокажених до священиків: « Покажіться священикам » (Лук. 17,14). Проказа є не тільки символом гріха в аскетичних роздумуваннях, вона мабуть є і образом гріха з волі Святого Духа. На кожний спосіб треба стверджувати, що це наука Богом об'явлена і визначена св. Церквою, що тим, що впали після хрещення, Таїнство сповіді гріхів є конечно в Божого права. Та конечность відноситься до « всіх і поодиноких смертельних гріхів, які грішник при старанному й належному роздумуванні має в пам'яті; також укриті гріхи й ті, що в противні обом останнім Божим заповідям, і всі обставини, що змінюють суть гріха » (Тридентського Собору сес. 14, кан. 7 *Про покаяння*).

Господь Ісус Христос, маючи із землі возвестися на небо, лишив

священиків Своїми заступниками. « І дам тобі ключі царства небесного » (Мат. 16,19), « Що зв'яжете на землі, буде зв'язане на небі » (Мат. 18,18) і « Кому відпустите гріхи, відпустяться » (Йо. 20,23). Установив їх суддями, перед якими всі смертні злочини мають бути пред'явлювані, злочини, у які впали вірні християни. Вони ж мають владою ключів рішати про відпущення або задержання гріха. А це ясно, що священики не можуть виконувати уряду судді, не пізвавши справи. Також неможливо, щоб давали справедливі й відповідні покути. До того треба, щоби грішник висказав ім не тільки рід гріха, але й відміну гріха і поодиноко кожний гріх окрема. З того висновок, що конечно, щоб каянники визнали в сповіді всі смертні гріхи, які собі пригадають по старанному розтрясенні совісти, хочби ті гріхи були лише тайні і зроблені в гадці проти двох останніх Божих заповідей (Ісх. 20,17; Мат. 5,28). « Хто погляне на жінку з пожаданням... ». Гріхи укриті й зроблені в гадці бувають нераз тяжкою раною душі і приносять більшу небезпеку, ніж гріхи зовнішні і явні.

6. Сповідь простительних гріхів. Простительні гріхи не відбирають нам Божої благодаті і не відчужують нас від Бога. Кожний із нас часто впадає в ті гріхи. Правильно й корисно можна в цих гріхів сповідатися, як це доказує похвалена Церквою практика побожних людей (Трид. Собору сес. 14, кан. 7 *Про покаяння*). Але ж можна й без провини замовчувати їх, бо на них є багато інших ліків. Простительні гріхи можуть бути занесені чи загладжені актом любові, молитвами або добрими ділами, а передовсім щирим і побожним приниманням св. Причастя. Оріген у другій гомілії на книгу Левіт (MSG XII, 417) вичисляє дуже характеристично різні способи відпущення гріхів. Каже так: « Послухай тепер, скільки то Євангеліє має різних відпущень гріхів. Перше, коли принимає хрещення на відпущення гріхів; друге відпущення — мученича смерть; третє, коли даємо милостині; четверте через те, що братам відпускаємо їх провини; п'яте відпущення гріхів, коли хтось наверне грішника з блудної його дороги; шесте відпущення бував через обильність любові... вкінці є й семе відпущення, але воно тверде й працьовите через покаяння, коли то грішник умиває сліями своє ложе, а в день і в ночі слізи стають його щоденным кормом та не стидається Господньому священикові визнавати свої гріхи й шукати в нього ліку, за тими словами: "Я сказав: буду проти себе самого визнавати неправедність мою Господеві; і Ти відпустив беззаконня мого серця" (Пс. 31,5) ».

Деякі богослови в середніх віках були тієї гадки, що й простительні гріхи становлять конечну матерію сповіді, а свою науку основували

на двох наведених уступах св. Апостолів Якова і Йоана. Ім видавалося, що ці уступи можна тільки пояснювати про простительні гріхи, але вже св. Тома (в Коментарях на Якова) виразно вчить, що з простительних гріхів ніхто не має обов'язку сповідатися. Свою тезу доказує текстом св. Ероніма, що Таїнство покаяння є другою дошкою після розбиття корабля, а це ясно, каже, що через простительні гріхи душа не терпить розбиття корабля. Лише випадково може бути чоловік приневолений сповідатися із простительних гріхів, і то на підставі церковного закону. А саме вселенський Лятеранський Собор під папою Інокентієм III приказав, що « кожний вірний обох полів, після того як прийшов до розсудку, має обов'язок оскаржувати себе зі своїх гріхів у сповіді принайменше раз у рік. Це тому, щоб кожний признаяв себе грішником. Бо всі ми согрішили і всім нам треба Божої слави. Також сповіді треба до приготування до св. Причастя, щоби приступати до того Таїнства з більшим приготуванням і з більшою пошаною ». З того виходить, що чоловік, який не має смертного гріха, є випадково з церковного закону обов'язаний бодай раз у рік сповідатися. Тридентський Собор означив остаточно цілу науку Церкви про сповідь із повседнівних гріхів у наведеній уже дефініції. « Це похвально, але не конечно, сповідатися з повседнівних гріхів із гріхів уже раз відпущеніх у сповіді ».

Тридентський Собор настоює на обов'язкові сповіді смертних гріхів і доказує той обов'язок тим, що кожний смертний гріх робить чоловіка сином Божого гніву й ворогом Бога. З того виходить конечність шукати в Бога при отвертій і повній стиду й сорому сповіді відпущення кожного гріха. Каянники, тим самим що хотять висказати всі гріхи, які лише пам'ятають, представляють їх на прощення Божому милосердю (кан. 7). А хто інакше робить і свідомо задержує деякі гріхи, не дав Божій доброті нічого до відпущення через священика. « Якщо хворий стикається показати рану лікареві, медицина не може лікувати того, чого не знає », каже св. Еронім (MSL XXIII, 1096).

Із сказаного ще виходить, що в сповіді треба пояснити всі обставини, що змінюють відміну гріха, себто не вистане сказати, згрішив напр. гріхом нечистим, що є родом гріха, а треба сказати підряд, відміну чи гатунок. Без того ані каянник не представляє в цілості свого гріха, ані суддя того гріха не пізнає, а тому ані не може судити про тяжкість гріха, ані не може завдати покуту, що відповідала б гріхам і каянникові.

Протестанти, що в усіх напрямках і в усіх частинах Божої науки впроваджують без кінця різні сплетні й нісенітниці, твердять, що обов'язок оскаржувати себе з обставин видумали пусті люди, що чоловік,

який усе хоче в сповіді сказати, не лишає вже нічого Богові до прощення, що не вільно сповідатися з повседневних гріхів, що сповідь взагалі була тільки задоситьучиненням за канонічну кару, що вона хіба тільки служить на те, щоб повчити й потішити каянника. Усі ті й деякі інші спресі й блуди проти віри осудив св. Тридентський Собор і кинув анатему на тих, що такі науки поширяли. Між іншими висказували й такі хули, що сповідь, така як ії вимагає католицька Церква, є неможлива, що вона є мученням совістей. Ясно як на долоні, що це просто хули на Божу науку, яку св. Церква проповідає. Вона ж не вимагає нічого неможливого й несправедливого або кривдячого, коли жадає докладного рахунку совісти, розтрясення її неначе до дна і сповіді з тих гріхів, котрих чоловік свідомий і котрі пам'ятав. А якщо які гріхи при старанному обрахункові на гадку чоловікові не прийдуть, то по науці Церкви можна їх уважати за такі, що містилися в загальній волі усе сказати і в загальній сповіді. Це ті гріхи, про які Пророк казав: « Очисти мене від укритих гріхів, від тайних моїх очисти мене » (Пс. 18,13).

Ніхто не перечить, що Таїнство св. сповіді має труднощі і що може неодному грішникові видаватися річчю прикрою зі соромом відкривати свої гріхи перед людиною. За ті труднощі й прикорсті винагороджують каянника великі потіхи й великі добра, які припадають кожному, хто приступить до Таїнства покаяння й по щирій сповіді дістане таїнственне розрішення.

Це зрештою немале влегшення, що можна сповідатися перед цілком незнаним священиком і що ціла сповідь за церковним правом мусить бути збережена в глибокій тайні; священикові не вільно ніяким чином виявити ані зрадити каянника. Більше від тайної сповіді Христос не вимагає, хоч і не забороняє, щоб хто на задоситьучинення великих злочинів, на своє більше впокорення, на приклад для вірних і на збудування для Церкви — оскаржував себе також і публично зі своїх гріхів. Того Божий закон не вимагає. Про публичні покути, як сказано, будемо говорити пізніше, бо знайдемо в них обильний матеріал до збудження в собі успішнішого й глибшого покаяння. У найдавніших св. Отців майже без віймку таїнственна сповідь є Таїнством і представлена як свята й відвічна практика католицької Церкви. І відділені від католицької Церкви — церкви яковітів, несторіян, а також і православна відділена церква, є очевидним доказом давньої і святої практики.

Тридентський Собор збиває хулу на святу Церкву, що вона щойно на Лятеранському Соборі впровадила тайну сповідь та що ця тайна сповідь не є з Божого права, а видумкою людей. Це правда, що на Лятеранському Соборі встановлено обов'язок християн раз у рік сповіда-

тися, як ми це вище сказали. Лятеранський Собор не приписував ще Великодної сповіді, — він жадав річної сповіді. Практика Церкви, що ставала чимраз загальнішою, ту річну сповідь пересувала на час Чотирнадцятниці, а Тридентський Собор потвердив і одобрив ту практику (кан. 8 *Про покаяння*).

7. Служитель Таїнства покаяння є саме розрішення. Протестанти, щоб підірвати науку Об'явлення, вводили і ту ересь, що кожний чоловік має потугу і владу ключів, що слова Ісуса Христа, записані в св. Матея (18,18): «Що зв'яжете на землі, буде зв'язане на небі, а що розв'яжете на землі, буде розв'язане на небі», або слова Христа, записані у св. Йоана (20,23): «Кому відпустите гріхи, відпустяться ім, а кому задержите, задержаться», — відносяться до всіх людей; владу, дану тими словами, протестанти приписують усім людям. На іх гадку кожний може розрішати її відпускати гріхи, чи через прилюдне напімнення чи в сповіді, которую відвував би перед кимнебудь. Св. Тридентський Собор називав ту науку фальшивою її цілковито противникою євангельським правдам.

Владу розрішати її відпускати гріхи мають тільки єпископи і священики. Влада, дана силою Святого Духа, остав в єпископах і священиках навіть тоді, коли вони самі лежали б у тяжких гріях. Це ересь думати, що власні гріхи єпископів або священиків відбирають ім ту Христом дану владу. Священик, даючи розрішення, роздав вправді чужі, Божі дари, але роздавання тих дарів не є простою службою, як напр. *голослення Євангелія*. В розрішенні не йде тільки про проголослення, що гріхи відпущені. Розрішення це акт судді. Священик, як суддя, видає присуд. Тому її священик, що лише на жарт висказував би слова розрішення, не сповняв би того, про що йде. Він мусить хотіти робити те, що робить Церква, а тим на суді є — видавати присуд. Не треба повторяти, що той присуд священика є лише тоді важний, коли каїнник і від себе приносить щиро свої дійства. Сама віра не вистарчав. Як перед хрещенням, так і в сповіді, а радше ще більше в сповіді ніж при хрещенні, треба цілого ряду актів чеснот і приготувань і дійств каїнника, без яких Таїнство покаяння не може бути звершене. Воно звершується вправді присудом Божого трибуналу, але не без боротьби її трудів та праці каїнника.

8. Задержання випадків. Природа суду така, що присуд може бути виданий тільки над підданими. Тому її від віків св. Божа Церква була того пересвідчення, що розрішення не має жадної ваги ані вартості,

якщо священик уділяє розрішення такому, над яким не має ніякої ані звичайної ані делегованої судовлади. Святі Отці наші вважали, що це вельми причиняється до добра й християнського життя вірних, коли деякі більші й страшніші та мерзенніші злочини не можуть бути відпущені якимнебудь священиком, а іх відпускають самі лише вищі священики. Тому правильно Св. Отці Римські Папи, свою найвищою владою, даною ім над цілою Церквою, задержували деякі мерзенніші гріхи для свого суду. І не можна сумніватися, що кожному єпископові в своїй єпархії вільно те саме робити. Очевидно, на « будування, а не на нищення » (ІІ Кор. 13,10). Все, що походить від Бога, є впорядковане. Те, що Папа задержує на цілу Церкву, те єпископ може задержати на своїх вірних та на священиків, що від нього отримують владу сповідати. Особливішим способом бувають задержувані ті гріхи, що є злучені з екскомунікою.

Задержування гріхів має, по науці Церкви, силу й значення і перед Богом, і воно не є лише зовнішнім зарядженням. Себто від того, чи який випадок є задержаний чи ні, зависить, чи перед Богом якийсь гріх у даному випадкові є відпущенний чи ні (кан. 11). Установа та звичай задержування гріхів ніколи не може бути нагодою погибелі душі, бо це засада Божої Церкви, що ніякого задержання немає в передсмертній сповіді (*in articulo mortis*). Кожний священик може в тому випадкові розрішати кожного каїнника з якогонебудь гріха чи цензури. Поза випадком передсмертної сповіді священики не мають ніякої влади розрішати від задержаних випадків, а можуть лише одиноко намовляти каїнників, щоби приступили до сповіді до священика або до єпископа, що має владу розрішати від задержаних гріхів.

9. Конечність задоситьучинення. Протестанти і всі секти, що зродилися в протестантизму, як у всіх інших науках віри, так і в тій, перекручують і перемінюють об'явлену науку. Вони всюди і все « мають лише вигляд побожності, але відрікаються її сили » (ІІ Тим. 3,5). Вони справу так представляють, що Бог завсіди відпускає в провину і цілу кару. Так не є. Церква від самого початку вчить, що Бог дарує часом провину, лишаючи невідпущену кару. Та наука виразно виходить з оповідань св. Письма Старого Завіту. Так книга Буття (3,16) оповідає, що Бог, независимо від прощення провини, накладає на невісту тяжкі терпіння й болі як покуту за гріхи: « Помножу твої терпіння; у болях будеш родити синів і будеш під владою мужа і він буде над тобою панувати ». А коли за свою провину Мойсеєва сестра Марія була покарана проказою і Мойсей просив про її уздоровлення, Бог відповідає:

« Якщо б ії батько був плюнув у ії лице, чи не була би мусіла бодай сім днів стидатися того? Нехай же буде усунена поза табор на сім днів і щойно відтак буде відкликанा » (Чис. 12,14). Бачимо також, що Мойсей і Арон були покарані за переходове недовір'я тим, що не впровадили народу в обіцяну землю (Чис. 20,12). А й Давидові Бог відпускає гріх, але карає його смертю дитини (ІІ Цар. 12,13-14).

І так наука Божого об'явлення, збережена в переданні, і самі оповідання св. Письма показують, яка блудна є наука протестантів у тій речі. Але і в разуму можна пізнати, що відповідає Божій справедливості, щоб інакше був допущений до Його благодаті чоловік, що лише перед хрещенням грішив із незнання, а інакше чоловік, що був у хрещенні освобождений з неволі гріха й диявола та дістав дар Святого Духа, а відтак свідомо й добровільно відвернувся від Бога тяжким гріхом та тим « храм Божий зневажив » (І Кор. 3,17) і « Святого Духа вasmusив » (Єфес. 4,30).

Якщо Бог без жадного задоситьучинення відпускати би людям гріхи, вони легковажили би гріх і « найшовши нагоду » (Рим. 7,8), й тяжкі гріхи вважали б за легкі та впадали б у тяжкі гріхи, « зневажали би Святого Духа » (Євр. 10,29) та збиралі би « собі гнів на день гніву » (Рим. 2,5). Тому Боже милосердя мусить жадати від грішника задоситьучинення, і такий спосіб поступування без сумніву може причинятися могутньо до здержання людей від гріха. Ті кари задоситьучинення за давні провини є неначе уздечкою, що здержує від гріха й робить чоловіка на будуче остережнішим та чуйнішим. Задоситьучинення лікує також і те, що Церква називає рештками гріха, себто плями не досить ще змиті й очищені. Воно усуває також злі звичаї, набуті грішним життям, і впроваджує противні ім чесноти. Тому Божа Церква завсіди вважала добровільне прийняття покутничих діл, прийнятих зі ширим болем серця, за дорогу найбезпечнішу досягнення цілковитого прощення всякої кари.

Ту дорогу захвалює і саме св. Письмо, бо коли чи Йоан Хреститель чи сам Ісус Христос накликував до покаяння: « Покайтесь, бо приближилося небесне царство » (Мат. 3,2), то під словом « покайтесь » розуміли передовсім добровільне принимання на себе покутничих діл. « Приносіть овоч достойний покаяння » (Мат. 3,8). Ісус Христос уживає просто того способу говорення: « Покайтесь в волосінниці та попелі » (Мат. 11,21) та неначе не признає іншого покаяння. Покаяння мусить проявлятися покутничим життям, приниманням не себе кари за гріх. Із ще одної причини потрібне таке терпіння за гріхи, покутниче задоситьучинення за гріхи: ним стає грішник бодай здалека подібним до Христа,

що « примирив нас з Богом смертю Своєю » (Рим. 5,10), терпіннями Своїми. Всі наші терпіння-задоситьучинення мають силу виключно від Ісуса Христа. Ціла « наша спосібність від Бога » (ІІ Кор. 3,5). Тому, чим більше нашого терпіння-задоситьучинення, тим більше нашої злукі з Христом, тим більше нашого примінення себе до Нього. З того й маємо найпевніший завдаток, що « коли тільки з Ним терпимо, з Ним і прославимося » (Рим. 8,17). Ціле наше задоситьучинення, яке добровільно на себе приймаємо за наші гріхи, має бути ціле в Христі і через Христа. Ми ж без Нього нічого не можемо, а все « можемо в Тім, котрий нас укріпляє » (Філ. 4,13).

Так то не може чоловік гордитися своїм терпінням чи задоситьучиненням, а « хто хвалиться, у Господі нехай хвалиться » (І Кор. 1,31). Апостол каже, що він « далекий від того, щоби хвалився, хіба хрестом Господа нашого Ісуса Христа » (Гал. 6,14). У Христі ми « живемо, в Ньому й рухаємося » (Дія. 17,28). Ним можемо задоситьучинити за наші гріхи, в Ньому « приносимо овочі достойні покаяння » (Лук. 3,8). Нашу покуту Христос жертвую Отцеві небесному, а Отець милосердний приймає її в Ньому.

10. Покута, наложена в Таїнстві покаяння й діла задоситьучинення. Божі священики повинні, оскільки піддає їм второпність і душпастирський дух, завдавати у сповіді відповідні покутничі діла, маючи на увазі якість злочину й змогу каянника. Коли поступають з каянником в пересадною поблажливістю та завдають якінебудь дрібні покутничі діла за тяжкі провини, стають учасниками чужих гріхів (І Тим. 5,22). Тому нехай сповідники на те вважають (такі є слова св. Тридентського Собору), щоб покута, яку завдають, не була лише охороною нового життя й ліком на слабість, але також і відплатою за минувші і прощені вже гріхи та карою за них: бо ключі дані священикам не лише для відпущення, але й для в'язання (Мат. 16,19; 18,18; Йо. 20,23 і кан. 15). Так усе Церква вчила згідно з науковою всіх св. Отців від найдавніших часів.

Та через те, св. Таїнство покаяння не перестає бути трибуналом милосердя й Божої доброти. Ніколи ніхто з правдивих християн неуважав того пресвятого Таїнства за столицею гніву й карі, як хулять безбожники з сект усякого роду. Також ті наші покутничі діла задоситьучинення ніяким способом не зменшують ані не затемнюють сили заслуг і задоситьучинення нашого Спасителя Ісуса Христа. Ложно та-жож є наука, що найліпшим покаянням є тільки нове життя. До правдивого покаяння належить з природи речі покута за давнє життя. Усу-

вати силу тієї покути і звичай тієї покути — противиться Божому об'явленню і християнській відвічній практиці.

Св. Церква вчить дальше, згідно з науковою св.Отців, що можемо ще одним способом каятися за наші гріхи — в волосінниці й попелі.

Боже милосердя таке щедре, що принимав як покуту за наші гріхи не лише ті терпіння, що іх самі собі завдаємо як кару за гріхи, і не лише ті покути, що іх на нас священик накладає в Таїнстві покаяння, але крім того й усі дочасні терпіння, які Боже провидіння на нас накладає. Терпеливим зношенням хрестів можемо в Христі Ісусі перед Богом Отцем покутувати й задоситьучинити за наше грішне життя. А що ціле життя є переповнене терпіннями й хрестами, то це велика Божа ласка для нас, що можемо самим життям, терпеливо по християнськи зношеним, платити за давні провини.

Тож ідім за радою св. Апостола Якова та « з повною радістю приймаймо, коли впадаємо в різні спокуси » й терпіння, « знаючи, що до свідчування нашої віри родить терпливість, а терпливість звершує діло » (Як. 1,3-4).

11. Приготування до святого Причастя. І так нещасного грішника, що стратив благодать св.хрестення, ми перевели дорогою трудів і боротьби, що веде заново у праведність душі перед Богом. Повторяючи всі ті науки св. Об'явлення, що людей до праведності ведуть, душпастир в Божою благодаттю доведе бідну душу грішника до Божої ласки. А що кожний з нас для себе самого є неначе душпастирем, самі йдучи тією дорогою по потребі нашої душі, дійдемо і ми до благодаті. Кажу дійдемо, бо хто ж з нас напевно знає, що вже дійшов, хто може похвалитися, що є праведним перед Богом?

Св. Церква, допровадивши нас до хвилини, коли дозволяє причащатися пресвятих Таїнств Тіла і Крови Господньої, вкладає нам ще в уста слова, не самої покори, а правди: « Христе, Ти прийшов грішників спасти, а з них перший — це я ». Тим і вимагає від нас того розташування чи того покаяння та вимагає, щоб ми не були занадто певні себе, а зо страхом і трепетом працювали над нашим спасенням. Рядом правд Божого об'явлення Церква допровадила нас до стіп Голгофти, показуючи нам здалека жертву Божого Сина. За хвилини ми мали б причащатися того страшного Таїнства, в якому Кров Спасителя проливається за спасення світу. Ми мали б увійти в ту Жертву, ту Жертву істі, кров тієї Жертви пити.

З природи речі може приходило б нам тепер застановлятися над тим Таїнством і над тією Жертвою, але наше заложення таке, що хри-

стиянську праведність представляємо неначе внизу, во всіми боротьбами й труднощами, які подибуємо на дорозі досягнення християнської праведності. Тому, коли ми в теорії душу грішника допровадили до хвилини оправдання, повтореного чи наново здобутого трудом Таїнства покаяння, ми правильно душу лишимо самій собі. Передбачуємо те, чого нас навчив досвід життя: це тільки вимкові душі, що лише раз у житті згрішили й після першого покаяння уже ніколи до гріхів не вертаються! Тому в нашому випадку мусимо передбачувати, що в боротьбі за християнську праведність грішник, якого ведемо, до гріхів ще поверне. Тому замість уже тепер промовляти до нього про страшні й небесні Тайни, думаємо, що краще зробимо, якщо приглянемося йому та побачимо, як душа скористася з благодаті оправдання, яку перед хвилиною досягнула в розрішенні священика. З того розкладу предмету будемо мати бодай ту потіху, що не прийдеться нам відразу говорити про подоптання святощів Нового Завіту. Нехай бодай у тому нашему представленні не проливається на землю даром Кров Спасителя. Відложім ще на колись мову про Христа, зневаженого в найсвятішому почуванні любови до людської душі й жертви за неї.

12. Наново оправданий причащається й вергає до життя, але новий упадок. Висповідавшись, я скоренько відмовив наложену покуту й хотів зараз приступити до св. Причастя. Але ті наші Богослуження такі довгі та людей у церкві так повно, а в мене дома чекають такі важні заняття, що ледви я діждався хвилини, коли священик з чашею обернувся, визиваючи: « Со страхом Божим, со вірою і любов'ю приступіте ». Чи в тій хвилині я мав почування Божого страху, віри й любові, просто не знаю; може вже і в тім згрішив. Досить, я перехрестився і клякнув. Якраз переходив священик, ложечкою подав Причастя й за хвилину обтер уста рушником. Я встав, перехрестився, а що вже була спізнена година, то ж побіг скоренько додому зайнятися працею, бо її аж надто був відложив.

У хвилинах перед сповіддю і в сповіді, а може ще й сьогодні рано мені видавалося, що буде можливо так жити, як бажалося — по християнськи. А коли на мене вдарила хвиля життя з усім тим, що приносить, і болів і розкошів і відрази й потягаючої цікавости, вона мене з ніг звалила, як мале немовля, і ось лежу в грісі. Чи то гріх тяжкий? Те, що трапилося передвчора і вчора, то нетерпливості, то забоження (*)

(*) Під « забоженням », « забожитись » — наші люди розуміють або рід само-проклону (неповажного!): « бігме » чи « скари мене, Господи » (або « скар ня, Боже! »), або рід дрібної присяги: « присбай Богу » (« присягаю Богу »).

то прикре слово, неуваги на молитви, то опущення молитви, все це було може лиши дрібними гріхами, хоч хто ж те знає, але те, що сьогодні трапилося, це вже найвиразніше, свідоме й добровільне переступлення Божої заповіді в тяжкій речі. І коли сьогодні думаю про те, що завтра треба мені конечно до церкви піти, бо ж це день святий, заглядаючи в серце — бачу, що будова християнської праведності розбита в порох; я інаново стою над руною.

13. Останнє покаяння. До науки про Таїнство покаяння Тридентський Собор додає ядерно зібрану науку про Таїнство помазання хворих св. слесем. Підемо за прикладом св. Собору. Ці дві науки тісно зі собою зв'язані. Передовсім тим, що Таїнство, яке в практиці називаємо маслосвяттям, є третьою формою покаяння, себто є також Таїнством покаяння. Богослови вправді не зачисляють його до Таїнств мертвих, себто до Таїнств, установлених у першому ряді для грішників. Хто в свідомості це Таїнство приймає, обов'язаний приготовлятися до нього Таїнством покаяння, але випадково, себто коли його уділяється непримному недужому, воно також відпускає гріхи, а за словами св. Апостола Якова — відпущення гріхів є неначе другою метою встановлення цього Таїнства. Слова Апостола Якова такі: « Нездужає хто між вами? нехай покличе церковних пресвітерів і нехай помоляться над ним, помазавши його оливою в ім'я Христове, а молитва віри уздоровить недужого і підніме його Господь; а коли буде в гріхах, відпустяться йому » (Як. 5,14).

Наука про те останнє Таїнство дуже влучно додана до науки про Таїнство покаяння. Тим пригадується грішникам годину смерти і Божий суд по смерті. Крім того св. Отці часто висказуються про Таїнство помазання недужих, як про завершення діла покаяння й цілого християнського життя. Ціле те життя повинно бути покаянням, безперервним покаянням. Зовсім правильно християнство ставляє перед смертю і це Таїнство, що і пригадує і влегшує покаяння. Крім того є воно Таїнством недужих і прегарним доказом великої любови Христа до нас. Він дав нам, Своїм слугам, на кожну обставину, на кожну трудність життя відповідний орудник і відповідну оборону на всі ворожі напади на нас. У Таїнствах Своєї віри Він приготував для християн могутню поміч до зберігання себе в стані Божої благодаті й до встереження себе від усякої іншої небезпеки. У Таїнстві помазання слесем дав нам Спаситель неначе могутнє оружжя оборони на останні години життя.

Це правда віри, що останнє помазання недужого св. слесем є дій-

сним і правдивим Таїнством, установленим Христом Спасителем (пор. Мар. 6,13), а проголошеним св. Апостолом Яковом. « А хто казав би, що помазання недужих є лише обрядом, установленим Отцями Церкви, і є людською видумкою — нехай буде анатема » (Тридентського Собору сес. 14, кан. 1 *Про Таїнство помазання*). Треба було такого Таїнства на останні хвилини життя, бо хоч ворог нашого спасення в цілому житті чоловіка « як лев рикаючий ходить, шукаючи, кого пожерти » (І Пет. 5,8), то тяжка недуга, а особливішим способом остання недуга, є хвилиною, в котрій він з особливішою завзятістю і злобою робить найбільші зусилля, щоб недужого допровадити до упадку або й до розпуки.

14. Встановлення Таїнства помазання. Це Таїнство, як правдиве і властиве Таїнство Нового Завіту, встановив сам Господь наш Ісус Христос. Св. Марко оповідає, як Апостоли на приказ Христа « помазували оливою многих і уздоровляли » (Мар. 6,13). В тому уступі є виразний натяк на це Таїнство, хоч у тих словах ще ніщо не вказує на те, щоб помазування Апостолів було Таїнством; може скоріше треба би сказати, що воно було практикою Христа й Апостолів, з якої відтак Христос установив Таїнство. У вище наведених словах Апостола Якова та-кож нема виразної науки, що це Таїнство установив Христос, хоч виразна є та наука, що помазання св. слієм і молитва віри, як каже св. Яків, себто форма того Таїнства, дас і здоровля тіла і відпущення гріхів. Текст св. Якова, очевидно, треба брати і пояснювати так, як від віків бере й пояснює його св. Церква. Воно є знаком і доказом того апостольського передання, яке живе в Церкві — і в практиці і в науці. По тому апостольському переданню св. Церква вчить про матерію, про форму, про служителя й про наслідок того Таїнства. Церква вчить, що матерією того Таїнства є олиця, посвячена єпископом або, із загальної делегації Церкви, — священиком. Матерією близькою є помазання тією оливою. Помазання оливою це дуже добрий знак невидимої благодаті, як Святий Дух невидимо помазує й скріпляє душу недужого. Формою того Таїнства є слова священика, що означають благодать Таїнства, себто й відпущення гріха. У нашему обряді сущні слова такі: « Ісціли помазанієм сим раба Твоєго от всякія душевнія і тілеснія болізни ».

15. Наслідок Таїнства. Наслідок того Таїнства найкраще описує св. Яків: « Молитва віри спасе недужого і підніме його Господь; а коли буде в гріхах, відпустяться йому » (Як. 5,15). В першому ряді це Таїнство встановлене на те, щоб принести недужому пільгу й здоровля.

Безбожну хулу повторяють ті еретики, що заперечують тому фізич-

ному наслідкові (*) Таїнства та твердять, що давно минули часи, коли Бог давав людям ласку уздоровлення. Той висказ сектантів нап'ятнував Тридентський Собор, як спретичний та додав анатему.

Крім фізичної пільги дає недужому те св. Таїнство очищення з провин. « Стирає рештки гріха », як каже св. Собор. Коли недужий уже непрітомний, а має бодай несовершений жаль за гріхи, св. Таїнство помазання відпускає хочби й тяжкі гріхи. Але вернувшись до здоровля або й притомності, недужий обов'язаний підати свої гріхи владі св. Церкви, або, як кажуть церковні документи, — ключам Церкви.

Не досить у душпастирській праці, а через те і в практиці християнського життя, звертаємо увагу на той дочасний і фізичний наслідок Таїнства. Це майже так, якби ми не спостерігали, що Таїнство помазання є в установі самого Христа ще й дочасним ліком на недугу. Щоб це ярко висказати — в ліком, поданим рукою Христа, і через те лікує непомильно, саме собою — ех ореге операто, як кажуть богослови. Це вправді виїмковий наслідок Таїнства, себто лише Таїнство помазання недужого приносить фізичний наслідок. Хіба, що як фізичний наслідок Таїнства (**) можна ще зачислити недуги й смерть, яку бодай часто приносить святотатське Причастя, по науці св. Павла.

Вправді не всі богослови при认мають таке пояснення, що ех ореге операто Таїнство помазання спричиняє пільгу й здоровля, але слова св. Якова оправдують цілковито цю тезу. Бо з них виходить, що це Таїнство дає здоровля тіла, так само як і здоровля душі, себто одним способом, а ним є opus operatum — наслідок діла самого по собі, без огляду на святість, прохання й заслуги чи недужого чи служителя.

Інше питання, чи уділене Таїнство приносить непомильно пільгу в здоровлі. Якщо б непомильно в кожному випадкові через ужиття того Таїнства міг бути недужий уздоровлений, як каже св. Яків, ми мали би спосіб уникнення смерті, що, очевидно, є фальшиве. Тому не можна ті речі інакше пояснити, як так, що здоровля тіла й тілесна пільга з природи речі зависима від потреби спасення душі, або, як каже св. Тридентський Собор: « Часом, коли того треба для спасення душі » (сес. 14, *Про помазання* гл. 2), або коли це радше служить і до спасення душі,

(*) « що заперечують тому фізичному наслідкові Таїнства »; краще відповідало б духові української мови: « що перечать цьому фізичному наслідкові Таїнства », або « що заперечують цей фізичний наслідок Таїнства ».

(**) Ціле це речення не добре вложене. Краще може так поставити: « Хіба що до фізичного наслідку Таїнства можна б ще зачислити недуги й смерть, яку бодай часто приносить святотатське Причастя, по науці св. Павла ».

ао коли є помічним до спасення душі. Таке є значення слів: « *expedit saluti animae* ». В випадках, коли здоровля тіла чи пільга в недуві нічим не відбилася корисно на спасенні душі, Таїнство лишається неначе безплідне, без наслідку. Може розположення душі недужого, себто спосіб, як недугу приймає, — віра й надія, з якими ліку бажає, — по-божність, з якою Таїнство приймає, — є причиною, що Таїнство приносить і той наслідок, себто здоровля тіла. Але в такому випадкові було б це не діло самого Таїнства по собі, але діло приймаючого — *opus operantis*.

Не можна сумніватися про наслідок Таїнства в пристосуванні ліку також і з дійств приймаючого. Ті дійства, або іх брак, можуть сприявати в більшій або меншій мірі і дійство самого Таїнства. Так напр. св. Тома в 30 квестії в *Додатку до Суми*, арт. 1 виразно вчить, що, приймаючи Таїнство, можна ставляти перешкоду діланню самого Таїнства по собі і що поза тим випадком перепони, Таїнство завсіди непомильно приносить тілесний лік і пільгу. Він має на думці, очевидно, такий випадок, де недужий так пізно приймає Таїнство, так пізно кличе священика, що вже ніякий лік не може помогти без чуда. Бо лік, фізичний лік Таїнства не діє способом чуда; він діє неначе дорогою природною, помагаючи природним причинам здоровля, на подобу лікування тілесним і фізичним ліком. (Пор. Венедикта XIV, *Про спархіяльний синод*, кн. 8, гл. 7).

На кожний спосіб (*), мимо тих конечних застережень треба ствердити, що терпляче людство має в Таїнстві помазання безконечно цінний орудник, що в багатьох випадках вертає здоровля або прийманене приносить велику пільгу. А коли зважимо, що крім тієї фізичної пільги її фізичного ліку це Таїнство, свідомо прийняті недужим, побуджує в його душі надію на Боже милосердя, скріплює сили його душі на перенесення болю й трудів недуги й на побідження останніх ударів дияволських спокус, — треба ствердити, що відбирати недужому той орудник або не поспішити з тим рятунком, це поступування не тільки нехристиянське, але просто, можна скавати, дияволське.

16. Проповіді про помазання слесм. Це незвичайно важний обов'язок душпастирів так повчiti нарід про важність і користь того Таїнства, щоб усі завчасу дбали про той орудник здоровля й про ту потіху душі. В поганський спосіб дивиться на світ і людей той, що з різних

(*) « *На кожний спосіб* » — *на всякий спосіб*, (Гл, і стор. 180, 157...).

людських і дочасних оглядів не сміє недужому згадати про потребу прийняття того Таїнства. Поганські це поняття, що це Таїнство для вмираючих. Воно є для недужих і є тяжким обов'язком душпастирів так довго цю науку повторяти, як довго лишається поміж християнами хочби і слід тих поганських понять. Душпастир обов'язаний під тяжким гріхом про це Таїнство так проповідати, щоб вірні не відчували ніякого страху перед священиком, коли приходить до недужого. Він же ж лікарем і приносить лік, що певно успішніший і частіше успішний від усіх людських ліків.

Знаю християнські родини, де брати словом чести взаємно обов'язуються хворому братові завчасу постаратися про священика і про Таїнство. Кажуть, що в околиці, де народ, що не мав мабуть віддавна правдивого душпастиря, в тої думки, що за це Таїнство треба заплатити. Сором, який така гадка кидала би на духовенство, повинен спричинити солідарну працю всіх священиків, щоб таке дивоглядне поняття про Христові Таїнства цілковито викорінити. Воно ж, якщо хоч в одній душі находитися, в безперечним доказом, що десь якісь вовки вдираються до стада. До душі, що так про Таїнство думає, дійшов вплив вовка, одітого в одіж пастиря, і був більший ніж вплив Євангелія. Трудно мені найти досить слів найглибшої погорди для безличного й диявольського поступування наймитів, що вдають душпастирів, а своїм поведінням впроваджують таку руїну в християнську душу. Вже те саме, що чоловік, маючий у руках лік на недуги тіла й лік на недуги душі, від якого зависить може здоровля тіла, а вже завсіди здоровля душі, ба часто спасення душі, з тим ліком не спішить перший до ближнього в потребі, — є знаком такого падлюки, егоїста, матеріаліста й безбожника, що на цього нема досить слів обурення й погорди. А коли того падлюку оплачують на те, щоб той лік роздавав, то нема з ним дискусії; повинен бути на першій галузі повішений. То ще було б одиноким справедливим відмінням за його діянства.

17. Служитель Таїнства помазання. Вже Апостол Яків каже до недужих кликати церковних пресвітерів. Можна теоретично дискутувати про те, чи в першому столітті слово «пресвітер» було завсіди вживане на означення священиків чи єпископів. Можливо, що в деякому уступі св. Письма воно означає попросту старшину, людей старших і перших у народі, але не можна сумніватися, що в першому столітті пресвітерами називали передовсім священиків, і не можна сумніватися в тім, що найдавніші церковні передання вважали за служителів Таїнства слеопомазання священиків.

Хоч св. Яків говорить про пресвітерів і хоч практика уділювання маслосвяття кількома священиками збереглася ще в східних Церквах, нема сумніву, що від найдавніших часів один священик вистарчав на уділювання того Таїнства. Що практика Церкви дозволяє те Таїнство, що відповідає потребі недужих, уділювати навіть і екскомунікованому священикові, коли іншого немає, то воно лише показує, як Церква про те дбає, щоб недужі мали якнайдаліше йдучі зможи прийняття тієї Таїни.

Що тут, як у всіх Таїнствах, треба служителя, це ясне, й тому хіба для доповнення предмету згадаємо про декрет Конгрегації Розширення Віри з 23 березня 1844 р., по якому (*) місіонар, що не має іншого священика, не може сам собі ту Таїну уділити.

Це наука віри (булля Венедикта XIV з 26.V.1742, *Etsi pastoralis*), що один священик вистарчав до важності Таїни. Правдоподібно, або бодай можливо, що коли св. Яків говорить про пресвітерів, то множини вживав в такому значенні, як коли сказав би: « котрогось із пресвітерів ». Так як Христос до прокажених сказав: « Ідіть, покажіться священикам » (Лук. 17,14), хоч припис Мойсея (Лев. гл. 14) вимагав лиш одного священика.

Не пора розбирати теоретично питання, чи повторене кількома священиками помазання приносить більшу благодать ніж помазання одного. Повторення помазання в латинській Церкві заборонене, а в нашій приписане. Те помазання сімома священиками, очевидно, не обов'язує в давньої і конечної практики східної Церкви. Можна, думаю, бути тієї думки, що повторене помазання дає більшу благодать, але можна бути й тієї думки, що всі помазання разом є неначе одним помазанням і дають лише одну благодать чи радше примноження благодаті. Очевидно, йде про діло Таїнства, а не про діло уділяючих Таїну.

18. Той, що приймає Таїнство. Св.Тридентський Собор учиє, що « цього помазання треба вживати супроти недужих, а передовсім тих, що находяться в такій небезпеці, що віддається, що в недалекими смерти. Звідси те Таїнство називається й Таїнством умираючих ». Якщо недужі по прийнятті того Таїнства вернуться до здоров'я, можуть другий раз користуватися тим Таїнством у другій подібній небезпеці життя.

(*) « по якому » — цей русицизм (як і много інших подібних!) краще підмінити українською формою: « за яким » або « на основі якого ».

Сектанти, що всі в більшій або меншій мірі зв'язані з первісною ерессю протестантів, лютеран, кальвінів, пресвітеріян чи яких там сект і віроісповідань, що повстали в XVI столітті, розширяють і про це Таїнство різні безбожницькі хули й блудні науки. Між іншими кажуть, що християни можуть легковажити це Таїнство без гріха. На ту хулу Тридентський Собор відповідає анатемою, якою грозить і всім тим, що хотять, щоб пресвітерами як, це називав св. Яків, були старші, хочби й світські люди, і тим, що кажуть, що помазання слебом не є Таїнством, не дас благодаті й не відпускає гріха, а є людською видумкою, не є встановлене Ісусом Христом, а лише обрядом, впровадженим Отцями. Все те є ересі, противні Божому Об'явленню й науці Церкви, яких не годиться християнинові повторяти під карою екскомуніки (Тридентський Собор сес. 14, кан. 1-4 *Про помазання слебом*).

19. Матерія Таїнства у східній Церкві. Західна Церква вживає до Таїнства помазання тільки оліви, посвяченої єпископом у Великий четвер. Благословення єпископа належить до умовин важності того Таїнства, і це є наука осуджена Церквою як *temeraria et efforbi proxima*, що «можна уділяти Таїнство помазання, вживаючи оліви не посвяченої єпископом» (*Інквізиція* 13.I.1665). І знову на питання: «Чи в конечності парох може для важності Таїнства слеопомазання вжити оліви, яку сам посвятив?» Конгрегація відповіла: «Не вільно» (14.IX.1842). Латинські богослови добавляють у тому приписі символ тієї правди, що всяка сила св. Таїнств випливає із заслуг Ісуса Христа, що Його єпископ представляє. Однак всі богослови признають, що св. Церква, за законом, чи відвічною практикою чи розпорядком св. Отця, може делегувати і священика до посвячування оліви для недужих. Про те свідчить і відвічна практика нашої Церкви і розпорядки Римських Папів. І так, Климентій VIII декретом *Sanctissimus Dominus* (31.VIII.1595) виразно затвердив цей звичай грецьким священикам в Італії, а Венедикт XIV (*Etsi pastoralis*, в 26.V.1742) говорить про це як про практику, що дозволена в східній Церкві.

20. Рішення Львівського Собору. Львівський Собор з 1891 р.:

1. Одобрив коротшу формулювання тієї Таїни, як впроваджену вже давнім звичаєм і рішенням Замостського Собору. Але наш Синод і не забороняє, навпаки — поручас вживати й обширнішої і більшої схеми, особливішим способом тоді, коли до уділення тієї Таїни

можна мати більше священиків. Та звичайно поручається триматися коротшої формулки.

2. Для однообразності й правильності лучення матерії з формою наш Синод приписав, щоб саме помазання було виконуване при висказуванні тих слів: « Ісціли помазанісм сим раба Твоєго (рабу Твою) от всякия душевния і тілесния болізни, ѿже обдерхится, і оживотвори его благодатю Христа Твоєго ». Тому вступ і закінчення молитви треба говорити вже перед згл. вже по помазанні.

3. Дальше доповняє Синод припис Требників, що помазання має бути довершене палюхом (*), точніше пушкою палюха (в заразливій недуві вільно вживати пензля, кисти); що помазання має бути зроблене в формі хреста, на подвійних органах змислів на обох, зачинаючи від правого; помазання очей має бути вчинене на повіках, ушей на долішній частині, ніздрів одним помазанням на кінці носа, уста треба помазувати одним помазанням при замкнених устах; руки і ноги помазувати на долонях і підошвах. Помазання на грудях, в огляді на приличність, при жінщинах опустити й жадним іншим не заступати. Коли кому бракує руки чи ноги, помазання треба зробити на тій частині рук чи ніг, що найближча відтяті частини, бо, каже Синод, як хто не міг згрішити зовнішнім змислом, міг згрішити хотінням, відповідаючим йому або через бажання недозволених дій.

4. Щодо матерії чи оліви, Львівський Синод уважає себе зобов'язаним повторити приписи Замостського Синоду, а саме, щоб решта оліви, яка лишилася з помазання, була спалена і другий раз до уділювання тієї Тайни не була вживана. Тому священики чи служителі Таїнства помазання нехай не освячують усієї оліви, яку в скляночці на ту ціль перетримують, але нехай лише з неї відділюють до якоїсь судини срібної чи металевої, малу кількість, що вистарчав на помазання одного недужого, як це приписує Замостський Синод, а після закінчення чинності решту оліви в тій судині нехай зітрутуть ватою і на вогні нехай спалять.

5. А щоб не відстрашувати вірних від принмання того Таїнства, нехай парохи повчують їх у відповідних часах і в проповідях і в катехизаціях, що священикові нічого не належиться за уділення того Таїнства. Нехай парохи самі стережуться щонебудь від вірних за уділю-

(*) « палюх » — великий палець.

вання Таїнства жадати; а як добрі пастири нехай часто питаютъ про здоровля своїх вірних і нехай самі особисто або через домашніх намовляють їх до добровільного прийняття того Таїнства. А щоб самі домашні, як то буває, не відкладали покликання священика в часі, коли ще є надія повороту до здоровля, нехай вірних учатъ, що це св. Таїнство помогає і здоровлю тіла; воно в дійсності може послужити до виздоровлення, якщо це придастъся здоровлю душі, як каже Замостський Синод.

21. Уділювання Таїнства помазання після смерти. Це загальна в науці медицини в новіших часах теза, що дійсна смерть наступає звичайно щойно по якомусь часі після тієї хвилини, яка видається смертю, або іншими словами — те, що ми вважаємо смертю, є лише позирною смертю; правдива смерть, розлучення душі від тіла, наступає пів години або годину пізніше. Відомі в хірургії випадки привернення руху серця через його масування при операції, вчиненій по хвилині, яку вважаємо за смерть, були б наглядним доказом тієї тези.

У душпастирському пристосуванні це значить, що можна й треба Таїнство маслосвяття уділювати навіть тоді, коли священик прийшов до недужого, як кажуть, — запізно. Навіть до години по хвилині, що видавалася смертю. Очевидно, в такому випадку належить додати до форми Таїнства умовину: «Аще жив еси».

Найповажніші богослови в тієї думки, що Таїнство маслосвяття є для багатьох вічним спасенням душі, себто для багатьох, що без того Таїнства були б на віки погублені. Воно певніше відпускає гріхи ніж розрішення, бо хоч до обоїх Таїнств треба того самого жалю за гріхи, себто бодай несовершенного, то до Таїнства покаяння треба в самому Таїнстві ще й дійств каїнника; вони ж є матерією Таїнства. А коли жаль за гріхи, як акт, як дійство, попередив розрішення на кілька годин і не може бути повторений непримітним, правдоподібно розрішення є неважне. В такому положенні маслосвяття є важне й відпускає гріхи.

Священик, що обслуговує недужих, має в своїх руках вічну долю людської душі, може її спасти й може погубити; відповідає за життя чи смерть близнього й тому правильно повинен пригадувати собі страшні слова Пророка: «З твої руки буду жадати його крові» (Езек. 3,18 і 20; 33,8).

22. Роздумування про смерть. Таїнство помазання недужих пригаудує нам нашу, може й недалеку, смерть. Тому і пам'ять про те передсмертне покаяння, якого треба до важності Таїнства, буває успішним роздумуванням для людини, що бажає двигнутися зі стану гріха, згл.

для душпастиря, що хоче стрясти й навернути душі грішників. Це не належить до нашої праці — давати розважання про смерть. Та ми можемо пригадати важність і потребу такого розважання, лишаючи, очевидно, сам предмет розважання відповідним книжкам чи інтуїції проповідника. Тому скажемо лише, що пам'ять про смерть є для християнського життя дуже потрібним, майже необхідним елементом. Християни нові, щоб виробити собі правильний осуд про християнське життя, про свої власні недомагання й про покаяння, треба раз-у-раз на теперішнє будуче життя дивитися з того становища, де теперішнє життя вже кінчиться, а за хвилину має зачатися життя будуче, життя поза гробом. Очевидно, всі справи життя, які бачимо з тієї обсерваційної точки, представляються цілком інакше як в інших пунктів, але та обсервація є найпевніша і найбільш зближена до правди. В світлі тієї обсервації час маліє аж до розмірів, зближених до вера, а росте в той спосіб числення епох життя, що його латинники «aeum» називають. Тому слову не відповідає наше слово «вічність», латинське «aeternitas». Вічність, це життя Бога, якого учасниками є в частині і Ангели і Святі. Тим учасництвом у вічності є якраз те «aeum». Одним словом — те, що нас чекає поза гробом, ті вічні віки життя або смерти, радости або смутку, на які так трудно нам дивитися через мряку теперішнього життя, що дас таку нераз фальшиву перспективу, — представляється ясніше, коли, стаючи вже перед тим муром, що нас ділить від вічності, запитаемо себе: що дальше?

В іншому світлі представляються всі вартості цієї землі й цього життя. Та переоцінка всіх вартостей є причиною, що найцінніша вчора річ стає сьогодні без вартості, а безвартісне мале терпіння, перед яким вчора втікали, сьогодні є просвічене світлом вічного блаженства. Змінюється також поняття обов'язку, заслуги, Божого закону, гріха, відповідальности перед Богом і інші й інші. Всі поняття християнського й людського життя просвічує обсервація смерти. А те, що щойно в вічності має певне значення, отже нагорода Божого царства, скарби в небі й вінець побіди, те, що так укрите перед нашими очима — смерть бодай трошки відслонює, дас бодай у частині догадуватися, чим воно може бути, чим воно буде.

В хвилині такого розважання воля може здобутися на такі рішення, на які досі не мала сил, або на які не пам'ятала. По такому розважанні стараємося помиритися з тим, хто нас образив або кого ми скривили, сплачуємо забутий довг, стараємося виконати занедбаний обов'язок, одним словом — заводимо лад, про який ми довгі літа може й

не пам'ятали. Щоб уняти (*) наслідки розважання смерти в коротеньку формулу чи раду, запрошу тих, що мої уваги будуть колинебудь читати, до такого ось дуже короткого розважання, на яке знайдуть обильний матеріал без ніякої помочі книжки. З годинником у руках скажу собі: тоді, коли та вказівка пересунеться на те місце, я вмру й стану перед Божим судом. Те розважання може мати дуже різні форми, бо правдоподібно інакше буду роздумувати й молитися, коли себе поставлю на чверть години перед смертю, а інакше, коли поставлю себе на три хвилини перед смертю. Таке розважання покаже передовсім відайте, як і три хвилини в величезним Божим даром, коли в них за Божим об'явленням можна заслужити на безконечну заплату в небі. Йде лише про те, що в тих трьох хвилинах, чи в тій чверті години можу вчинити? Чим найбільше можемо з'єднати Божу благодать, чим краще приготуватися, чим найліпше заслужити? Немає сумніву, що заслуга цілого життя праведного християнина може бути меншою від заслуги добрих християнських діл, які Святий може вложить в три хвилини. Видаеться часом, що хтонебудь з нас грішників, що покаялися, був би безконечно блаженним по смерті, якщо б заслуга цілого його життя, цілого покаяння, заслуг і жертв рівнялася заслугам трьох хвилин життя Пречистої Діви Марії перед тією хвилиною, закі стала Божою Матірі.

Смерть в таким образом гріха, що в ній не легко можемо шукати образу того, чим є пробудження з гріха, себто тієї першої хвилини, в якій нещасний грішник приходить до себе й спостерігає той стан. У самій смерті не можемо знайти тієї хвилини пробудження; вона ж в образом тієї смерти, з якої вже пробудження немає, образом другої смерти, того гріха, що вже не буде відпущений.

Мені видається, що добрым образом гріха є того пробудження по грісі, можливого для тих, що в дорої, мандрівників, себто нас усіх, що дорогою життя зближаємося до хвилини суду, образом тієї смерти є пробудження — в летаргі і пробудження з летаргу. Тому, щоб зробити собі притомною цю хвилину, стараймося вникнути (**) у враження людини, що пробуджується з летаргу.

Уявім собі людину, що пробудилася з летаргу в домовині. Чи та домовина закопана глибоко в землі, чи зложена в якомусь підземеллі, чи смерть в ній наступить через брак повітря в недовгій хвилині, чи

(*) « уняти » — вн. уймити, вібрати, скопити.

(**) « вникнути » — цей польонізм краще підмінити українським: увійти у враження, або збагнути чи відтворити враження.

нешчасний, маючи досить повітря, буде мусіти вмирати голодовою смертю. Одним словом, розбираючи всесторонньо положення чоловіка, уявім собі, які будуть його враження, які гадки і як буде старатися чи рятувати життя чи видобутися з тісі в'язниці чи згодитися на долю і прийняти Божу волю. Трудно собі уявити положення гірше, — положення, що проникало б душу більшим жахом. У такому положенні можна би посивіти в кількох годинах. А однак положення грішника є сто разів гірше.

Воно трохи подібне до положення засуджених на смерть, що іх на 24 години перед смертю замикали в підземній пивниці в присутності т.зв. залізної дівиці. В Нірнберзі показують ще ту в'язницю і ту « eiserne Jungfrau ». По 24-ох годинах отворили ту залізну статую, вкладали в порожнє місце в ній присудженого на смерть і двері замикали. В тих дверях прибиті глибокі цвяхи, що вбивалися в тіло; в місце очей найдовші. Стояти перед смертю, дивитися, як вона наближається до чоловіка й стискає його залізними обняттями, переходити конання голодової смерті; переносити темряву підземного льоху чи домовини й брак повітря, що чоловіка дусить, і не знати, чи на момент смерті треба буде чекати кілька годин чи може кілька днів; мати може якусь надію спасення, котра раз-у-раз показується злудною, — все те представить нам таку смерть, яка може бути найгірша і найстрашніша, яку лише можна собі подумати.

Але коли хтось став би оповідати, що чоловік, живцем похований і чудом вирятуваний, добровільно шукав способу, щоб заново живцем бути закопаним, у те ніхто не скоче повірити. А однак приклад нещасного, над яким стоїмо, є такий. Його положення було в тих, що про них можна сказати: « Краще йому було би з каменем на шії втонути в глибині моря ». Положення було може гірше від положення того, що був похований живцем, а одначе оправданий хоче вернутися в давнє положення, — чи це не знак, що його пробудження, його оправдання було тільки фіктивне, нещире, неправдиве? Він ще в летаргу не пробудився.

23. Оповідання з гробу. Я пробудився в гробі. Перейняло мене передовсім почування сирої вогкості. Я не розумів, де я і що зо мною сталося. Ум в напруженням через хвилину шукав відповіді на питання: « що це? » В хвилину, коли я дійшов до відповіді, що мене поховали живцем, такий жах обхопив ціле мое сістро, що в сирій вогкості гробу і теплий і зимний дрож перешов через ціле тіло.

Що мене тепер чекає? Питання про те, чим може бути смерть для закопаних живими, занимало мене від хвилини, коли я читав звіт, зда-

ється мені, російської білої армії, що відкопувала гроби жертв большевиків. Між ними знаходили людей, що мали уста повні землі, а на тілі не мали рані. Це були люди поховані живими. Тоді в лікарями ми над тим застановлялися, яка то страшна мусіла бути смерть. І переважала гадка, що мусіла бути страшна, але коротка, себто брак віддиху й повітря в короткому часі спроваджує смерть. В одному менті я пригадав собі ті дискусії і прийшло мені на гадку, що за хвилинку вмру з причини браку повітря. Та в тій безконечній темряві і в тому глибокому бездонному мовчанні гробу я чув, що не душуся з браку повітря. Я не зрозумів відразу, яким чудом у тому гробі, в якому лежу, може бути приступ якогось повітря, але свідомість, що не вмру з удушення, викликала в мені ще більший жах і новий зимний дрож, бо якщо в мій гріб доходить стільки повітря, що воно буде мої груди достаточно корити, я присуджений на голодову смерть, і ще яку страшну.

Тоді прийшли мені на гадку слова Євангелія: «Краще, щоб камінь у шії на дні моря» і я собі представив, що положення людини задушеної в браку повітря є ще ідеалом у порівнянні з моїм положенням, — що з голоду може сім, вісім, дев'ять днів буду конати в тім зимнім гробі. Яким же способом повітря до мене може доходити? Де я лежу? Де мій гріб? Чи не було б можливо криком дати про себе знати? Це може рятунок! І я зачав кричати, але відразу зрозумів, що мій крик не може дійти до ушей людей; без ніякого відгомону вертав він до мене пригнобляючу зморю. Ніхто не почус! Я може два, три метри під землею, — яким же ж чудом мій голос міг би дістатися на поверхню землі? Але якщо я в домовині, то звідки ж повітря до мене доходить? Домовина не може містити більше ніж пів кубічного метра повітря, може навіть і менше. Пів метра повітря не вистарчить на годину, а може й вистарчить на дві — не знаю. Досить, що повітря доходить до мене або окружав мене таке, що не чую його зіспуття. Де ж я можу бути, де ж мене поховали? Уявою я пригадав собі цвінттар, на якому правдоподібно мене поховали. Зачав пригадувати собі гроби, приготовані для похоронів і між іншими прийшов мені на гадку один гріб, який на цвінттарі бачив. Великий мур у спадистій горі, а в тому мурі неначе клітка коло клітки виглиблени в землі діри, в які замуровували у голові небіжчиків. Може бути, що я може в тому гробі. Значить, не глибоко в землі, а так, що ось над моєю головою мур цегол відділяє мене від повітря і світу. Отже може бути, що той мур, недбало замурований, допускає через якусь щілину стільки повітря, що можу ним кілька днів жити. Та гадка, що я може не під землею, була для мене неначе якоюсь пільговою, але ж якою слабою! Чи може бути гірше положення, як з голоду

в тім гробі конати? Будь-що-будь, щось неначе якийсь пробліск надії дійшов на дно тієї пропасти, в якій я лежав. Несвідомо я почав шукати стіни тієї домовини чи того гробу, в якім лежу. Дві можливості, або мене вложили в домовину і з домовою засунули, або засунули тільки на дощі; стіни заглиблення, зробленого в скелі, чи в опоці чи в землі, могли бути з обох боків мого тіла й над мосю головою природні. Може з цегол чи з бетону, може з опоки. Я зачав шукати тих стін. Те, до чого рука дійшла, виглядало радше на мур. Це мене навело на думку, що я без домовини і на дощі всунений у гріб. Як же грубий може бути той мур, що над головою? Може цегли, свіжо установлені, при сильному напружені уступлять та отворяють мені дорогу? Щоб іх усунути, треба би руками старатися над головою зрушити і випхати цегли. Трудність тільки в тому, що ширина гробу на те не дозволяла. Щоб руки випростувати над головою, треба лікоть так зігнути, що треба би бодай десять центиметрів ширшого гробу. Може мені вдастся одну руку пересунути коло голови і випростувати її над головою. Зачав я над тим працювати. Приходило мені вправді на гадку, що я пересуну руку, а не буду могти втягнути її назад, але в надії, що зможу цеглу усунути, я став то в один то в другий бік пересуватися, щоб по змозі випружити руки над головою.

Прийшло на думку, що міг би спертися ногою на стіні гробу і тим способом набути якоєсь сили на відсунення цегол. Вони ж щойно свіжо заложенні, не можуть ще сильно держатися. Дрібними рухами тіла я може на кілька центиметрів зсунувся в глибину гробу. Ногами, убраними відай у паперові черевики, я діткнувся неначе твердої стіни й тоді з боків тіла пробував руку витягнути над головою. Діткнувшись цегли над головою, яка була в віддаленні 10 см. від голови, я відчув у пальцях сильний біль; на шорсткій цеглі поломав нігті й задраснув шкіру. Але сили, щоб витиснути цеглу, в руці не було. Якщо б так можна ліктем о щонебудь опертися, може та сила і знайшлася б. Але на що опертися? Може о другу руку? Я став пересувати праву руку понад тілом у лівий бік, щоб в неї зробити неначе підпору для лівої руки. Нічого не осягнув. Ліва рука не могла витягнутися. Місця для неї не було. Сперти лікtem o праву, додавало малоощо сили. Якби так собі обі руки випростувати над головою, може я щось і осягнув би. Вернув праву руку знову на правий бік і став пробувати обі руки витягнути над головою. Лікти відразу сперлися о мур і ніяким способом не можна було іх так пересунути, щоб знайшлися над головою. То перешкоджувала права й ліва стіна, то верхня над лицем. При тих усіх рухах чи то порох чи пісок чи рештки засушеної заправи впали мені в очі й зачали

пекти та боліти так, що я сягнув несвідомо до очей, щоб іх очистити. Та замість помогти, я собі ще пошкодив, бо руки були набралися від стін гробу того самого дрібного неначе піску. Мимо болю в очах не можна перервати роботи і треба старатися обі руки пересунути над голову, щоб, напружені тіло, старатися випхати цеглу. Чи оцінення часу інше в такому положенні, чи в дійсності так було, що я над тою справою вже годину працював, досить, що мені видавалося, що минуло багато часу, заки мені менше або більше вдалося обі руки перенести над голову. Положення було таке прикре, що я несвідомо раз-у-раз старався руками вернуті до давньої позиції. Але вернуті до давньої позиції, означало покинути одинокий пробліск надії на спасення, бо тільки тою дорогою можна щонебудь очікувати. Тоді прийшло мені на гадку питання, чи може часом мое тіло не лежить у противному напрямі, себто головою в дні ями, а ногами зближене до світла? Може то ногами треба цеглу перти, може в них надія? На кожний спосіб треба переконатися, як в. З надлюдським, сказати, зусиллям я пхнув ціле тіло в напрямі ніг і ногами сперся об стіну гробу. Сила ніг показалася не більшою від сил рук. Стіна не рушилася. Але свідомість була зворушена. Чи спасення над головою, чи нижче ніг? Скільки я в тому положенні мучився, стараючись чи в один чи в другий бік знайти якусь підпору чи опертися чи силу (*) — не знаю. Серед такої боротьби я стратив свідомість і не знаю, скільки я лежав непрітомний. Коли я вернув до свідомості, я почув, що на чолі й лиці неначе мухи сідають чи ходять по мені. Чи то каплі поту, чи вогкість стін, чи дійсно які хробаки? Хробаки готові мене живим істи. З трудом я збирав заново гадки, щоб будь-що-будь рятуватися, але як рятуватися? Повітря, зразу холодне й вогкé, стало тепле й задушливe. Я відчув природні потреби, а до того видавалося мені почування голоду. Притомність так ослабла, що я не міг би сказати, чи я лежав уже добу, чи лише кілька годин. Щойно тоді прийшла мені гадка, що гірше старатися рятуватися й безуспішними зусиллями тратити сили. Ліпше згодитися на смерть і на ту смерть приготуватися. І я пробудився. Летарг був сном у сні, а гріх в дійсності; в порівнянні з **нею** життя є сном.

Боже, лише в Твоїх руках мое спасення! Спасення душі, а може й спасення тіла. Тебе взываю, Отче, що в небі, з Твоїх рук очікую спасення. Моя душа в гріхах немов у летаргу, ледви пробуджується до свідомості життя й смерти, бо життя серед гріхів це радше смерть. А жит-

(*) « чи опертися чи (?) силу — не знаю »... мабуть треба б додати: « чи знайти силу ».

тя, серед якого я не спостерігаю майже переходу зі стану благодаті у стан смерти, є гірше від того летаргу, в якім мене в той гріб зложили. Тебе ввиваю, Отче на небі! Бажаю Твоєї благодаті, бажаю того надприродного життя, що Ти даєш Своїм дітям, бажаю піднестися з гріхів, щирим і повним покаянням. Вірю в дорогу оправдання, що до Тебе веде, на тій дорозі бачу спасення. На тій дорозі зі ступеня в ступінь хочу Переходити через віру, через Господній страх, через надію, через початок любови, через любов — до якнайбільшого і найповнішого жалю за гріхи, які вернули би мені Твою святу благодать. Прости мені, Отче святий! Як блудний син до Тебе вертаю. Каюся своїх гріхів, бриджуся ними, бриджуся тим життям у крові (*), до якого допровадили мене мої гріхи. Надіюся на Тебе і зо синівським почуттям хочу вернути до Тебе, до батьківської хати, а Ти мене прийми як блудного сина. Помилуй мене по великій милості Твоїй. Амінь.

(*) « *у крові* » — може б тут до цілого контексту краще відповідало « *життям у гробі* »?...

VII. ДАР РОЗУМУ І ДАР ЗНАННЯ

1. Рецедива. Ті, що раз просвічені покушали небесного дару і стали учасниками Святого Духа... а впали, не легко обновляються до покаяння (Євр. 6,4-6). Коли серед трудів і болів покаяння ми доходили вкінці до тієї пристані оправдання, до якої покаянням так тужили і яка була причиною такого глибокого болю коли була страчена, — видавалося, що тієї пристані вже не прийдеться нам покидати.

Блудний син, повернувшись до свого батька і батьком так широ прийнятий (Лук. гл. 15), чи міг та як міг покинути батьківську хату? Якщо ту хату покинув, то хіба неширо до неї вертав, а як і широ, то вертав із самолюбства, а не з любови до батька, то вертав лише задля хліба. А стаючи тепер над такою безприкладною невдякою, приходиться просто сумніватися, чи дійсно був вернув інакше, як хіба самим тілом. Мусів бути духом батькові чужий, коли так легко покинув батька, коли поза хатою було щось, що тягнуло, що принаджувало, що досить подобалося, коли батька во всіми його дарами, з його любов'ю, з його милосердям, з його новою одіжжю і з його радісним пиром, коли все продалося за обійми блудниці, за чарку горілки. Мусіла бути і віра більше ніж слаба і менша від того, що далеке ще до зеренця гірчиці; страх Господній мусів бути і плиткий і тілесний і самолюбний чи невільничий, чи може просто лише в уяві, а й надія не далеко завела, коли в так короткому часі прийшлося влегковажити всі обіцяні добра. А що ж казати про задоситьучинення, про покаяння, коли ми знову на тому самому місці, де були перед покаянням? Що зробить і що скаже будівничий, коли так запалася ціла ним проектована будова, що скаже рільник, як перед самими жнивами побачить свій лан побитий градом, що скаже лікар, що вчора тішився здоровлям, до якого довів хворого, а сьогодні стверджує новий, а через те вже й гірший напад тієї самої недуги? Рецедива (*) у смертельній недузі... Поет може описував би глибо-

(*) рецедива — або й рецидив: (поворот недуги, повторення злочину).

кий біль і жаль, і представляв би образи заломлювання рук і гарячих сліз і рвання волосся на голові і роздирання одежі чи почування німої, а глибокої розпуки. Нам не вільно тратити ні хвилини. Здається, більше ніж по розбитті корабля кожна година дорога. Треба рятувати, як можна й чим можна, не годиться тратити ні хвилини. Життя летить вперед і може бути на рятунок запізно. Тому з пропущенням усякої реторики берім недужого за живчик і констатуймо рецедиву.

Бо новий гріх хіба в вийнятковому випадкові буде гріхом таким, якого ще грішник ніколи не був допустився. Природно він вернув до якогось гріха, до якого був привик. Технічно лише той випадок називається рецедивою, хоч повернення до якогонебудь гріха по відпущені гріхів є в своїм роді теж рецедивою, себто в новим відверненням від Бога, а зверненням до створіння. Що могло в будові нашого оправдання бракувати? Ми держалися по людським силам (*) дефініцій об'явленої науки. Ми майже невільничо трималися віри та добирали ті слова, що найбільше відповідали церковній науці, і ми в тому не помилялися. Рятунок для тієї недуги лиш у Христі, в Його науці, в Його ласці. Що ж нам тепер робити? Чи шукати того, що в людській природі є неначе людською основою будинку оправдання, чи радше ще вернути на дорогу раз перебуту і в подробицях роздивитися, що ми могли залишити?

2. Притча. Ординуючий лікар спросив консіліюм. Над недужим ставнуло кілька поваг медицини. Ординуючий лікар так представив стан недужого: Маєте, панове, рідкий випадок у медицині. Цей чоловік поповнив самовбивство тому, бо відмовляли йому чарки горілки, до якої привик. Відмовляти горілку видавалося конечним, бо вона для його організму є небезпечною трутиною. Вживав алькоголю змішаного з наркотиками. Значить і давати і відмовляти тієї горілки було нагодою смерти. Радьте, чи і який рятуунок.

Лікарі оглядають недужого та стверджують, що вживання алькоголю знищило вже частинно внутрішні органи. Стверджують, що рану, завдану при заміреному самовбивстві, тяжко вилікувати. З лиця недужого стверджують оглушення, що граничить з цілковитим ідотизмом або божевіллям. Хоч він і не спить, каже ординуючий лікар, нічогісінько з того не розуміє, що ми говоримо. Можемо сміло говорити про його стан. Для мене питання в тому, чи перше братися до лікування

(*) « по людським силам » і нижче (на початку третього параграфу) « по об'явленій науці » — за людськими силами, на основі об'явленої науки.

внутрішніх органів і до викорінення тієї проклятої жажди алькоголю, чи лікувати рану завдану власною рукою, чи старатися допровадити нещасного до стану триваліших і частіших *lucida intervalla*, а може з часом і до умової рівноваги.

По довгій та вичерпуючій дискусії лікарі згодилися на те, що, не занедбуючи потрібних заходів на лікування рани й потрібних органів, треба передовсім рятувати духову рівновагу ума.

3. Пояснення притчі. Кожний смертельний гріх, по об'явленій наці, є самовбивством і кожне таке самовбивство завдає собі чоловік з неповадженої жажди. Горілкою притча називає взагалі ті добра, яких шукає зіпсути людська природа. Вони ж усі подібні до алькоголю. Ділають як алькоголь і наркотики. Бувають наркотики такі сильні, що не вживання їх, а сама згадка про них вводить чоловіка в беатіму. Та ж усі пристрасті рівняються п'янству різних родів і різних ступенів. Стоячи над ложем недужого, лікар душ стверджує, що майже всі його органи є відсутні. Кожний із них може допровадити до смерті. Та найгіршою хворобою во всіх є та тупість ума, що робить недужого туманом близьким божевілля або цілковитого кретинізму. В трактуванні недуги перша річ осягнути, щоб бодай не ставляв зasadничих перешкод у лікуванні. Лікарі кажуть правильно: Як зрозуміє, спасеться. Непомірковану жажду алькоголю не можна буде викорінити без якогось хочби й найслабшого співділання недужого, а того співділання не осягнеться, як він не зрозуміє потреби лікування. Грішник є передовсім глупим чоловіком і перший лік на тупість, це лік на глупоту, на ту *hebetudo mentis* (*), що є таким характеристичним симптомом людей, які не навчилися панувати над своїми пристрастями. Очевидно, щоб нещасну жертву глупоти і пристрастей допровадити до життя й здоровля, треба лікувати рану завдану рукою самовбивника, треба інаново допровадити його до щирого покаяння та сповіді. Треба недужому й довголітнього лікування на вилічення пристрастей, себто треба йому піддавати лік моральних чеснот і тими Божими дарами брати в неволю несамовиті пристрасті чоловіка, але передовсім треба, щоб зрозумів. Значить, не треба нам відступати від первісного пляну; дорога в оправдання лишається та сама. Вона і перед хрещеннем і перед Таїнством сповіді і взагалі в християнському житті зачинається від віри. Бо ж ціле християнське життя не є чим іншим, як дорогою до християнської

(*) «*hebetudo*» — властиво: «*hebes* — *etis*», або «*hebetatio* — *onis*».

праведності, дорогою від гріха до Бога. Тому заки ще прийдеться нам говорити про моральні чесноти, треба доповнити те, що тому недужому не менше може як нашому представленню бракус. Дорога, яку ми первісно вибрали, є правильна, бо відповідає Божому об'явленню; не даймося з неї звести. Витривати, це перша умовина християнського життя, перша умовина християнської праведності.

4. Плян праці. Боже об'явлення безумовно вірі приписує і очищення серця. За словами верховного Апостола Петра « вірою очищує їх серця » (Діян. 15,9). А й сам Ісус Христос приписує вірі все в християнському житті, коли каже: « Кожний, що почус від Отця і навчиться, приходить до Мене » (Йо. 6,45). Тому треба нам доповнити це, що ми про віру говорили. Очевидно, не повторюючись. Науку про віру треба б доповнити слідуючими довшими чи коротшими увагами чи науками: Передовсім треба би говорити про той дар Святого Духа, що його св. Пророк Ісая розумом називає. Відтак про той дар Святого Духа, що називається плодом: « А плодом Духа є: любов, радість, мир, добротливість, доброта, віра... » (Гал. 5,22). Відтак треба нам буде говорити про ту бесіду віри чи попросту про ту віру, що її Апостол Павло називає вірою Духом Святым і яку ставляє в ряді з тими ласками Святого Духа, що їх богослови називають ласками даними даром. Слова Апостола такі: « Бо одному дается слово мудрости, а другому слово знання тим санным Духом, іному віра тим санным Духом » (І Кор. 12,7-9). Вкінці треба нам буде застановитися над тим, що з євангельських блаженств (Мат. гл. 5) відповідає вірі?

Всі ті дари Святого Духа й Христа є неначе надприродними, сказати би, товаришами богословської чесноти віри. Вони всі є прикметами чи потугами чи силами чи дарами, що віру окружують і дають їй ту силу, якої в себе самої не має. Може то їм треба приписати, що віра в душі росте й скріпляється, що вже не є тим зеренцем гірчиці, а стає могутнім деревом, що з зеренця гірчиці виростає. Кожна з тих прикмет душі піднесеної до надприродного життя, покаже нам іншу сторінку віри й покаже нам щось, над чим треба й осібно працювати й осібно застановлятися, щоб вповні проаналізувати слабість душі, що могла з оправдання вернути в стан гріха.

5. Нерозум гріха. Ми вже бачили, що грішник передовсім представляється нам як чоловік нерозумний. Побачимо ще, до якого ступеня воно відповідає цілій науці св. Письма. Знайдемо там часті картання людей за їх нерозум, а той нерозум завсіди менше або більше схो-

дить на одне, себто на стан гріха. Так п'ять дівиць у Христовій притчі названі дурнimi тому, бо не мали оліви Божої благодаті (Мат. 25,1-13). Нерозумним названий чоловік, що буде свою хату не на скелі, а на піску (Мат. 7,26).

Якщо застановимося над тим, що є гріх, то мусимо призвати, що нема більшого нерозуму. Стверджуємо те саме в усіх діях чи функціях розуму. Розум спостерігає, входить у глибину речі, судить і вказує на те, що треба робити. Грішник передовсім не спостерігає. Не бачить обіцяних дібр, загрожених (*) кар, не видить небезпеки, не спостерігає невдачності, не видить, де правдиве щастя; зо всіх сторін слушно треба його порівняти до невидючого, до сліпого. Слова Псалтьма цілковито до цього пристосовані: « Не пізнали ні не зрозуміли, в темноті ходять » (Пс. 81,5). Грішник судить про все фальшиво. Марні дочасні добра він уважає за щось знамените й велике, а безконечні добра душі вважає за ніщо. Він судить фальшиво про Бога, про себе самого, про близких, а передовсім фальшиво судить про ціль свого життя, і через те впроваджує в те життя чепонятій хаос. « Сини людські, доки ж тяжкосердні, пощо любите суету й шукаєте ложі »? (Пс. 4,2). Звідси й дає безнастанно фальшиві ради, зле радить, себто зле означає те, що треба робити, зле вибирає поміж дорогами, що йому життя перед ним кладе. Покидає Боже джерело живої води, а копає собі криниці в болоті. За чарку горілки чи за хвилинну розкіш пристрасти тратить вічну нагороду і, як у нашій притчі, сам собі життя відбирає. Можна б у тій притчі ще додати, що грішник є так розаположений, що кожної хвилини з найгіршою небезпекою життя кидається стрімголов у кльоаку, йдучи за маревом своєї уяви. З того, очевидно, виходить, що йому конечно, як спасення, треба розуму. А що йде про надприродне життя, про надприродну ціль і надприродні дороги до осягнення тієї цілі, треба йому і надприродного розуму, а тим є дар Святого Духа.

6. Дар розуму. Передовсім ствердім, чим є той дар з огляду на віру, порівнюючи його з іншими дарами Святого Духа, що також до віри відносяться тільки в частині, посередньо.

З огляду на правди, які нам дані з віри, треба двох речей з нашого боку: поперше, щоб ми вникнули (**) в їх внутрішнє значення і зрозуміли ті правди, а те дає нам дар розуму. На другому місці треба, щоб чоло-

(*) Радше « загрозжуючих кар ».

(**) « вникнути » — те саме, що й вище на стр. 234.

вік мав правильний осуд про предмет віри, себто, щоб правильно судив, що до одного треба пристати, а від другого треба відвертатися. Той правильний осуд щодо Божих речей належить до дару мудрості, а щодо створінь — належить до дару знання. Оскільки ж іде про пристосування до поодиноких діл, той осуд належить до дару ради.

При вірі ми говоримо тільки про дар розуму і дар знання. Дар мудрості більше відноситься до чесноти Божої любові, а дар ради до моральних чеснот. Дар розуму доповняє чесноту віри: до віри належить признавати за правду, до дару належить умом увіходити неначе в нутро правди. Тому дар розуму є тим інтелектуальним, сказати, світлом благодаті, через яке ум людини, порушуваний Святым Духом, розбирає і вникає в глибше розуміння правд віри.

У латинській мові влучно, хоч не знаю, чи дуже граматично, слово інтелект, розум виводять із двох слів: « *intus* » і « *legere* », себто читати в нутрі. По тому поясненню (*) буде річчю природного розуму доходити в глибину до речі, що наверх не проявляється. І так змислове пізнання є зайняті зовнішніми, змисловими прикметами чи властивостями речей, а розум доходить аж до суті речей. Його предметом, за Аристотелем, є есенція, себто те, чим є. Під зовнішніми видами речі є укриті неначе всередині і в них усіх треба, щоб людське пізнання виникнуло в середину. І так, поміж прибутнями, акциденсами якоїсь речі криється її субстанція чи природа. Під словами криється значення тих слів. Під образами чи фігурами чи символами криється правда, яку ті фігури чи символи представляють. В причині є і наслідок, а в наслідкові є скрита причина, а взагалі в усьому, те, що зовнішньо проявляється, — підпадає під змисли, а те, що скрите і під змисли не підпадає, — є предметом умового ділання.

Ціле пізнання людини веде ум у глибину. Із зовнішнього спостереження змислів веде в умове пізнання глибокого змісту. Очевидно, світло нашого розуму є скінчене, себто не є безконечне, має свої граници. Ті граници є тим даліше, чим остріший і бистріший розум. Чим розум сильніший, тим глибше й даліше сягає. Та є речі, до яких ніякий розум людини не може сягнути. Тому треба чоловікові якогось надприродного розуму, щоби зміг сягнути до пізнання і тих речей, що їх світлом природного розуму не можна пізнати. Те надприродне світло дас дар Святого Духа, що його називаємо даром розуму. Що той дар є чимсь іншим від віри, виходило б хочби з того, що Апостоли вже вірили, коли

(*) « За тим поясненням »... (або: « на основі того пояснення »...).

Ісус Христос « отворив їм розум, щоб розуміли писання » (Лук. 24,45). З того виходить, що, очевидно, треба перше вірити, щоб тим надприродним розумом віри правди розуміти, за тими словами Пророка Ісаї (7,9): « Якщо не повірите, не зрозумієте ». З того виходить, що віра є неначе першою чеснотою, разом з богословськими чеснотами, яких предметом є остання мета чоловіка. Вона і всі Божі чесноти є цінніша й вартніша від дарів Святого Духа, але те не перешкоджує, що ті дари мають також свою неначе безконечну вартість і красу, і що про них треба дуже дбати та часто й дуже молитися.

7. Дар розуму і віра. Щоб ясніше представити, чим є дар розуму для чесноти віри, треба з обох боків добре річ розрізнати. З обох боків, себто з боку віри і з боку розуму. З боку віри треба розрізнати те, що підпадає під віру просто, і цілковито переходить силу природного ума, як те, що Бог є один у трьох особах і що Син Божий став чоловіком. А на другому місці під віру підпадають ці правди, які є лише у якімсь відношенні до тих надприродних правд, як все, що міститься в Богом надхнених писаннях.

А з огляду на розум треба розрізнати, що можемо двома способами щось розуміти. Одним, коли наше пізнання є звершене, себто коли доходимо до пізнання самої есенції, самої суті речі, яку розуміємо; коли та правда є висказана людською мовою, коли доходимо до самої висказаної правди, такої як вона є сама в собі, себто коли розуміємо, чому воно так є. Таким способом розуміти повністю те, що підпадає під віру, як довго віра триває, не можемо, себто — не зрозуміємо, як може це бути й чому Бог є один у Тройці Пресвятій, як довго віра не заміниться на бачення. Але те, що є неначе зв'язане з вірою, те що до віри відноситься, те можемо розуміти часом і досконало.

Інакше розуміється способом незвершеним, а саме коли самої суті речі або висказаної правди не пізнаємо, чим вона є як вона є, а пізнаємо, що те, що представляється зовнішньо, не є противне правді, коли чоловік розуміє, що задля зовнішніх проявів не треба й не можна відступати від предмету віри. Таким несовершеним розумінням можемо і в стані віри, себто за життя, розуміти те, що під віру підпадає. Або іншими словами — те, що з природи нашого теперішнього пізнання віри є нам закрите і що переходить граници можливого розуміння, те зрозуміти не дає і дар Святого Духа. Предмет віри, так як і предмет надприродного розуміння, є завсіди доказом того, що укрите (Євр. 11,1). Той предмет мусить бути укритий, тайний, коли має бути « забезпеченням того, чого надіємося » (там же), бо не можна надіятися того, що ба-

чимо, як каже Апостол: « Той, хто бачить, чого й надіється? » (Рим, 8, 24) (*). Надія видима — не є надією. Але поза тим, що в природи скрите і тайне, в вірі може людський розум багато розуміти й надприродною силою Святого Духа може вникати не в саму суть укритих речей, але в суть усіх предметів злучених з тими укритими речами і може більше відчитати в притчі, в образі, в дзеркалі — більше ніж розум, хоч і скріплений вірою, може зрозуміти. Бо віра не дає розуміти, а дає тільки за правду прийняти все те разом, що Бог об'явив, а свята Церква дає до вірування. Тому, якщо Церква чимраз виразніше і ясніше викладає віруючим правди віри, що містяться в первіснім Божім об'явленні, якщо ми тепер багато речей злучених в вірою краще розумімо, ніж це розуміли християни перших віків, то безумовно завдячуємо це тому, що Святий Дух давав св. Отцям дар розуму, щоб, як це найдальше в тому житті можливе, входили в нутро правд віри, не переходячи границі, поставленої Божим провидінням людській природі, але переходячи, і то далеко, ті границі, до яких міг би дійти і в іх і в наших часах не тільки природний розум, але й розум просвічений вірою.

8. Розум і практика життя. Тепер ще питання, чи дар розуму є даром чисто спекулятивним, чи також і даром практичним? Вже зі слів Псалтера виходить далекосягле значення того дару в житті. Пророк Давид каже так: « Початок мудrosti страх Господній, а розум добрий для всіх, що його сповнюють » (Пс. 110,10).

З попереднього виходить, що дар розуму не тільки відноситься до того, що в першим і головним предметом віри, але також до всього, що до віри відноситься і з вірою є зв'язане. А це ж ясно, що добре діла християнського життя мають тісну зв'язь з вірою, коли Апостол каже, що « віра ділає через любов » (Гал. 5,6). Тому треба сказати, що дар розуму розтягається також на деякі наші ділання, і то не як на головний свій предмет, але лише остатільки, оскільки ми в діланні поступаємо за правилами вічними й Божими; а радитися тих вічних правил і їх пізнавати, це предмет вищого нашого ума, який звершується даром розуму. В тому значенні і до нашого ділання можна пристосувати вискази Святих, які говорять про дар розуму, що він підноситься до пізнання найвищих речей. Бо хоч наші ділання складаються з дрібниць і з подробиць, то правило, по якому поступаємо і в дрібницях, є вічним законом і Божим правилом, і тому є величним і високим предметом дару

(*) « що хтось бачить, хіба ж того надіється? »...

мудрости. Те, що дар розуму розтягається і на наші ділання, не зменшує в нічому його високого й величного достоїнства, бо треба сказати, що сила пізнання є тим достойнішою і вища, чим розтягається на більше предметів. Дар розуму має тим чином за предмет речі вічні й конечні, речі Божі не тільки як вони є самі в собі, але й також як вони стають правилом поступування в людських справах.

9. Дар розуму й освячаюча благодать. Не входячи наразі в різниці поміж богословами щодо науки, яка нас тепер обходить, приймемо зі св. Томою, що всі дари Св. Духа, в тому і дар розуму, вливає Бог у душу разом з освячаючою Божою благодаттю. Св. Тома (II-а II-е, кв. 8, арт. 4) доказує цю свою тезу тим, що християнин, посідаючи Божу благодать, не може ходити в темряві, за словами Псальма (81,5), бо «хто йде за Мною, каже Христос, не ходить у темряві» (Йо. 8,12). Іти за Ісусом Христом — це мати Божу благодать, і тому кожний, хто має Божу благодать, має волю звернену просто до добра. Воля до добра не може бути звернена без якогось пізнання того добра, а дар розуму є якраз таким пізнанням і розумінням цілі, до якої воля має змагати.

Очевидно, Божа благодать не усуває всякої природної тупоти ума. Така коротковорість чи, як то кажуть, недалекість може бути і в умі чоловіка просвіченого даром Св. Духа, бо дар відноситься до того, що потрібне до вічного спасення. А хто має Божу благодать, є достаточно про те вічне спасення поучений. Воно показується хочби зі слів св. Йоана: «Помазання Його навчить вас про все» (І Йо. 2,27).

В житті часто може видаватися, що хто має Божу благодать, не конечно мусить мати просвічену віру, не конечно мусить розуміти правди віри. Тому правильно заохочує Церква віруючих зі св. Августином, щоб молитвами випрошували собі розуміння віри (*Про Св. Троїцю*, кн. 15, гл. 27).

На той закид відповідає св. Тома, що не конечно ті, що мають віру, розуміють усе, всі правди віри. Досить із них, коли розуміють, що ті правди треба з віри принимати і що ніяким способом не годиться від них відступати. Треба призвати, що всі ті докази радше промовляли б за тезою св. Бонавентури, а він учитъ, що дари Святого Духа є дарами вищими від чеснот і що не конечно з ними разом у душу вливаються. Вони означають границю, в якій християнин перестає бути початкуючим, а стає вже зрілим. Як третій і найвищий ступінь звершеності подає св. Бонавентура евангельські блаженства.

До нашого предмету розв'язання цеї проблеми це не конечно потрібне. Нам вистарчав наразі звернути увагу на те, що є цінний Божий

дар, який дав розуміти віру і що такий дар певно не мало мусить причинитися до витривання в християнському житті Божої благодаті до кінця. Побачимо, як той дар може й мусить могутньо здергувати чоловіка від усякої невірності Богові.

10. Дар розуму не може бути в людях, що не мають Божої благодаті.

Якщо богослови різняться між собою в вищі обговорюваній науці, то в цій є повна згода між ними: Хто не має Божої благодаті, не може мати дарів Святого Духа. Безліч уступів св. Письма й аргументів узятих із розуму доказує, що так мусить бути.

Щоб із багатьох текстів вибрати один, наведім слова Ісуса Христа: « Кожний, хто чув від Отця і навчився, приходить до Мене » (Йо. 6,45). Почути — це прийняти віру, навчитися — це зрозуміти правду віри, а прийти до Ісуса — це мати Божу благодать. Тому, за Христовими словами, хто тільки має дар розуму, не є без Божої освячаючої благодаті. Розуміється, наука про нерозривну зв'язь поміж благодаттю й дарами Святого Духа відноситься до всіх дарів. Вони ж усі є якимсь совершенством душі і є причиною, що душа легко принимає порушення від Святого Духа. Тому дар розуму є тим умовим світлом благодаті, що робить людський розум вражливим на просвічення й порушування Святого Духа. Те надприродне світло в першому ряді дає людині розуміти свою найвищу, останню мету, а тому, як довго людський ум не дійде до того надприродного світла і звернення себе до мети — треба сказати, що ще не має дару розуму, хоч у дечому може діставати якісь неначе передвступні просвічення Святым Духом. А правильно оцінювати найвищу мету життя має лише той, що тієї мети кріпко держиться й не допускається ніякого блуду щодо неї. Це вже прикмета душ, освячених Божою благодаттю.

Вправді св. Евангеліє представляє тих людей, що кажуть: « Господи, чи не Твоїм іменем ми пророкували », а однак у відповідь дістають: « Я ніколи не знав вас » (Мат. 7,22-23). З того виходило б, що дар пророкування може бути без Божої благодаті, а до дару пророцтва певно належить розуміння правд віри. На те треба би сказати, що пророк мусить розуміти, і то лише до якогось ступеня, те, що є предметом якогось пророцтва, але не конечно мусить мати ум просвіченій у правильному оцінюванні останньої мети, себто не конечно мусить мати духа розуму. Знаємо, що пророцтво є представлене в св. Павла як дар із неба, що служить християнській громаді, але не конечно мусить бути злучене зі святістю душі. Воно належить до тих ласк, названих ласками даними даром, що не конечно є зв'язані з освячаючою благодаттю.

11. Як дух розуму береже від гріха. Розуміння правд Божого об'явлення мусить спричинювати в душі якісь наслідки більші, ніж спричинює його саме прийняття за правду Божого об'явлення без його розуміння. Того вчить нас передовсім св. Письмо. Віра менша від гірничого зеренця 6, очевидно, вірою нерозуміючи, вірою без духа розуму. Той, що слухає Христові слова, а не творить іх (Мат. 7,26), має віру, але мертву, і тому подібний до нерозумного мужа, що збудував свій дім на піску; але й віра жива, себто звершена Божою любов'ю, може, як ми це бачили, більше або менше розуміти. « Чи ж і ви без розуму? » питав Христос Апостолів.

Як далеко може іти те розуміння правд віри? Ми бачили границю: Дух розуму не може вчинити, щоб предмет віри був знаний і бачений так, як це дає світло вічного блаженства в небі. Але, не переходячи тієї границі, просвічення Святого Духа може, видавалося б, без кінця рости. Поняття, просвічені надприродним світлом Божого духа, можуть у душі прибирати вигляд такий відмінний і такий далекий від того, чим є те саме поняття в умі чоловіка поза надприродним світлом розуму. Щоб обмежитися на тих поняттях, що іх християнинові треба до діла покаяння, ствердім, що таке поняття, як напр. гріх, може в душі бути злучене з таким глибоким болем, що душу буде до дна переникати й не наче нищити, істи. Те поняття саме буде робити в душі враження, якого не можна би краще віддати, як словом « пекло в душі ». Таке саме враження робитимуть і всі поняття, що злучені з поняттям гріха. Це прояв відомий у житті Святих, що дуже чисті й святі душі реагували якимсь безмірним способом на ті поняття. Так напр. оповідають про св. Катерину Сіенську, що бувало мліла, почувши слово « брак любові » чи « брак Божої благодаті ». Щось подібне знаходимо в св. Павла. Для нього поняття, злучені з душпастирством чи апостольством, робили на його душу таке потрясаюче враження. Бо що ж іншого вичитамо в усіх тих уступах про апостольство, що неначе яка лява з вибухаючого вулькану — в апостольських листах палить і вибухає, і пече, і горить, і потрясає, і потягає до того ступеня, що з самого читання тих уступів можна би дістати гарячку. Він не знаходить слів на висказання поняття про жерту апостольського життя. Всуміш кидає все, що хоч здалека ту жерту пригадує: « Ми голодні і жаждучі і нагі і биті в лиці і тиняємося і трудимося, працюючи своїми руками... і стали ми сміттям всього світа, ометицею всіх аж досі » (І Кор. 4,11-13). Таких уступів багато, а з них цілком певний висновок, що саме поняття його душпастирських обов'язків палило його, було раною в його серці. Це відома засада, зрештою здана в наука містичної богословії, що любов до Господа Бога може

прибирати форму дійсної рани, влученої зо всіми болями, недугами й терпіннями рани. Не що інше як це поняття пхало його до такої безконечно напруженої праці. Працює днями й ночами, просить, напоминає, благає, заклинає, довгими годинами проповідає... Одним словом, працює якби був невільником усіх. А при тому вмертвляється, карається, підбиваючи своє тіло в неволю. Працею рук заробляє на своє життя і всіх товаришів. Тими всіми трудами хоче неначе загасити той внутрішній вулькан, що з нього бухає. А тим вульканом не що інше, а тільки зрозуміння свого післанництва — одне поняття, дане вірою, а просвічене надприродним світлом духа розуму!

Таке саме враження може зробити кожне поняття, просвічене світлом з неба. Отвіраю в першому ліпшому місці св. Письмо й читаю: « Тому, хто істиме цей Хліб або пити Чашу недостойно, буде винен Тіла і Крови Господньої » (І Кор. 11,27). Я тексту не шукав, випадково отворив книжку. Нехай же на те слово: « винен Тіла і Крови » впаде світло надприродного Божого духа, духа розуму, а вистачає, щоб те слово стало мучеництвом, мукою, чистилищем чи пеклом, огнем чи раною, а всетаки болем безмірним, пекучим, невиносимим, болем, що його душа не може перенести, бо вона в собі знайде слід Христової крові, проятої святотатством власного поступування. « Суд собі ість і п'є » (там же). Поняття рівняється страшному судові в душі, якомусь безконечному засудженню на віки. « I полюбив клятву і дається йому ». Вічне прокляття в душі, що входить, як каже Давид, у душу як вода, а в кости як олива. Ніщо інше як одне слово, котре слабий людський ум зрозумів. Як довго не розумів, пив беззаконня як воду. Від хвилини, коли зрозумів, шаліє з болю, сходить з ума, видається йому, що не один, а десять раків чи сарком ісТЬ його внутренності, що потоками ріки не потрапить загасити того внутрішнього вогню. З болю мліє і дер би на собі тіло на куски, щоб тільки вбутися того страшного, того шаленого нещастя, яким є образити Всешишнього Бога. Коли в душі нещасного хворого, над яким стоїмо, віра не робила враження хоч здалека подібного до цього враження (*), вона була мертвa й сліпа, і природно мусіло дійти до того нещастя, що сталося.

12. Блаженства Євангелія. Одним із найбільше таємничих уступів св. Письма, є та частина Христової проповіді, в якій Ісус Христос представляє блаженства.

(*) « до цього враження » — краще виходило б відрізнення двох « вражень », коли б так висловити: « подібного до щойно описаного враження ».

Без найменшого сумніву, Христос говорить про євангельську праведність, описує християнське життя, а описує представленням якихсь внутрішніх духовних прикмет, яким відповідає цілий ряд не менше таємничих нагород. Очевидно, в тих блаженствах дає Христос неначе зібрання цілого Євангелія в деяких головних і ядерних приписах чи вказівках. Та всетаки чесноти, представлені тими блаженствами, є чимсь навіть і в християнській праведності таким чи незвичайним чи величним чи переходячим усі людські поняття, що здається ніхто ще не стався коло євангельських блаженств скупчiti всю науку євангельської праведності. Так євангельські блаженства лишаються проблемою досі нерозв'язаною у богословів. Чи блаженства є чеснотами, чи якимись ласками й дарами з неба, чи лише актами чи діянням за вказівками Євангелія, богослови різняться в відповіді на це питання й стоять безрадні перед проблемою, що перевищає їхні сили. Найцікавіше те, що від половини XIII століття ніхто ані з Отців, ані з богословів, ані з всеценських Соборів не додав ні одного слова пояснення до доктрин чи наук досить неясних і досить суперечних, які в тому столітті школа богословії подавала. Не будемо входити в дискусії богословів. Колись може прийти відповідніша на це хвилина. Нині, стоячи над рукою людської природи, маючи такий болочий доказ людської глупоти і нужди, і слабості, і людського нещастя, не будемо його побільшувати образом того, що могло би бути людським блаженством. Скажемо хіба те, що нам подиктує потреба моменту й потреба того нещасного розбитка, що в наших ніг у болях конас з власної глупоти і злоби.

13. Шосте блаженство. Воно відноситься до життя віри. Воно є чи звершенням віри, чи останнім доповненням віри, чи найповнішим актом віри, чи умовиною повного розвою віри, — досить, що по думці майже цілої християнської богословії, яка йде в тій справі за св. Августином, шосте блаженство має зв'язь з тими дарами Св. Духа, або, як каже Пророк Ісая, з тими духами, що віру скріпляють чи доповнюють, себто передовсім з духом розуму.

Як у всіх євангельських блаженствах, так і в цьому шостому треба розібрати заслугу, нагороду і зв'язь між одною і другою. Шосте блаженство ціле відноситься до віри й до її звершенням духом мудrosti та розуму.

« Блаженні чисті серцем, каже Ісус, бо вони будуть бачити Бога » (Мат. 5,8). І чисті серця і бачення Бога, себто і заслуга і нагорода, належать до духа розуму. Щоб це побачити, треба передовсім розрізнити дві чистоти серця. Одна з них полягає на увільненні людського пожа-

дання від усякого неправильного, невпорядкованого прив'язання. Ту чистоту серця осягає душа через чесноти й дари, що відносяться до почувань душі чи її пожадань. У тому значенні є чисті серця якимсь неначе приготуванням і вступом до бачення Бога.

Однак під чистотою серця можна й треба розуміти і те, що є неначе і звершеннем бачення Бога, себто чистість ума, увільненого від помилок і уяви, фантазій. Тією чистістю ума душа осягає, що Божі правди пізнає не по зіпсованій думці еретиків і не способом тілесних фантазій. Все, що уява піддає душі, є невідповідне і навіть шкідливе у пізнанні Божества. Така чистота ума чи серця є злучена безпосередньо з духом розуму, що вникає в глибину Божих правд. Так маємо, що чисті серця, брані одним і другим способом, є все або приготуванням або звершеннем діла віри й духа розуму.

Треба також розрізнати подвійне бачення Бога. Одне досконале, яким бачиться Бога таким, яким Він є, лицем у лиці. Друге, незвершене, в якому, хоч і не бачимо, чим є Бог, то однак бачимо, чим не є. А в пізнанні Бога в цьому нашому житті тим звершенніше Бога пізнаємо, себто тим глибше вникаємо в те пізнання, чим більше розуміємо, до якого ступеня воно перевищає і переходить усе те, що можемо сотовременно розумом обняти й піznати.

Тим то й нагородою шостого блаженства є бачення Бога, що в усіх формах належить до духа розуму. Бо дух чи дар розуму лишається і в Святих у небі і його повній звершеності треба приписати те бачення Бога, яке дає повноту щастя блаженим у небі. Але й те неповне бачення та неповне блаженство, яке можна осягнути на цьому світі, себто ще в дорозі до вічності, є також злучене з духом розуму.

Богослови нераз обширно дискутують, чи нагороди євангельських блаженств треба так розуміти, що вони є якимись дочасними добрами, чи що вони відносяться виключно до будучого життя. Питання незвичайно важне, бо від відповіді на нього зависить також, чи й саме євангельське блаженство є будучим даром чи, бодай у частині, ѹ теперішнім. Щоб навести лиш найзначиміших богословів, скажемо, що св. Амвросій пояснював нагороду блаженств так, що їх приписував лише вічному життю в небі (*На Лук.* гл. 6 «Блаженний нищий...»).

Св. Августин приписував їх уже теперішньому життю: «Ті нагороди вже в тому житті можуть бути звершенні та повні, так як віrimo, що вони були звершенні й повні в Апостолах; бо якщо йде про ту повну переміну на спосіб життя ангельського, яку Бог оціяв після цього життя, вона ніякими словами не дастесь описати» (*Про проповідь Господню на горі*, кн. 1, гл. 4).

Св. Йоан Золотоустий є тієї гадки, що деякі нагороди належать до будучого життя, а деякі до теперішнього (15 гом. на Матея, на початку). Та найзагальніша є та гадка, що нагороди євангельських блаженств у цілковито повній звершеності належать до будучого життя, але всі вони до деякої міри вже зачинаються в теперішньому житті. Вже тут можемо мати не тільки приготування, але й вступ, неначе початок і передсмак небесної нагороди в небі.

14. Плоди Святого Духа. Цілу науку про чесноти й дари доповняє, але й трохи робить труднішою, наука св. Павла про плоди Святого Духа. Чим вони є, яка їх зв'язь з різними чеснотами, чи вони доповнюють, чи перевищають, чи рівняються з блаженствами — все це питання важні й цікаві, над якими застановляються богослови, різнячися між собою часом досить значно. Текст св. Павла такий: « А плодом Духа є: любов, радість, мир, терпеливість, добротливість, доброта, віра, смиреність, здержаність » (Гал. 5,22-23). А щоб богословам утруднити їхні міркування, додає великий Апостол: « Проти таких нема закону » (там же). Неначе хоче сказати, що плоди Святого Духа, бо так безумовно треба розуміти слово « Духа », підносять чоловіка до якоїсь висоти, що ставляє його понад усіякі приписи закону.

Не входячи в многій дискусії, я пригадаю тільки дещо, чим роз'яснюється наука св. Павла. Відповідно до порівнань св. Письма, Отці представляють часто цілу надприродну суть освячаючої благодаті разом зо всіми надприродними чеснотами й дарами образом дерева і його галузей. Ласка освячаюча це неначе пень, чесноти й дари це неначе галузі, а все лучить одне життя в один неначе організм. Очевидно, кожне порівнання є в дечому неточне; не можна при кожній подробиці порівнання шукати аналогії з предметом, який порівнання має пояснити. І так треба сказати, що в тому порівнанні одна подробиця могла би вести до фальшивого пояснювання життя благодаті. Галузки дістають соки з пня; а в духовному житті чесноти й дари вливаються в душу безпосередньо — « свише »; вони є зв'язані з благодаттю, але не походять від благодаті. Зрештою, порівнання влучно представляє те, що в ново-часних богословів часто називається « організмом духовного життя ». Схолястики вживали часом і порівнання машини, щоб означити, як усі чесноти й дари і якінебудь інші прикмети душі лучаться в одне з благодаттю. З подібного образу взяв і св. Павло ту метафору « плоди Духа ». В світі змисловому, матеріальному плодом називасмо те, що видає ростини і на чому кінчиться ціла еволюція її життя, неначе ціль її розвою. Плоди є чимсь звершеним, є тим, до чого доходить життя ро-

стини, як до цілі. Коли говоримо про плоди людей, то можемо це розуміти або так, як у євангельській притчі, що чоловіка порівнюють з деревом і мається на думці щось, чим звершується якась внутрішня еволюція його поступування. А коли говориться про плоди, які чоловік посідає, то так можна назвати лише те, що є останнім в органічному розвиткові і що неначе дас якесь вдоволення чи приємність. І так ніхто не називає плодом того, що чоловік має чи посідає, себто ріллю чи дерево. Плодом називмо те, що земля чи дерево зі себе видає, і те, що чоловік наміряєся сяянути в посіданні ріллі чи дерева. В пристосуванні того до надприродного життя плодом для чоловіка буде його останньою метою (*) те, з чого має чоловік користь. А якщо ці діла випливають із його природи, якщо потуги його душі самі витворюють ці діла, то ці діла можна би назвати плодами його розуму чи його волі. А якщо діла чоловіка видає якесь вища надприродна сила, що в ньому є, себто сила Святого Духа, тоді ділання чоловіка можуть назватися плодами Святого Духа. Неначе плодами, що вирости з якогось Божого насіння. Бо й таке порівнання знає св. Письмо: « Кожний, хто родився з Бога, не чинить гріха, бо Його сім'я в нім перебуває (І Йо. 3,9). Божа благодать і надприродні дари мають неначе характер насіння, що в душі виростає. Зрештою, Боже царство, що в нас, є подібне до зерна гірчиці, з якого виростає ціле дерево.

15. Плід Святого Духа, що називається вірою. Коли св. Апостол Павло між плоди Святого Духа зачисляє і віру, то, очевидно, не має на думці тієї богословської чесноти, що є початком духовного життя, але щось, що є з вірою зв'язане і що є неначе звершенням чи доповненням і закінченням розвитку духовного життя. Ним може бути тільки сильне пересвідчення про правди віри, певність про речі невидимі. Розвій того психологічного процесу, який зачиняється з хвилиною прийняття за правду Божого об'явлення, кінчиться на тій цілковитій певності, яка є злучена з радістю, так як і радість зачисляє Апостол Павло, на другому місці, між плоди Святого Духа. Дальше в дійсності не можна дійти. Коли річ невидима стає силою віри рівно певна, як коли б була видима, то міра прийняття за правди є звершена, овоч досяг і приносить чоловікові радість, як каже книга Премудрості (3,15): « Добрих трудів радісний плід » чи славний плід.

(*) « його останньою метою » — в його останній меті, або « як його остання мета » (або й коротко — одним словом: « остаточно »).

Можна б ще тільки питати, в якому зв'язку стоїть та певність плоду Святого Духа до блаженства бачення Бога за поміччю теперішнього, даного нам духа розуму? Питання досить тонке. Мабуть треба відповісти, що євангельське блаженство, себто чистість духа й ума, що дає бачення Бога, є найвищим ступенем розвитку й певності віри. До плоду не належить з природи речі щось виїмково досконале й знамените. Розвій віри у кожній душі цілком природно видає свої овочі. До цілковитої певності віри може й повинен прямувати кожний християнин не тільки з певною надією осягнення тієї останньої на світі цілі, але й з деяким осягненням тієї цілі, з деяким виданням із себе того плоду, того прегарного й премилого плоду. До бачення Бога належить, здавалося б, якась звершеність, знаменитість і рідкість небесного дару, що ставляє ум мандрівника, себто людини, що ще по дорозі до цілі, в дечому майже нарівні з тими, що вже ціль осягнули.

Плоди Святого Духа, описані св. Павлом, належать вправді до тієї звершеності християнського життя, що є ідеалом праці над собою, але є цілком нормальним і звичайним здобутком тої праці. В блаженстві чистого серця міститься правдоподібно й глибина містичного життя. Христос у шостому блаженстві представляє може й те вникнення в глибину правд віри, яке дає дух розуму, а може й дух знання, про які за хвилину будемо говорити, але поза тим без сумніву в далекій перспективі представляє і ту повноту дочасного блаженства, яку дає життя контемплітивне, життя богомисленне. Може й екстази, захоплення, душевні пориви, що чоловіка підносять у небо, але певно й те бачення Бога, яке лише рідко кому на цьому світі дає Бог, а саме лише тим, що є виїмково чисті. Таким чином блаженство стояло б понад плодами Святого Духа.

Може до плодів Святого Духа доведе чоловіка й сама чеснота. Мабуть кожне добре діло, випливаючи з надприродної чесноти, може бути зачислене до плодів Святого Духа, коли тільки випливає з глибокого пересвідчення і є злучене з якоюсь духовною радістю чи потіхою. До євангельських блаженств, а особливо шостого блаженства, будуть належати тільки ті звершені діла, які вже з огляду на саму їх звершеність радше випливають з дарів Святого Духа, ніж зі самих чеснот.

16. Дух знання. Дари Святого Духа можна за Пророком Ісаю називати й «духами». Так іх називаємо, не щоби відкинути традиційний спосіб говорення, прийнятий у богословських школах, але тому, щоб у самій уже назві пригадувати щось із того, що дар Святого Духа є головним провідником чи мотором духовного життя.

Ми ще не навели фундаментального уступу св. Пророка Ісаї: «І спічне на Ньому Дух Божий, дух мудrosti й розуму, дух ради й відваги, дух знання й побожностi, та наповнить Його дух Божого страху» (Іса. 11,2-3).

При нашему предметi, себто при вiрi, приходиться ще говорити про дар знання. Бо з усiх дарiв чотири вiдносяться до ума, а три до волi й серця. З чотирьох, що до ума вiдносяться, мудрiсть — дар перший, верховний, лучиться радше з Божою чеснотою любови, а дар ради лучиться радше з моральною чеснотою второпiнностi, чи по нашему найлiшче сказати — з чеснотою мудростi, життєвої мудростi. З Божою чеснотою вiри лучаться, як iї доповнення та звершення, дух розуму, про який ми вже говорили, і дух знання, про який приходиться нам тепер говорити.

Ми бачили, що дух розуму, який своїм вiстрям вникає у глибину об'явленiх правd, в таким звершеннiam чесноти вiри, сам у собi має вже таку могутню силу, що душу наповняє Божим свiтлом, свiтлом таким обильним i таким вимовним, що самим тим свiтлом береже iї вiд упадку грiха.

Дух знання є ще може могутнiшою силою, коли св. Письмо говорити про знання Святих, описуючи тим способом i того духа, про який говоримо. В книзi Премудростi читасмо: «Праведного веде Бгова дорогами праведними й дає йому знання Святих» (Прем. 10,10). Для нашого дiла, себто для лiкування нещасного хворого, що неначе труп лежить у наших нiг, те знання потрiбне передовсiм тим, що беруться хвoroго лiкувати i що в своему знаннi черпають потрiбнi й вiдповiднi лiki; вони вiдповiднi, бо й знання не є людське, а Боже. Душпастир, що має перед собою незмiримi юрби бiдних калiк, недужих, слiпих, хромих, глухих, нiмих... та йде до них з хрестом у руцi i з огненною мовою з неба, що iм життя та здоровля нese, мусить запевнити собi може бiльше нiж щонебудь iнше на свiтi те пресвяте небесне знання, що є знанням Святих. Але й для працi самого недужого над собою — свiдомiсть, що з Божою благодаттю дается i той дар з неба, може бути могутнiм засобом двiгнення його з недуги. Ми вже це нераз казали: до успiшного лiкування не вистарчae в нашему предметi знання й добра воля та сила лiкаря, тут потрiбнiша ще спiвучасть самого недужого. Тим то й книжка, писана може переважно для лiкарiв-душпастирiв, може придатися й самому недужому, що з душпастирем хоче шукати для себе лiку на свiй бiль i небезпеку i смертельну рану.

17. Дух знання це дар Святого Духа. Поставмо на вступі великий принцип християнського життя: Благодать є звершеніша ніж природа. Тому в тих речах, у яких чоловік знаходить у природі якусь потрібну й цінну прикмету, аналогічно мусить знайти її в духовній природі, себто у Божій благодаті і в усіх прикметах з нею зв'язаних. Коли чоловік природним розумом приймає щось за правду, себто годиться на те, що щось є правда, знаходить у своїм розумі дві прикмети, що йому з огляду на ту правду служать. Одною прикметою вникає у її значення, себто розуміє її, другою виробляє собі певний осуд про неї. Тому, коли людський ум вірою приймає за правду те, що Бог об'явив, а Церква подає до вірування, потребує також двох аналогічних прикмет надприродних. Мусить передовсім зрозуміти те, що є предложене як правда віри, і до того служить дух розуму. А друге, щоби мав певний і правильний осуд про ті правди та вмів розрізнати те, в що треба вірити, від того, що до віри не належить. А це дає дух знання. Дух знання відповідає, але тільки в частині, природному знанню людини. Природне знання здобувається розумуванням, переходячи з одної правди в другу. Природне людське знання здобувається досвідом та розумуванням надтим досвідом. У Бозі повнота Божого знання є, очевидно, без ніякого розумування чи переходження з одного предмету до другого. Бог усе знає простим видженням. Тому й надприродне Боже знання, яке має християнська душа, не є, не походить з природного досвіду й розумування, а є просте й певне, бо є якимсь відблиском Божого знання, що для нас є даром Святого Духа, в якому стаємо учасниками якоїсь подоби Божого знання.

Коли додамо, що дух знання, як дар Святого Духа, служить на це звершення й доповнення чесноти віри, так як усі дари Святого Духа є звершенням Божих або й моральних чеснот, і коли скажемо, що дух знання є вищим даром від моральних чеснот, а нижчим від Божих чеснот (тому, що ці чесноти є фундаментом зв'язи душі з Богом), то в приближенні маємо науку богословії про знання, як дар Святого Духа. Треба хіба ще розрізнати його від того знання, що є тільки благодаттю даною даром.

18. Чи дух знання відноситься до Божих справ? Ми вже бачили, що дух знання відноситься до певного й правильного осуду про речі. А суд про якінебудь речі передовсім полягає на означенні їх причини. У ряді причин одна є вища від другої, себто є причиною причини. Про дальші причини судиться по першій так, як судилося про першу, але *про першу причину всього* не може бути вже суду по якійсь вищій при-

чині, й тому осуд про *найвищу причину всього* є перший і найсовершенніший. Знання причини є вже й правильним судженням про причину, а тому й найвище знання є знанням про найвищу причину всього — про Бога. Те найвище і найсовершенніше знання називається в св. Письмі, а й у філософів — мудростю.

Термінологія св. Письма, очевидно, не така точна, як у філософів, але без сумніву св. Письмо називає мудростю найвище й найсовершенніше знання, знання Бога. Філософи, аналізуючи суть кожного знання, радо називають мудростю найвище знання, в кожному роді зокрема. Того способу говорення вживав св. Павло, коли напр. каже, що «як мудрий будівничий положив підвалини» (І Кор. 3,10). Мудрим називає того будівничого, що знає найвищу причину в роді будівництва, себто найвищі принципи будівництва. Відповідно до того — мудростю в понятті загальному, себто мудростю в усіх родах знання, буде півання найвищої причини всього, себто Бога.

Назвавши знання, відповідно до найвищої причини, осібною назвою «мудrosti», нам звичайно лишається загальна назва «знання» на означення осуду про інші, нижчі причини, тому то й богослови духові знання приписують осуд про сотворіння. Вони йдуть у тому за прикладом уже св. Августина: «Знання Божих справ називаємо осібною назвою мудrosti, а знання людських справ називаємо попросту знанням» (*Про Св. Троїцю*, кн. 14, гл. 1). Це є причина, чому богослови взагалі вважають дар знання за нижчий дар від богословських чеснот: віра відноситься безпосередньо до першої правди — до Бога, а знання відноситься до справ людських, про які воно вправді судить по Божому і за світлом віри, але не відноситься просто до Господа Бога. Віра сама, як чеснота, як наука, як правда об'явлена, є також чимсь неначе сотвореним, чимсь людським, і як така підпадає під дар знання. Це його річ судити, в що треба вірити, а в що не можна вірити.

Вправді ті наші субtelні розрізнювання ані в духовному житті не є потрібні, ані не багато причиняються до пізнання дарів Св. Духа, однаке трохи вникають у їх суть, і тому заслуговують бодай на коротку згадку. І так, до дару знання належало б судити про віру, себто в що вірити, а в що не вірити, а судити про самі предмети Божої науки належало б до дару мудrosti. А саме, дух мудrosti судить про найвищу правду, предмет віри, і то по якомусь зв'язку з тією правдою. Тому й дух мудrosti, з огляду на ту зв'язь в найвищою правдою, відноситься радше до чесноти любови ніж до чесноти віри. Подібно, коли чоловік із сотворіння підноситься до Створителя; воно належить неначе до духа знання, бо зі сотворін'я судить про Створителя. А навпаки, коли чо-

ловік з річей Божих сходить до осуду про сотворіння, то воно більше належить до духа мудrosti або, як кажуть схолястики, перший ряд судів, із сотворінь на Сотворителя (*), в формально знанням, а матеріально мудростю, а другий ряд, що судить з Бога на сотворіння, в формально мудростю, а матеріально знанням. «Формально» називають тут те саме, що ми назвали б — судити про щось (це предмет матеріальний) в якомусь освітленні (це предмет формальний). Значить, судити про сотворіння в світлі Бога це радше мудрість, судити про Бога за світлом, браним зі сотворіння, це радше знання.

19. Дух знання розтягається й на практику. Саме означення є таке, що могло видаватися, що воно є даром чисто мисленним, теоретичним. Но дух знання, так само як і дух розуму, відноситься до певності віри, а віра в першому ряді відноситься до теорії. Через віру луčиться людський розум з першою правдою, себто з Богом. Але перша правда є та-жок і найвищою метою людини, для якої ділаємо, а з того виходить, що віра розтягається також і на ділання, як каже Апостол: «Віра ділає через любов» (Гал. 5,6). Звідси походить, що й дар знання в першому ряді, і головно, відноситься до теорії; помагає чоловікові знати, що має за правду признавати. Але на другому місці відноситься той дух знання і до ділання, бо в знанні того, в що треба вірити, ѹсього того, що з віри походить, маємо провідну гадку нашого поступування.

Дар знання є злучений з благодаттю. Як ми це спостерегли при дусі розуму, так само й про духа знання треба сказати, що він не може находитися в душі, позбавленій освячаючої Божої благодаті й Божої любові, бо тільки душа праведна може судити про те, в що треба вірити і як по вірі треба поступати. Той суд, даний уже влітими в душу Божими чеснотами, є конечною підставою до того знання, що його дас дар Святого Духа. Якщо той дар є знанням Святих, по слову (**) книги Премудростi, то й вимагає в душі бодай того основного освячення, яке дас освячаюча благодать.

Якщо хтось запитав би, чому чоловік у грісі, що має чесноту віри, не може знати, в що вірити, або не може розуміти правд віри, на те треба б відповісти, що безумовно християнин з мертвою вірою може і розу-

(*) «із сотворінь на Сотворителя» і сейчас дальше «з Бога на сотворіння» — краще пасувало б висловити: «із сотворінь про Сотворителя» та «з Бога про сотворіння». Зн. суд про щось, а не на щось (чи «на когось»).

(**) «по слову» — за словами книги Премудростi.

міти правди віри і знанні, як далеко розтягається віра, але те розуміння і те знання має не з дару Святого Духа, а звідки інде. Те, що з віри розуміє і що в богословії знає, розуміє і знає природним розумом, а не надприродним світлом Святого Духа. Те природне розуміння може часом просвічувати й надприродне світло дарів Святого Духа, не як сталий дар, вливаний у душу, а як проминаючі відблиски надприродного світла. Такі відблиски подібні до вчинкової благодаті, до діл не заслуговуючих, а спасительних. Вони дають і хвилинне якесь надприродне розуміння чи знання, але те знання не лишається в душі, як довго душа блукає поза правильною дорогою, що веде до Бога, як найвищої Правди і найвищої цілі. Зрештою, це велика тайна, як Божий Дух може ділати і в душах грішників. Якщо можливе, що дух пророцтва є в душі грішника, то вже не можна заперечити можливості якогось надприродного світла в тих душах.

20. Ласки дані даром. Загально відомі уступи послання св. Ап. Павла, в яких говорить про харизми Святого Духа. З них сходить великий Апостол до того пречудового гимну про Божу любов.

А про харизми пише так: « Є різниці й між служіннями... і також різниці між діланнями, але Бог є той самий, що все в усіх ділає... Одному дається Духом слово мудрости, а другому слово знання тим самим Духом, іншому віра тим самим Духом » (І Кор. 12,5-9). Щоб коротко зібрати науку Отців про харизми, скажемо, що загально вважають, що вони нічим не причиняються до освячення душі, що вони є чоловікові дані не для його користі й добра, а для добра Церкви, і що можуть находитися в душі і без освячаючої Божої благодаті. Щоб іх відрізняти від освячаючої Божої благодаті, називають їх ласками даними даром, себто лише даром. Назва досить неточна, бо кожна благодать мусить бути дана даром за словами Апостола: « Коли ж по ласці, то вже не з діл [себто не по заслузі], бо ласка не була б уже ласкою » (Рим. 11,6). Кожна благодать є дана даром, але поміж ними є та різниця, що одні ласки роблять душу святою й Богові милою, а друга буває дана тільки для інших і не робить душі ані святою ані Богові милою. Щоб ту різницю висловити, людська мова не находить іншого ядерного висказу, як тільки у назвах *ласка*, що робить святым, і *ласка*, що лише даром дана. Ті ласки лише даром дані, за св. Павлом, мають служити до проявлення Святого Духа. Вони є маніфестацією Святого Духа на користь інших (І Кор. 12,7). А що той дар Святого Духа не міг би вийти на користь інших інакше, як тільки через мову обдарованого, тому й Апостол називає його « словом ».

Як першим Апостолам і ученикам Святий Дух проявився і даром бесіди в користь слухаючих у день П'ятидесятниці, так само, в первісній Церкві може частіше, але і в наших часах Святий Дух може на користь Церкви дати людям дар мови, який буде в тому, що їх мова стає успішною для людей. Та успішність мови є в трьох речах. Передовсім у тому, що людська мова може розум просвічувати, вчити. Друге, людська мова може порушувати почування й спричинювати, що люди радо слухають Боже слово, себто людська мова може слухачам подобатися. Очевидно, не повинен промовець чи, в нашому випадкові, проповідник так говорити, щоб собі з'єднати слухачів, а повинен тільки до того йти, щоб людей заохочувати до слухання Божого слова. Третій успіх людської мови чи проповіді є в тому, що слухачі, побуджені до любові, бажають виконати те, що представлене мовою; тоді мова порушує слухачів.

Ті прикмети людської мови може осягати людська праця й мистецтво, краса слова. Але ті самі прикмети в звершеннішій спосіб може сповнити Святий Дух, уживаючи неначе людського язика як орудя свого діяння. Слово чоловіка зовнішньо сповняє те, що Святий Дух доповняє внутрішньо своїм діянням. Св. Апостол наводить поміж харизмами й ті дві, що відносяться до нашого предмету: знання Святим Духом і віра Святим Духом. Знання й віра, про які Апостол тут говорить, є чимсь іншим від знання як дару Святого Духа й від віри як надприродної Божої чесноти. Віра, як надприродна чеснота, дає людині змогу призвати за правду науку Божого об'явлення. Дух знання дає їй в певності судити про те, що є предметом віри, себто — як далеко наука віри розтягається, або в що треба вірити, а в що не треба вірити. «Слово знання», харизма Святого Духа дає чоловікові мовою знання проявляти віру, інших наводити на віру та збивати блуди противників. На чому полягає харизма віри в протиставленні чи в розрізенні з харизмою знання — не так легко сказати. Віра в тому значенні буде те, в чому мова проявляє сильне пересвідчення і до того сильного пересвідчення веде та в випадках те пересвідчення впоює. В тому значенні можна би харизму віри порівняти з плодом Святого Духа і сказати, що харизма це дар так представити віру, щоб воці робила враження абсолютної непомиленої певності, рівної зо всім тим, що людина може оком бачити й чого може руками доторкнутися.

Для нашого предмету, себто для значення віри й дарів Святого Духа в справі навернення грішника, треба би сказати таке, що нема може відповіднішого способу перебути дорогу другого вже оправдання, себто навернення в других гріхів, як слухання добрих проповідей. На те не

маємо вправді способу розрізнати, чи в словах якогось проповідника є лише гарна й мистецька людська мова, чи в висказах Божої правди находитися бодай часом деякі зеренця харизми Святого Духа. Коли проповідник є дійсно правдиво святым, людиною повного відречення, повної покори й пориваючої Божої любови, в його проповіді буде більше діяння харизм. Але в Божому слові, уложеному самим природним мистецтвом слова, може Святий Дух людської мови вжити, сказати б, навіть наперекір значенню слів, і порушити серце. Так оповідають про того грішника, що на нього в проповіді потрясаюче враження зробило просте слово проповідника: « Перейдемо тепер до другої частини нашої мови ». Грішник подумав собі, що і йому час перейти до другої частини свого життя і в короткому часі з плачем сповідався зо всіх гріхів цілого свого життя.

21. Блаженство, що відповідає духові знання. Святий Августин у книзі *Про Господню бесіду на горі* (гл. 4) так каже: « Дух знання відповідає тим, що плачуть, — тим, що навчилися пізнати те зло, яке вони за добро вважали і яке іх побідило ».

Якщо знання є тим даром, що вчить правильно судити про сотворіння, то перше, що християнська душа спостерігає в сотворіннях з огляду на своє життя, це небезпека, яка криється в сотворіннях, коли відходять від Створителя. Неправильно, без знання судять про сотворіння люди, що їх оцінюють як правдиві добра та в них бачуть свою ціль. З такого ложного суду випливають усі гріхи. З правильного суду про вартість сотворінь, себто з духа знання, буде випливати правильно легковаження чи оцінювання сотворінь по їх правдивій вартості, а відтак жаль чи слзоzi за минувші помилки й блуди. З того можна спостерегти в обох перших блаженствах тісну їх зв'язь з духом знання: вбогі духом і плачучі в нарівні люди, що знають вартість світу. Але в повнішому значенні друге блаженство відповідає духові знання. Заслугою представляє Христос смуток.

У блаженствах взагалі Христос на першому місці усуває ложні поняття про щастя. Такі ложні поняття, очевидно, є найбільшою перешкодою до правдивого блаженства й тому, показуючи людству правдиве щастя, яке тут зачинається, а там кінчиться, треба передовсім від першої хвилини зірвати з ложним поняттям про щастя. Те ложне поняття представляло чоловікові розкішне життя, передовсім у посіданні багатств і в посіданні достоїнств та почестей у людей. Від багатств та від почестей відтягає чоловіка християнська чеснота здережаности. Вона вчить душу зберігати міру в уживанні, себто не вживати понад конеч-

ність. Того вчить перше блаженство, вбогість духом. Убогість буде по-лягати або на погорді багатств або на погорді почестей, себто на чесноті вбогости або на чесноті покори. Обі ті чесноти містяться в першому блаженстві. До осягнення обох тих чеснот причиняється і дар знання, показуючи в Божому світлі вартість багатств і почестей. Але дух знання веде до цілковитого погордження так багатств як і почестей. Дар знання до того ступеня веде в убогість духа, що плач більше цінить від радості, і вбогість, неначе невдоволена, шукає добровільного смутку, шукає такої вбогости і такої покори, що вже аж з плачем лучиться. Тим то, якщо перше блаженство відноситься більше до чеснот, друге відноситься більше до дару знання.

VIII. ЛЮБОВ

1. Хвилина влиття любові. Грішник, що з жалем, хоч і несовершенним, приступив до Таїнства хрещення або до Таїнства покаяння, отримує разом з Божою благодаттю надприродну чесноту любові. Вона є безконечно цінним Божим даром, що підносить, освячує чи просвічує всі чесноти душі та надає їм неначе життя. Без неї св. Письмо називає ті чесноти мертвими.

Заки ще душа чоловіка піднеслася до акту Божої любові, вже влита Богом у душу надприродна чеснота робить її праведною. В суті речі праведність душі, її істоту, есенцію дає Божа благодать. А що Божа благодать є нероздільно злучена з Божою любов'ю, за прикладом св. Письма всі Отці вживають і того способу говорення, що любов Божа робить людину праведною, хоч по психологічному треба сказати, що вона радше освячує ділання чоловіка і його волю. Св. Йоан виразно приписує любові те, що є суттю святости, себто перебування в Бозі. « Бог є любов'ю, а хто перебуває в любові, в Бозі перебуває і Бог у ньому » (І Йо. 4,16) та « Хто не любить, перебуває в смерті » (І Йо. 3,14).

Любов тим освячує душу, що надає її волі напрям до Бога, як до найвищої цілі. Тому вона вже сама, себто й без дійсного прийняття Таїнств хрещення чи покаяння, вводить у душу Божу благодать і освячує її. Як ми це вище бачили, причиною, чому сам акт любові може перед Таїнствами освятити душу, є те, що в тім акті є включене (implicite) бажання прийняти Таїнство, хоч воно й невисказане (explicite).

Благодать освячує душу в її бутті, в її істоті, а любов освячує душу в її діланні. Тому всяку святість ділання і св. Письмо, і Отці, і богослови слушно приписують любові. З нею разом, неначе її товариство, дружина, входить у душу цілий ряд надприродних чеснот, а кожна з них, ведена любов'ю, простує й освячує деякі сторінки людського ділання. Разом з нею входять у душу чесноти моральні, чесноти інтелектуальні і дари Святого Духа. Хоч чесноти моральні, що простують ділання чоловіка за світлом розуму, щойно через практику стають чеснотами не тільки влитими, але й людською працею набутими, і хоч дари Св. Духа

щойно в вищих ступенях духовного життя і розвитку душі обнимаютъ неначе провід ділення душі, то всі ті надприродні дари вливаються в душу в хвилині оправдання разом з чеснотою любови. Щоб душу грішника, що повернув до гріхів, при Таїнстві покаяння спасти від гріха, себто, щоб його стало й тривало навернути, треба нам передовсім любови. Ми вже бачили, що для віри й надії треба дарів Святого Духа, даваних з любов'ю, щоб душа розуміла віру й предмети надії та з'ясовувала собі те, як далеко сягають об'явлені правди. Ще більше треба їй любови, бо щойно тоді, коли блудний син, прийнятий милосердним батьком, стане заново сином у його хаті, — зрозуміє, чим в те синівство й чим в любов милосердного батька та чим був його власний нерозум, коли покидав батька й рідну хату.

Без любови усе в душі в мертві, бо воля в головнім напрямку, неначе в життевому порядку, не звернена до правдивого добра, яким є найвище добро, а водночас і найвища правда — Всевишній Бог. Але саме звернення волі до того найвищого Добра є очевидно лише початком. Чеснота надприродної Божої любови стає від тієї хвилини провідницею душі й зачинає душу вести дорогами святості до звершеності в усіх чеснотах. Тому в веденні тієї душі і нам треба буде може не раз, а багато разів вертати до того самого предмету, шукаючи в ньому того поступу й тієї святості, що вже напевно бодай у якісь частині злучені з витривалістю в добрім до кінця. Тепер ограничимося лише на представленні того, що св. Письмо каже про любов.

2. Любов це найвищий і перший закон. Ісус Христос, доповнюючи й пояснюючи закон Старого Завіту, вчить виразно, що любити Бога є найбільша й найперша заповідь. «Любити будеш Господа Бога твого всім серцем твоїм, всею душою твоею і всею думкою твоею. Це найбільша і найперша заповідь» (Мат. 22,37-38). Тим самим, що Христос називає заповідь любови першою заповіддю та протиставляє її другій заповіді, заповіді любови близнього, Він показує виразно, що це є осібна заповідь, різна від інших. Хоч на «цих двох заповідях увесь закон і пророки стоять» (там же ст. 40), себто Божа любов неначе обнимає, неначе звершує всі заповіді, всетаки вона є окремою заповіддю. Це не перешкоджує, що чеснота любови близнього є в суті речі одною й тою самою чеснотою, що й любов Бога, а то тому, що в обох тих чеснотах є один і той самий товчок, себто в обох чеснотах любимо задля Бога, задля Його безконечної доброти. Зі слів Божої заповіді: «усім серцем, усім умом і всею душою» виходило б, що Божа любов має бути або бодай може бути також і любов'ю почування. Та коли зважимо, що по-

чування не є в нашій силі, мусимо признати, що Бог від нас не вимагає любови почування; словам заповіді треба надати таке значення, щоб вона не накладала на нас обов'язку, який неможливо було б нам виконати. Можна ті слова, якими висказане віддання себе Богові всеціло й без застережень, пояснювати так, що серцем названий тут наш намір, подібно як на іншому місці Христос уживав того слова до дбання про вічну нагороду. « Де ваш скарб, там і серце ваше » (Мат. 6,21). Заповідь вимагає, щоб цілій напрямок і намір нашого життя був звернений до Бога. А що додано « усім умом, гадкою, мислю », то треба так пояснювати, що цілій наш ум має бути підданий Божій правді, себто Божому об'явленню, Божій волі в Його об'явленні. А коли заповідь додає з « цілої душі », то значить, що ціла наша воля, увесь напрямок інтелектуального бажання чи жадоби має бути звернений до Бога, або порядкований по Божій волі і об'явленню. У св. Марка (12,30) і в св. Луки (10,27) додано ще: « всею силою твою », а це хіба так треба пояснювати, що тоді любимо Бога всією силою, коли все наше зовнішнє поступування є послушне Божому законові.

Тут треба ще додати, що та Божа любов має бути над усе, але не в почуванні, а в оцінюванні. Себто не перешкоджує Божій любові, коли щось так на наші почування ділає, що напруженням і враженням почування є сильніші ніж любов Божа. Напруження почування любові більше походять з присутності предметів і з живого представлення їх доброти, ніж з розумового оцінювання тієї доброти. Тому чоловік не грішить проти Божої любови над усе, коли чує живішу й теплішу любов до батьків, дітей чи приятелів, ніж до Бога. Вистарчить, щоб розум представляв йому Божу доброту як найвищу і щоб воля життєвим напрямком була до того Добра звернена. Тоді буде неначе готовий стратити всі добра цього світу, щоб тільки не стратити того добра, яким є любов Божа.

Очевидно, слова, якими представлена заповідь любови, мають Божу глибину у значенні. Вони ж відносяться до людей усіх станів і до людей усіх ступенів духовної звершеності, а тому мусять бути пристосовані так до початкуючих як і до звершених та для всіх мусять висказувати і обов'язок легкий до виконання і ідеал, який щойно колись у будущому житті можемо осягнути. Хоч мусимо до діла з початкуючим християнином, бо не можна бути більше початкуючим, як коли хто з трудом підноситься з упадку тяжкого гріха, то й до того початкуючого промовляє Божий закон, вказуючи високий ідеал. Тому й ми, представляючи значення закону для початкуючих, мусимо вказати йому бо-

дай здалека на недосяжний ідеал, який і в тяжких упадках може бути ліком для людської душі. Представимо звершеність любові.

3. Звершеність любові в туземному житті. Якщо треба нам все-бічно розібрati звершеність любові, то мусимо передовсім зазначити, що та звершеність може відноситися або до предмету любові або до підмету любові, себто можна говорити про любов звершенну з огляду на любленого і звершенну з огляду на люблячого.

З огляду на любленого звершеною буде та любов, що його так любить, як він на любов заслуговує, як може і як повинен бути люблений безконечною любов'ю, бо є безконечним Добром (*). А якщо йде про любов Бога, то треба сказати, що Бог заслуговує на безконечну любов; Він може і повинен бути люблений безконечною любов'ю, бо є безко-нечним Добром. А що ніяке соторіння не може мати безконечної любові, бо кожна сила соторіння мусить бути скінчена, обмежена, то ѹ любов ніякого соторіння не може бути в тому значенні звершеною. Тільки сама любов, якою Бог себе любить, є любов'ю звершеною. Святий Дух є тою любов'ю, взаємною любов'ю Отця й Сина.

А з огляду на підмет, себто того, *хто любить*, звершеною любов'ю треба назвати таку любов, якою хто любить стільки, скільки може. Тут треба нам річ так розрізнати. На першому місці поставимо любов, у якій ціла душа людини і всі її влади (**) безнастінно дійствами зверталися б і відносилися б до Божества. Це любов батьківщини, яка не є можлива для ніякого з нас мандрівників на цьому світі. Людська неміч не дозволяє все звертатися до Бога повнотою дій-актів. Так роблять лише Ангели та Святі в небі. А на другому місці поставимо таку любов, якою людина віддає ціле своє життя та всі заняття життя на те, щоб заниматися Богом та Божими справами, перериваючи ними заняття лише остільки, оскільки того вимагають конечності теперішнього життя. Така є звершена любов, можлива на цьому світі й шитома звершеності християнського життя. На третьому місці поставимо таку любов, де людина напрямком цілого життя віддає Богові серце так, що нічого не думає і нічого не хоче, що було б противне Божій любові. І такою є

(*) Текст, трохи поплутаний і притемнений, так треба розуміти: З огляду на любленого — звершеною буде ця любов, яка його (того любленого, зн. той предмет любові! - С.Г.) так любить, як він на любов заслуговує, як може і як повинен бути люблений безконечною любов'ю, бо є (цей же предмет! С.Г.) безконечним Добром.

(**) « душа людини і всі її влади » — краще підходило б власті або сили душі.

звершена любов в усіх оправданих, — любов, сказати б, спільна всім тим, що мають чесноту Божої любови.

4. Три ступені любови дороги. (*) Та любов, спільна всім християнам і всім доступна, може мати в людській душі три ступені, один вищий від другого, які варта нам тут представити, щоб у нашому випадку пристосувати до нашого недужого лік, що відповідав би його станові. Ті три ступені Божої любови відповідають загальній схемі кожного поділу, у якій розрізняємо початок, середину й кінець. По тому (**) три ступені любови були би: любов початкових, любов поступаючих і любов звершених. Різні ступені любови розрізняються тут різними заняттями чи завданнями, до яких веде чоловіка поступ у любові.

На першому місці мусить людина зайнятися тим, що головне, себто відступленням від гріха й боротьбою з пристрастями, що любові протиляться. Така є любов початкових; її треба кормити як малу дитину, гріти й берегти від смерті, від віпсуття, яким є тяжкий гріх.

На другому місці завданням людини, її зайняттям є те, щоб поступала в любові. Головний намір людської душі звертається тоді до того, щоб любов кріпала, зростаючи. Неначе дитину треба викохати й виховати та допровадити її до зрілості мужеського віку.

Третім завданням, зайняттям чи наміром людської душі з часом стається виключно те одне, щоб злучитися та пристати до Бога, щоб Ним тішитися і Ним користуватися. Такою є любов звершених, що так як Апостол бажають розв'язатися і бути з Христом.

Вправді від самого початку любов зростає в душі, або, докладнішим словом, вкорінюється чимраз більше в душу. Вона ж і до смерті не перестає тим способом рости, але те не перешкоджує, що інший і на-мір і завдання і змагання початкових, інші в поступаючих, а інші в звершених.

Той потрійний ступінь любови відповідає і тим трьом етапам духовного життя, що їх розрізняємо в християнському житті, коли говоримо про дорогу очищення, дорогу просвічення та дорогу злуки. Або іншими словами: Три ступені любови, які ми представили, можна розширити чи розтягнути на ціле духовне життя, і тоді влучний буде розділ духовного життя на три частини, що по собі неначе настувають. Нам

(*) « любов дороги » — зн. любов у цьому житті, на землі (бо життя на землі є дорогою до вічності).

(**) « По тому » — відповідно до того.

виглядає, що розрізнення трьох ступенів любови яркіше й виразніше представляє той самий поступ душі, а означаючи завдання кожного ступеня й головне змагання в ньому, робить нам може легшою розв'язку питання, в якому з трьох ступенів находитися душа в дану хвилину?

5. Любов Бога в ділannі. Напрямок волі, звернений до найвищої цілі, найкраще виявляє ділannя людини. Тому багатьома уступами св. Письма можна доказати, що заповідь Божої любови вимагає від нас чину, діл любови. Св. Йоан каже так: « Дітоньки, не любіть словом ані язиком, а ділом і правою. По цьому пізнаємо, що ми в правді » (І Йо. 3,18-19). Сам Христос представляє сповнення всіх заповідей як перший і головний наслідок Божої любові: « Хто має Мої заповіді і зберігає їх, той Мене любить » (Йо. 14,21). А що друга заповідь, себто заповідь любови близьнього, є зв'язана найтіснішими зв'язками з Божою любов'ю, тому мусить Божа любов особливішим способом проявлятися в любові близьнього. Ті дві заповіді бувають нераз у представленні св. Письма так від собою сплетені, що трудно розрізнати, що відноситься до одної, а що до другої любови. Напр. « Люbi, любім один одного, бо любов є від Бога, і кожний, хто любить, від Бога родився і знає Бога. Хто не любить, не знає Бога, бо Бог це любов. По цьому пізнає Богу любов у нас, що Свого Сина єдинородного післав Бог у світ, щоб ми через Нього жили. У цьому є любов, не що ми полюбили Бога, а що Він перший полюбив нас і післав Свого Сина на відкуплення за наші гріхи » (І Йо. 4,7-10). Очевидно, та безкощечна Божа любов до нас повинна передовсім заохотити нас до любови Бога. Тимчасом Апостол переходить чи перескачує до любови близьнього, утотожнюючи Богу любов і любов близінх та додає: « Люbi, коли так полюбив Бог нас, то й ми повинні один одного любити ». Але про це прийдеться нам ще говорити при любові близьнього. Тепер досить нам завважити, що любов Бога мусить проявлятися навовні виконуванням заповідей, в котрих перша, себто перша по першій, це любов близьнього. Ядерно каже св. Апостол Йоан: « Бо це є любов Бога, щоб ми зберігали Його заповіді, а Його заповіді не тяжкі » (І Йо. 5,3) і « По цьому пізнаємо, що любимо дітей Божих, коли любимо Бога й чинимо Його заповіді » (там же ст. 2). А на іншому місці: « Це є любов, щоб ми ходили по Його заповідям » (ІІ Йо. 6).

6. Любов Божа це зібрання заповідей. Коли св. Апостол Павло в листі до Колосян (3,14) називає любов лучником звершеності, то може місце на думці і любов близьнього, бо до тієї чесноти так часто вертає та говорить про неї в таким ентузіазмом, в таким захопленням, що вида-

ється очевидним, що ту чесноту вважає за вершок святости й звершеності. Тому й не можна сумніватися, що для нього любов ближнього є тою самою чеснотою, що й любов Бога. Коли напр. каже, що « кінець заповіди є любов чистого серця й доброї совісти та необлудної віри » (І Тим. 1,5), або коли каже, що « ввесь закон виповняється в одному слові » (Гал. 5,14), та по тій дефініції відразу сходить до любови ближнього, то нема сумніву, що сама любов ближнього є для нього любов'ю Божою, себто любов'ю близких задля Бога. Тим самим, очевидно, лише без порівнання в повнішім ще значенні, і для Павла і для цілого християнства любов'ю Божою є любов до Христа. З питомою собі силою св. Павло питав: « Хто ж відлучить нас від любови Христа »?, а в багатьох рукописах, так як і в нашому перекладі — « від любови Божої ». Це, очевидно, одне й те саме і в наших гадках і в гадці Апостола, як це показує закінчення того уступу. На те питання Павло відповідає: « Чи горе, чи тіснота, чи переслідування, чи голод, чи нагота, чи біда, чи меч? — як написано (Пс. 44,23): "Задля Тебе умертвляють нас цілий день, уважають нас за овець на заколення". Та в тім усім побіджаемо через Того, що нас полюбив, бо я певний, що ані смерть ані життя, ані ангели ані начальства, ані теперішнє ані будуче, ані сили ані висота, ані глибина ані яке інше соторіння не зможе нас відлучити від любови Божої, що в Христі Ісусі, Господі нашім » (Рим. 8,35-39).

Тими могутніми й вимовними словами описув Апостол всемогучість Божої любови. Такі то непомильні, певні й нехибні наслідки діяння її в душі. Не треба згадувати про те, що та непомильність не усуває свободіні волі. Божу благодать, так як і Божу любов у душі, принимас усе свободна воля так, що могла благодаті противитися. Благодать і Божа любов є такі всемогучі, що свободну волю людей наклоняють до своєї цілі способом ій питомим, себто способом людським.

Ми не скінчили би, якщо хотіли б представити науку св. Письма про Божу любов. Будемо мати нераз нагоду вернути до тих наук. Сьогодні в розмислу опускаємо всю науку св. Письма, що відноситься до любови близких. Прийде момент, що будемо про ту сторінку Божої любови говорити окремо й обширніше. Безперечно, нашему хворому треба діл любови ближнього. Прислати йому за покуту в сповіді обильну милостиню, відвідування вбогих, прислугу хворим — це може лік, який дуже успішно поможе недугу поборювати. Але наразі видається, що є важніші речі, а тому практику Божої любови близких відложимо наразі на інший час.

Тут хіба ще вазначимо, як любов Божа чи любов близких задля Бога в багатьох уступах св. Письма буває представлена як найпрості-

ший і найкращий спосіб виповнити ввесь закон. Або іншими словами — уся християнська праведність полягає на тій любові. Скажемо коротко: « Любов покриває множество гріхів » (І Петр. 4,8), в знаком, що ми « перейшли від смерті в життя » (І Йо. 3,14), хто любить « із Бога народився », « пізнає Бога » (І Йо. 4,7), « Бог у ньому перебуває » (там же ст. 12). Любов є знаком, що « ми є Христовими учениками » (Йо. 13,35). Вона є причиною, що « в світлі живемо » (І Йо. 2,10), що ми є « в правди, правдою живемо » (І Йо. 3,19). Любов євища від усіх жертв і цілопалень, вона є причиною, що « душу віддаємо за другів » (Йо. 15,13). Божа любов спричиняє, що Христос за нас умер і в настече саме спричинює (І Йо. 3,16).

Любов'ю виповняємо закон Христа (Гал. 6,2) та ходимо достойно покликання, яким ми покликані (Єфес. 4,1). Любов спричинює, що ми є наслідниками Божими, що ми є Його любими дітьми (Єфес. 5,1-2). Любов є зв'язку звершеності (Кол. 3,14). Любов це нова заповідь Христа, це проповідь Євангелія (І Йо. 3,11), це провідне світло, провідна гадка в житті (Рим. 15,7). (*)

Любов усіх нас лучить в одне тіло, Христове тіло (Рим. 12,5). Як із зеренець пшениці повстас хліб (І Кор. 10,17), так із різних народів та станів повстас одна родина (І Кор. 12,13). Любов'ю ми всі одним у Христі (Гал. 3,28). Одне тіло, один дух, як і одна надія покликання (Єфес. 4,4). Любов Бога, це одіж весільна (Мат. 22,12), це олиця в лямпках мудрих дівиць (Мат. 25,1). Любов Бога заслужила св. Петрові, що Христос йому віддав свої вівці (Йо. 21,15). Задля Божої любови Павло готов був у Єрусалимі життя своє віддати (Дія. 21,13). З любови до Бога Павло нічого не знав крім Христа розп'ятого (І Кор. 2,2). З любови до Бога легковажив Павло всі найбільші привілеї закону, щоб тільки знати Ісуса Христа (Філ. 3,7-8). З любови до Бога хотів Павло бути відлученим від Христа задля братів (Рим. 9,3). З любови до Бога, будучи свободним, став невільником усіх (І Кор. 9,19). Одним словом — хто любить, нікому нічого не винен (Рим. 13,8).

7. Вартість і краса любові. Коли шукаємо в св. Письмі похвали Божої любові, знаходимо таку безліч прерізних порівнань, які до любови відносяться, хоч часом і не згадують слова « любов », — що не знали, що вибрати, щоб достойно звеличити красу тієї цариці чеснот. Вона ж краща від сонця й світліша від усіх небесних зір; порівняна зі са-

(*) Рим. 15,7 — не точно зацитоване (бо тут про що інше говорить).

мим світлом, показується від нього яснішою (Прем. 7,29). Вона ж є тим огнем, що його кинути на землю — мета Христового приходу (Лук. 12, 49). Вона є тим золотом найвищої проби і тою білою одіжжю, що її радить набути Боже Слово (Об'явлення 3,18). Вона є царською славою цариці, що прикрашена золотими прикрасами (Пс. 44,10). Щасливий, хто її найде; її набуття є цінніше від торговлі дорогоцінним золотом і найчистішим сріблом (Прит. 3,13-14). Любов Божа спричинює, що всі особи Пресвятої Тройці приходять до душі й замешкують у ній (Йо. 14,23). Божа любов заслуговує на те, що Христос, полюбивши душу, являється їй (Йо. 14,21).

Шукаючи за похвалами Божої любови, нам прийшлося б хіба наводити всі уступи, що говорять про Божу мудрість. При розборі, як Бог дастъ, психологічної сторінки любови нам прийеться говорити про дар Божої мудрості. Той найвищий дар Святого Духа є звершенням, доповненням Божої чесноти любови, а щоб ужити, може й смілої, метафори — ми сказали б, що мудрість є відблиском любови на людському умі. Тому в багатьох оглядів усе те, що книги Мудrosti Старого Завіту говорять про Божу мудрість, все те, відноситься рівно добре й рівно близько до Божої любови. Все те є поясненням, потвердженням і пристосуванням Божої любови. До неї можна прикладти ось і ті слова: « Усі добра прийшли на мене з нею. З її рук я дістав незчіслімі багацтва і враділа душа моя в усіх тих дарах, бо вона, Божа мудрість, проводила мене в житті; а я не знат, що вона є матір'ю всіх тих дібр » (Прем. 7,11-12).

Коли стоїмо над трупом грішника, стараючися ввілляти в нього якимсь чудом Божого милосердя життя, то мова про Божу мудрість видається нам успішнішою від самої мови про Божу любов; на мову про любов той труп не реагує. Він не розуміє, не чує й не бачить. На нього не можна зробити враження ніякими блисками з неба. Як ще на щось той труп вразливий, то хіба на добра дочасні й земські. Та ж він задля тих дочасних дібр продав благодать, та ж він врадив Христа задля 30 срібняків, а може й задля тридцяти шагів. Тому до нього можна промовити словами Соломонової Мудrosti, може її зрозуміє... « Якщо бажається багацтва тієї землі (дочасного життя), чи є більше багацтво над Божу мудрість, що все створила? Якщо людський ум працює над якими творами, що важніше від мудрості, провідниці створення усіх речей? Якщо хто любить справедливість, усі великі людські чесноти є її твором. Якщо хто бажає глибини знання й науки, вона все знає, і те, що минуло, і те, що прийде. Вона вникає в те, що найтонше і найглибше в людських бесідах і розрізняє все те, що найтрудніше в еніг-

мах і в притчах. Вона знає пояснювати знаки й чудеса, які покажуться, і передбачує все, що в бігу часів має наступити » (Прем. 8,5-8).

Якщо б то можна було побудити того трупа до найслабшого бажання мудрости, якщо б можна в ньому викликати бажання молитви про Божу мудрість, грішник був би спасений, себто покаянням вернув би до благодаті, так що вже не вертав би до гріхів. Тому терпеливо просвічуючи гниючого трупа тими небесними проміннями, які однаке виглядають, неначе б із землі походили. Трудно грішникові піднестися в небо, щоб Бога любити. Прив'язаному, прикованому до матерії всіми пристрастями, неможливо серце перенести в небо, неможливо жити в небі хочби одну хвилину. Але Божа мудрість є й дочасним добром, добром таким важним, таким багатим, таким цінним, що їй найбільші матеріялісти можуть його цінити; мусять його цінити остатічки, оскільки мають ще рештки здорового розуму. А мусять його цінити понад інші добра, бо що ж вартує для дурного золото і срібло? Вони ж не має ніякої вартості без людського розуму, без людської мудrosti, як довго вона не приступить до тих матеріальних дібр. Вони ж є нічим, як нічим вони є і для нерозумних звірят. Тому терпеливо стараймося того трупа просвічувати тими проміннями, успішнішими від промінців Рентгена, якщо ще лишилася в тому трупі хочби рештика — не життя, а змоги життя.

« Мудрість є повна світла, а краса її ніколи не в'яне. Ті, що її люблять, находити її легко, а ті що її шукають, мають її без труду. Вона попереджає тих, що її бажають, перша їм являється. Хто досвіта встae, щоб її набути, знайде її без втоми. На нього вона чекає при його дверях. Ум занимати гадкою про мудрість (та Божу любов) це найкраща розсудливість життя, а хто не спить, щоб її посісти, скоро знайде сумокій, бо ж вона всюди ходить і заглядає, шукаючи тих, що її достойні. Вона з радістю стає на стежках їхнього життя, вона вибігає напроти них з дбайливістю свого провидіння. Початок мудростi, це шире бажання правди; воно веде в любов, а любов у збереження закону, а збереження закону веде в чистість душі, а чистість душі підносить чоловіка до Бога » (Прем. 6,13-20). Правда, коли св. Письмо говорить про Божу мудрість, має й прикрі вискази для грішника: « Божа мудрість не входить у душу запродану гріхам і не замешкає в тілі сплямленому. Бо Святий Дух, що є вчителем знання, втікає перед усікою облудою й усувається від гадок далеких від розуміння правди, а коли в душу входить неправедність, дух Божий покидає душу » (Прем. 1,4-5). Але з другого боку св. Письмо має і слова потіхи: « Я є матір'ю чистої любови, каже Божа мудрість; я є матір'ю Господнього страху і знання

і святої надії. В мені вся краса дороги, що веде в правду. В мені вся надія життя й сили. Прийдіть до мене, ви всі, що бажаєте мене гарячим бажанням; прийміть овочі, які розвадаю. Бо мій дух солодший від меду, а мої дари перевищають у солодості й розкошах найсолодший і найбільше вибраний мід. Пам'ять моого імені перейде з роду в рід. Хто буде мене істи, забажає мене ще, а хто буде мене пити, почус духовну жажду. Хто слухає мене, не буде застигнений, а хто зо мною діє, не загрішить» (Сир. 24,24-31) (*). Тими й багато іншими подібними словами промовляє до людських душ Божа Мудрість, Божий Син. Глибина, містична глибина всіх тих мало відомих висловів Христа може задалека, зависока для ученика, що впав у гріхи, але Боже слово має силу безконечну й недалекий час, де й ті, що в гробах, почують голос Божого Сина.

8. Духовна радість. « Царство Боже це не іда й пиття, а справедливість і мир і радість у Святім Дусі » (Рим. 14,17). Говорячи про Божу любов, не можна не згадати і про ту чесноту, бо радість є християнською чеснотою. Хоч і рідко приходиться про неї говорити в проповідях, то всетаки вона так просвічує християнське життя, що не є рідкістю, навпаки — вона щоденно являється в житті християн. Треба про неї говорити разом з Божою любов'ю, бо вона, як цвіт, виростає в любові. Вона є проявом любові, вона є прикрасою любові, вона бувас і найсильнішою принадою до праці й старання про Божу любов.

Радість є християнська чеснота, бо її виразно поручас Апостол. « Радуйте завсіди у Господі, ще раз кажу — радуйтесь » (Фил. 4,4). Очевидно, повна радість що вже ніколи не минеться, очікує нас щойно в небі, де дійдемо до повноти звершеної любові. Але вже й тут, на цьому світі, радість не тільки поручена, але й виразно обіцяна Спасителем. Рідко коли знаходимо таке потішуюче слово Христа, рідко коли Христос ставляє собі таку виразну мету Своєї науки. « Це сказав Я вам, щоб Моя радість у вас була і щоб ваша радість стала повною » (Йо. 15, 11). Те слово поміщене неначе який дорогопінний діамант серед Христових наук про любов. Ті слова попереджас наука про Божу любов,

(*) Той цитат з Книги Ісуса сина Сираха (лат. *Ecccli. 24,24-31*) є за Вульгатою. А тому, що ця 24 глава є дещо повіннована і є досить замітна різниця між текстами Вульгати й нових перекладів, згаджених з єврейських текстів, — в нашім українськім перекладі є лиши частина цього цитату: Сир. 24,18-22. В тому випадку текст за Вульгатою є повніший і багатий та милозвучніший.

а по них наступав наука про любов близніх. « Як полюбив Мене Отець, і Я вас полюбив; перебувайте в Моїй любові. Коли збережете Мої заповіді, перебуватимете в Моїй любові, як Я зберіг заповіді Мого Отця і перебуваю в Його любові » (Йо. 15,9-10). Ось наука Божої любови, ось програма християнського життя, ось ціла християнська праведність в одному висказі! А по тих словах обітниця радості. « Це сказав Я вам, щоб Моя радість у вас була і ваша радість стала повною » (Йо. 15,11). Може краще сказати б: звершилася, доповнилася, здійснилася, утривалилася... Ось знову ціла християнська праведність, не та, що обіцяна в небі, а та, що приказана тут на землі! Ось радість праведності ще не по воскресенні, а перед воскресінням і, по тій радісній програмі духовного життя, непомильна дорога до їїсяння.

« Це Моя заповідь, щоб ви любили один одного, як Я полюбив вас. Більшої від цеї любови ніхто не має, щоб хто свою душу положив за своїх друзів. Ви Мої друзі, коли робитимете те, що Я вам заповідаю » (Йо. 15,12-14). І знову програма християнського життя і знову суть християнської праведності! Слово, що по ньому ніхто нічого додати не може, слово, що не потребує ніякого пояснення, ніякого пристосування, що в ньому нема ніякого сумніву — чисте, ясне світло з неба. До нього можна хіба додати пісню св. Апостола Павла, пісню в честь любови — Асму (*) Нового Завіту, Пісню Пісень, що записана в першому листі до Коринтян, у 13-ій главі. « Коли б я говорив язиками людськими й ангельськими, а любови не мав, я став би як мідь звеняча або кимвал бренечий » (ст. 1). Слів великого Павла чи радше слів Христа, що в Павлі говорив, не прирівнюємо до слів Христа, висказаних перед смертю, бо говоримо тепер не про любов, а про радість. Тому слова про радість і обітницю радости, висказані перед Голгофтою, видаються нам сильніші, ніж тамтака пісня в честь любови, висказана Христом по воскресенні через Павла. Хіба зазначити, що й там мова також на радість звертається: « Не тішиться неправдою, а тішиться правою » (І Кор. 13,6). Може це є й поясненням до тієї радости, порученої і обіцяної Христом. Предметом тієї радости є не тільки любов Бога й близніх, як там, але любов правди, як тут.

9. Радість злучена зі смутком. Якщо радість має бути прикметою християнського життя і християнською чеснотою, то треба пояснити, яким способом може вона злучитися з євангельським блаженством: « Бла-

(*) « Асма » — грецька назва Пісні Пісень: 'Αισμα φοράτων.

женні, що плачуть, бо вони будуть потішенні» (Мат. 5,4), бо і в євангельських блаженствах є програма життя і християнська праведність. Нам треба пояснити, як обітниця Христа, що наша радість сповниться, не конечно відноситься тільки до тої хвилини, коли праведні почують слово вічної вже радості: « Ввійди в радість твого Господа » (Мат. 25,21). Треба нам доказати, що обітниця Христа: « Радість ваша буде сповнена » (Йо. 15,11) так само відноситься до теперішнього життя, як і нагорода блаженства є обіцянна тим, що плачуть (Мат. 5,4), себто вони будуть потішенні не тільки там у радості Господа, але й тут серед плачу і в самому плачі.

Уже з представленої вище науки Ісуса Христа виходить ясно, що радість, яку обіцює, дає вже тут на цьому світі, бо йнакше не говорив би: « Це сказав Я вам, щоб Моя радість... » (Йо. 15,11). Очевидно, Христос хоче, щоб Його слова про Божу любов відразу дали Апостолам радість. Так само і радість поручена Апостолам, радість любови близького, в чеснотою і добром цього світу, себто добром, якого бодай початок на цьому світі є нашою участю. Апостол каже до Римлян: « Радуйтесь з тими, що радуються, а плачте з тими, що плачуть » (Рим. 12,15). А описуючи прикмети любови в нашому житті, між іншим каже, що « любов не тішиться неправедністю, а тішиться правдою », докладно — « ділить в близькім радість правдою » (І Кор. 13,6).

Що смуток, про який Христос говорить у другому блаженстві, є долею дочасного життя, цього не треба доказувати, але чи блаженство тих, що плачуть, є з цієї землі, це не є таке ясне. Ми бачили, говорячи про дар знання, що йому відповідає третє блаженство, бо той блажений плач походить зі знання всякого зла теперішнього життя. А що те знання, доповнюючи віру, оскільки воно віру доповняє, є з цього життя, то вже з того виходить, що й блаженство є відповідне до цього життя. Ми бачили також, що загально можна сказати, що кожне блаженство Євангелія, себто нагороди, у звершенні належать до будучого життя, до батьківщини. Але вони всі вже в теперішньому житті, в дозвілі, неначе зачинаються. Так щодо нагород, висказаних у блаженствах. А щодо чеснот чи щодо тих звершених актів чеснот, за які обіцяні нагороди, то вони належать до цього життя мабуть не тільки для обіцянної нагороди, але просто для похвали, даної заслугі. Або іншими словами — тим самим, що Христос називає блаженними плачучих, злука тих двох понять у мові Христа показує, що без огляду на потіху, яка колись буде належатися, євангельський плач сам у собі має якусь укриту радість блаженства.

Досвід Святих учиТЬ те саме. Вони серед сліз радувалися духом у

Бозі. Радість во слівми так бувала злучена, так тісно одна на другу наступала, так тісно об межу граничили, що самі Святі неначе не могли розпізнати границь. З багатьох прикладів наведу лиш один, що мені на гадку приходить. Великий любитель Бога і людей, св. Франц з Ассізі, бував нераз такий повний духовної радості, що вона неначе серце розпирила. Тоді, бувало, брав у руки якінебудь два патички й зачинав неначе грati на скрипці якусь пісню радости, що ніхто не чув, а всетаки вона робила на людей враження якоїсь небесної екстази, хоч нічого й не чули. Так мовчаливо грав свою пісню любови, а по хвилині імпровізовану скрипку зі смичком кидав об землю і як дитина починає плакати. Кожний зі слухачів розумів, що в ньому відбувався той внутрішній таємний і глибокий процес, що його описувє і Павло і Давид. Св. Павло каже: « Бажаю розв'язатися і бути з Христом » (Фил. 1,23). Його душа рветься до неба і вже здалека відчуває радості. Остав поміж людьми задля їх потреби, задля їхньої користі і задля їх « радости в вірі » (Фил. 1,25). Він тішиться, але серед радости терпить і певно з Давидом повторяє: « Горе мені, що моя вигнання так довго триває. Подорож моя продовжилася » (Пс. 119,5) (*).

Але найяснішим прикладом, як радість може злучитися во смутиком, є Пресвята Діва Богородиця. По зачатті Божого Слова сказала: « Зрадувався дух мій о Бозі Спасі моїм » (Лук. 1,47). Та радість, очевидно, була через ціле її життя й не покидала її навіть під хрестом.

І наш досвід, бідних грішників і малих християн, учить нас того самого і ми знаємо, що слези покаяння можуть бути солодкі, що радість буває злучена во смутиком, а смуток з радістю.

Хоч психологічну аналізу любови і тих почувань чи дарів, що в нею злучені, ми відкладаємо на хвилину, коли труп, над яким стоїмо, чудом Божого милосердя воскресне до нового життя й стане здібним розуміти ті чудові вершки християнської праведності, то вже тепер треба нам бодай на те звернути увагу, як радість луčиться зі смутиком.

Тут треба нам передовсім розрізнати двояку радість у Бозі. Одна, це радість, якою християнська душа тішиться Божим добром, неначе як воно є в собі. Тішиться, що Бог є сам для Себе безконечно щасливий, є тим безконечним добром, якому відповідає безконечна радість — радість, що перевищає всяку спромогу сотворінь. Тією Божою ра-

(*) Цей текст взятий з *Вульгати* (i дещо змінений); в наших перекладах (за вер. оригіналом) він так виглядає: « Горе мені, що я чужинець у Мешесі, що перевбуваю біля шатер Кедарських! » (Пс. 120/119,5).

дістю є Святий Дух, взаємна любов між Отцем і Сином. Радість з того добра є така, що не допускає домішки ніякого смутку, бо з боку предмету тієї радості немислимий ніякий недостаток, ніякий смуток. Чи не про ту радість Христос говорить у словах, які ми вище заналізували? Чи то не та радість, котру Апостол Павло поручав (Філ. 4,4)? Чи не таку радість бажав Апостол Йоан передати вірним, коли казав: «І це пишемо вам, щоб ваша радість була повна» (І Йо. 1,4)? А може краще: «радість наша», бо в рукописах і сяк і так буває, себто на кожний спосіб якась спільна радість.

Другою є та радість, якою християнська душа тішиться Божим добром, оскільки воно став нашою участю. Та наша участь у Божих добрах може бути перешкоджена чи спинена, і тому та радість любови може мати якусь домішку смутку. Християнська душа смутиться з того, що перешкоджує чи противиться учасництву в Божих добрах чи її самої чи близьких, яких вона любить так, як любить себе. Тим то душа смутиться і гріхами і пам'яттю гріхів — своїх за себе, а чужих задля близьких. А що взагалі вся нужда й біда дочасного життя перешкоджує в повному учасництві у Божому щасті, яке буде у вітчині, тому і смуток Павла і Давида задля відложення хвали, задля продовження теперішнього життя може належати, ба й належить до перешкоди повного учасництва в небесному щасті.

10. Радість звершена. Якщо говоримо про повноту радости, то треба розрізняти повноту, що відноситься до предмету радости, й повноту, що відноситься до її підмету. Отже може бути радість така повна, що вповні рівняється усякій можності її предмету, а коли тим предметом є Бог, повна радість мусить бути безконечною, себто відповідною до безконечної доброти Бога. Такою є тільки безконечна радість Бога самого в Собі й ніяке соторіння не може мати такої повної радости.

Якщо говоримо про повноту радости в її підметі, себто в душі, що має радість, то повною називмо лише ту радість, котра вже не лишає ніякого бажання несповненого. Ті два почування в душі, бажання і радість, є ві собою в зв'язі. Вони неначе до себе відносяться так, як рух до супокою. Бажання це рух, радість це супокій. Тому, так само як супокій є повний тоді, коли вже нічого з руху не лишається, так і радість є повна, коли нічого не лишається з бажання.

Як довго живемо на цьому світі, не може устати (*) в нас бажання

(*) «устати» — запрестати, станути на місці, зупинитись.

чи, скажімо, рух бажання, бо все лишається, що можемо благодаттю наблизитися ще до Бога. Але коли дійдемо до звершеного блаженства, не остане вже ніякого бажання несповненого. Коли душі праведних побачуть Бога таким, яким є, і знайдуть у Ньому повноту радости, тоді всі їхні бажання будуть сповнені, заспокоєні. Не лише бажання Бога будуть заспокоєні, але й усі інші бажання усіх дібр, що іх у Божі очікуємо, як каже Давид: « (Бог) виповняє в добрі твоє бажання » (Пс. 102,5). Тому радість Святих у небі є повна і звершена. Можна сказати, є повна над усяку міру, за словами Ісаї, наведеними Апостолом: « Чого око не бачило, ані вухо не чуло, що в серце людини не прийшло, те приготував Бог тим, що Його люблять » (І Кор. 2,9).

Вправді один може мати більшу міру тієї радости, бо вічна нагорода і слава не є для всіх рівна, як звізда від звізд, так і праведний різниеться від праведного в славі. Але кожний має повноту собі відповідну, бо кожний дійшов до того ступеня святости й вічної нагороди, який був йому призначений Божим провидінням, і не лишається нікому ніякого бажання до сповнення. Один міг дійти даліше від другого, але кожний дійшов до призначеної собі міри повноти радости й блаженства.

11. Чи радість є чеснотою? Ми вже назвали радість чеснотою, описуючись на тому, що Апостол її приказув й поручаче (Фил. 4,4). А якщо її поручаче, то й мусить бути відповідна чеснота, що в неї акти радости випливають. Однаке не находимо радости ані між чеснотами богословськими, ані між чеснотами моральними, ані чеснотами інтелектуальними. Тому треба сказати, що хоч радість є чеснотою, то не є осібною чеснотою, а лише вищим ступенем богословської чесноти любови. З чесноти любови походять різні акти, які між собою не досить різняться, щоб до них пристосовувати різні чесноти чи різні назви чеснот. Одна і та сама чеснота склонює волю до люблення добра, до його бажання і до радости з нього. Один акт випливає з другого і з другим в'язеться. Перший акт, з котрого інші випливають, є любов, і тому всі ті акти приписуємо чесноті любови.

Те саме треба сказати і про чесноту миру, про яку зараз будемо говорити. І мир є приписаний і приказаний і поручений, і його акти є актами чесноти, але не іншої чесноти, а тільки чесноти любови. Ті різні акти вачисляє Апостол до овочів Святого Духа. « А плодом Духа є — любов, радість, мир... » (Гал. 5,22). Ми вже при плоді віри сказали, чим є ті пресвяті й прецінні плоди Святого Духа. Ми вже бачили, що вони є останнім і душі милим та радісним закінченням якоїсь ду-

хової еволюції чесноти, яка, мов дерево, видає із себе плоди-овочі. Св. Павло, в тому знаменитому уступі послання до Галатів, протиставляє плоди Духа плодам чи ділам тіла. Очевидно, вони собі є противні, бо «тіло пожадає проти духа, а дух проти тіла, бо вони собі взаємно протиляться» (Гал. 5,17). Як плоди тіла є особливішим способом мерзінними гріхами, так плоди духа є особливішим способом принадними, милими й солодкими ділами чеснот. Про всі плоди Святого Духа будемо осібно говорити, після представлення науки про мир.

12. Христовий мир. Пророк Ісаї називав будучого Месію — князем миру (Іса. 9,5-6), а Апостол Павло про Ісуса Христа говорить просто, що Він є « нашим миром » (Єфес. 2,14), а першим плодом оправдання представляє « мир з Богом » (Рим. 5,1). Вже в книзі Псалтьмів мир представлений як вислід Божої любові: « Великий мир тим, що люблять Твій закон » (Пс. 118,165). А сам Ісус Христос мир представляє як ціль Своєї науки: « Це сказав Я вам, щоб ви в Мені мир мали » (Йо. 16,33). Коли порівняємо ці слова з тамтими, висказаними передше: « Це сказав Я вам, щоб Моя радість у вас була » (Йо. 15,11), і коли зважимо, що оба слова висказані в одній і цій самій архиєрейській бесіді Христа перед смертю, то треба ствердити, що радість і мир є в науці Ісуса Христа поняттями дуже близькими себе, є поняттями, що себе доповнюють. У тій самій бесіді Христос миром називає увесь плід Своєї науки і Свого діла. « Мир оставляю вам, Мій мир даю вам » (Йо. 14,27).

Коли пригадаємо собі, що Ангели при Христовому Різдві співали: « Слава на висотах Богові, а на землі мир » (Лук. 2,14) і що Ісус Христос по воскресенні витав Апостолів тим словом: « Мир вам » (Лук. 24, 36), то стане ясно, що мир у якомусь глибокому й таємному значенні є справді вершком між Христовими дарами.

Учителі християнської праведності різняться між собою у тому, що одні найвищим вершком християнської святої вважають Божу мудрість, а інші Христовий мир. Ми вже бачили, що Апостол Павло зачисляє мир до овочів Святого Духа: « Любов, радість, мир ». Пригадаймо те, що мир є дуже порученою чеснотою. « Блаженні миротворці, бо назовуться Божими синами » (Мат. 5,9). А в Апостола: « Коли можна, оскільки від вас залежить, майте мир з усіми людьми » (Рим. 12,18). А на іншому місці: « Стараючись зберегти єдність духа в зв'язі мира. Одне тіло й один дух, як і ви покликані до одної надії вашого покликання » (Єфес. 4,3-4) і знову: « Дбайте про мир во всіми » (Євр. 12,14). Щоб коротко відобразити значення того слова в християнстві, вистачить пригадати, що Апостоли слово « мир » лучили звичайно зо словом « bla-

годати» у поздоровленнях чи апостольських благословеннях, які вірним передавали своїми посланнями, а правдоподібно й своїми бесідами. Так Апостол Петро в обох посланнях лучить мир з благодаттю. Св. Йоан третє послання кінчить словом «мир» і так само стало св. Апостол Павло в усіх посланнях. З того, очевидно, виходить, що мир уважали за щось рівно важне з благодаттю. Одне доповняє друге. Яке ж властиве і повне значення того слова?

Очевидно, передовсім означає воно ту згідливість і згоду, яка повинна й мусить лучити членів одного Христового тіла, членів св. Церкви між собою. Що воно так, висказує сильно св. Павло: «Заклинаю вас, брати, іменем Господа нашого Ісуса Христа, щоб ви всі говорили те саме і щоб не було між вами роздорів, але будьте звершеними в тому самому розумінні і в тій самій думці» (І Кор. 1,10). Або коротше: «Звершіть мою радість, щоб ви однаково думали, одну маючи любов, однодушні, згідливі, нічого не творячи зі сварливості або з пустої слави» (Філ. 2,2-3). Воно є зрештою тільки повторенням простого наказу Христа: «Майте сіль у собі і мир майте між собою» (Мар. 9,50). Те усильне поручування миру і Христом і Апостолами показує, якою важкою в Христовій науці була зовнішня організація Церкви. Як далеко відбігли від Христового ідеалу всі ті секти, що вийшли з протестантизму, і сам протестантизм, для яких християнством є тільки зв'язь кожної поодинокої душі з Богом. Мир у значенні св. Письма це та зв'язь Христового тіла, що всіх лучить в одне, що робить з них одне тіло і в тому тілі мир є, очевидно, першою і найважнішою прикметою поодиноких членів тіла і цілої суспільності.

Але мир додає до тієї однодушності чи згідливості, часто поручуваної Апостолами, щось незвичайно важне для одиниць. Згідливість і однодушність може бути і між злими, але між злими миру нема, бо в св. Письмі написано: «Немає миру безбожним» (Іса. 48,22). Мир є і прикметою, через яку людина сама від себе в згоді, прямує до одного всіми силами душі. Через упадок перших родичів, через первородний гріх, є в людській природі внутрішня у кожній людині боротьба, внутрішня незгідливість, якій противиться, яку лікує Христовий мир. З огляду на різні влади й жадоби душі може чоловік сам у собі бути таким розділеним, що є неначе сам у собі в безнастанній війні. Передовсім пожадливість тіла нахиляє і тягне його в інший напрям, ніж того хоче воля, «тіло пожадає проти духа» (Гал. 5,17). Але може бути суперечність і в одній і тій самій владі людини. І так жадоба змислів може чоловіка нахиляти й тягнути до двох протилежних дібр. Так само і воля може бути в собі розділена та наклонена то в один то в другий бік. Злука

всіх тих порушень належить до миру, бо серце чоловіка неспокійне, як довго не має того, чого хоче, а навіть тоді, коли має щось з того, чого хоче, лишається інше, чого не має, і з причини того іншого є неспокійне й невдоволене. Тому кажемо, що згідливість є злуковою волею різних людей в одному напрямкові, а мир і кожному чоловікові зокрема дає єдність напрямків і єдність волі. Тим чином мир є порядком згідності між людьми та впорядкуванням почувань і волі в самому чоловіці.

13. Мир це загальна мета всіх. Коли чоловік чого бажає, очевидно, хоче те бажання посісти, а з того виходить, що мусить бажати усунення всього того, що противиться набуттю бажання. Такою перешкодою в набутті бажаного добра може бути противне бажання, чи своє чи чуже. А те противне пожадання в обох напрямках усунене, є миром. Тому з природи речі кожний бажає того миру, а саме оскільки бажає спокійної без перешкоди дійти до того, чого бажає, а тим є мир, себто той спокій і порядок, що даєся осягнути те, чого хто хоче. Коли ж говоримо: все бажає миру, то під тим словом «усе» розуміємо не лише істоти обдаровані природою (*) пізнанням, чи то змислів чи розумної душі, чистого інтелекту, — але й усе, що позбавлене всякого пізнання. Бо в усіх є якась природна жадоба чи природний нахил, котрий усе до чогось пхас або тягне. В тому значенні можна говорити про мир згідності й природного свійства (*connaturalitas*). І ті, що шукають спорів, неагоди й війни, не шукають у них нічого іншого, як миру, бо думають, що його не мають. Бо ж це не мир, як хто проти своєї волі мусить з ким іншим на щось годитися, і тому люди стараються ту згоду зломити й боротися, — провадити війну, бо та сама згода не є для них миром, бо вона противиться осягненню того, чого бажають. Тому то можна сказати, що всі, що війну провадять, через війну стараються дійти до миру повнішого й досконалішого від того миру, який мали.

14. Христовий мир і меч. Якщо всі миру бажають, а мир є найбільшим добром людини, яким же способом Христос про Себе міг сказати: « Я не прийшов принести мир, а меч » (Мат. 10,34)?

Правдивий мир полягає, як ми вже сказали, на втихомиренні і злуці пожадань, у кожному осібнякові зокрема і в цілій суспільності. Пожадання можуть бути або правдиві і здорові, себто звернені до правдивого

(*) « обдаровані природою пізнанням » — для оминення дивнозвучності краще дати: « з природи обдаровані пізнанням ».

добра, або хворовиті (*), нездорові й фальшиві, себто звернені до сповидного добра. Тим то й мир може бути правдивий і сповидний. Правдивий мир буде відноситися до пожадань і волі *правдивого добра*, бо кожне зло, хоч і видається часом добром, в огляді на якесь частинне добро, що з ним злучене, може вправді з того боку, себто для того добра, побуджувати пожадання чи волю, однаке в ньому є стільки вла, противного людській природі, що зло ніколи не заспокоїть людського серця; серце завсіди лишиться неспокійне та змішане. Тому правдивий мир може бути лише у добрих людях і з добрими людьми, може відноситися тільки до добрих пожадань і до доброї волі. Тому то правдивий мир мусить противитися й вести боротьбу з фальшивим, сповидним миром, мусить поконувати сповидні й фальшиві пожадання. Тому і Христос, коли в сьомому блаженстві обіцяв миротворцям Боже синівство, — відразу додає блаженство переслідуваних за правду. Тим неначе хотів перестерегти, що не кожний мир є добрий, що Його ученики мусять піднятися й переслідування задля чесноти, задля оборони інших, задля побожності. А переслідування є очевидною боротьбою й війною.

Христовий мир лучиться в мечем так, як блаженство миротворців лучиться в блаженством переслідуваних і тих, що так як Пророки, добровільно нарахувалися на переслідування задля благодаті. Тому і в славному уступі про меч — в Евангелії Матея, Христос, пояснюючи, як то Він « прийшов роз'єднати чоловіка з його батьком, і доньку з її матір'ю, і невісту в її подругом, та вробити ворогами чоловікові його домашніх » (Мат. 10,35-36), вказує і на причину того меча й тієї війни: « Хто любить батька або матір більше ніж мене... і хто не візьме хреста свого й не піде за Мною » (там же 10,37-38). Христовий мир це той мир, що відноситься до волі, що звертається до найвищої мети людини — до Господа Бога. В тій меті, і лише в ній, знаходять одність усі пожадання і всі болі (**). А хто миру шукає поза тією метою людської природи й людського життя, той шукає ложного миру, сповидного миру й заслуговує неначе на війну, якої вимагає правдивий мир. Може тому Апостол Павло назавв Христовий мир таким, що перевищає всякий ум (Філ. 4,7). Тому багатьом св. Отцям той мир видається вершком усіх дарів і вершком усіх чеснот. Тому мир і являється в св. Письмі як одна

(*) (пожадання) « хворовиті » — хворобливі.

(**) Тут мають краще відповідати текстові: « всі волі — а не болі ». Бо є цілому підрозділі весь час згадується « пожадання і волю »; як і попередній вислів « одність » супонув волю, а не болі; цебто « одність волі », а не « одність болів ».

з головних Божих прикмет. Так каже нераз св. Письмо: « Бог миру » (Рим. 15,33; 16,20), « Бог миру нехай освятить вас у всій повноті » (І Сол. 5,23), « Бог миру нехай зробить вас звершеними в усякому добром ділі » (Євр. 13,20-21). Той Божий мир поставлений неначе (*) в злуці з тим повним освяченням і з тим совершенством в усякому добром ділі. Тому мир і бував представлений як мета цілої Христової праці, що полягає на помиренні людей з Богом, на « вмиротворенні землі й неба » (Кол. 1,20).

А що Христовий мир відноситься не тільки до одиниць, але й до цілої Церкви, той мир є вищим поняттям від радості у Господі. Радість це повнота особистої, індивідуальної любові, а мир це повнота суспільної, церковної любові. Апостол каже: « Нехай панує в ваших серцях Христовий мир, до котрого ви й покликані в одному тілі » (Кол. 3,15). Покликання до Христового миру містить у собі злуку одиниць з містичним Христовим тілом. Не треба хіба говорити, що цілковито звершений Божий мир можемо осягнути тільки в вічному блаженстві, — щойно там усякі пожадання людської природи лучаться і знаходять супокій в одній найвищій меті, у Богі. Той мир є найвищою ціллю розумного сотворіння. Тут на цьому світі лише неповний і незвершений мир може бути нашою участю. Навіть тоді, коли сили пожадання людської душі лучаться в Божій любові, лишається завсіди в чоловіці щось, що тій любові і тому мирові противиться. В ньому самому лишаються пристрасті, хоч уже побіжені, а все ще існуючі, а на зовні остають усі противності, переслідування й боротьба, яка кінчиться аж в житті.

15. Мир це наслідок любові. Ми вже казали, що до миру належать дві злукі, а з них одна лучить в одне й порядкує усі пожадання й волю чоловіка, а друга лучить пожадання й волю людини з пожаданням і волею близнього. Обі ті злукі спричинюють любов. Любов, якою Бога любимо над усе й цілим серцем, є причиною, що все в нашій душі є звернене до Бога. Тим то відноситься до Нього воля, і всі пожадання до Нього хиляться. А з близьким любов дає те, що чоловік хоче сповнення волі близнього так, як своєї. Тому й старовинні поганські філософи вважали, що прикметою любови чи приязні є одногого хотіти й одного (**) не хотіти — « *Idem velle et idem nolle* » (Сіцеро, *De amicitia*).

(*) Так тут, як і в багатьох інших місцях цих трактатів (нпр. повище — стр. 103, 217, 259, 266, 277-79 і ін.) забагато та подекуди зовсім непотрібно зайдіти з айменників « той, та, те » і сполучника « неначе »; вони не то, що не прикрашують тексту, але часто псують його чи й доводять до зовсім безпотрібної немилозвучності.

(**) Цей переклад айменника « *idem* » — треба доповнити: « одного й того самого ».

Без Божої любови нема правдивого миру, хоч, очевидно, може бути сповидний, як сповидну єдність і мир мають між собою хочби напр. упавші ангели або взагалі грішники. Через гріх відвертається людина від своєї найвищої цілі, а звертається до чогось, що не є найвищою ціллю, але в нього людина робить собі найвищу ціль. Через гріх воля й пожадання людини звертаються не до правдивого, а до повірного добра. Тим то без Божої благодаті й без Божої любови не може бути правдивого миру, може бути лише сповидний мир.

Та деякі уступи св. Письма представляють суперечності між Святыми. Так напр. в Апостольських Діяннях (гл. 15) представлена суперечність між Ап. Павлом і найсердечнішим його товаришем Варнавою. Ап. Варнава хотів узяти з собою в апостольську подорож Марка, може іншого від Євангелиста Марка, а Ап. Павло не бажав його принимати, бо був від них відступив і не йшов з ними даліше на діло. «І повстав спір, так що відійшов один від одного» (Діян. 15,39). Загально св. Отці, пояснюючи ту подію, в тісі думки, що Бог, в якихсь невідомих нам цілей, не тільки допустив, але й хотів того, щоб Варнава йшов деінде (*), а Павло деінде. Тим способом вони оба неначе йшли за надхненням Святого Духа, що іх деінде кликав (ІІ-а, ІІ-ае, кв. 7, арт. 1 ад 3). Але наявіть тоді, якщо б ми хотіли без огляду на це пояснити ту подію, треба б сказати, що таке непорозуміння не є противне любові. Двох людей, що однаково шукають слави Божої і любови близнього, можуть різнятися в гадці про те, що близькім найбільше помагає, або що найпотрібніше для іхнього добра. Тим то вони різняться не волею, а гадкою й розумом, що ніяким способом любові не противиться. Так само, коли є зasadнича однодушність в речах важливих і головних, якесь непорозуміння в малих і додаткових речах не противиться любові. Один може вважати, що така й така дорога веде краще до цілі, або що таке то частинне добро належить до загального добра, якого бажають усі. Тому можна сказати, що різнятися в таких дрібних речах це стільки, що й не різнятися. Такий спір, бо того слова вживав Ап. Лука, є може противний і совершенству миру й любові, але совершенство не є в цього світу. Бог, зрештою, може і в Святих допускати несовершенства, наявіть і дрібні відхили, щоб не відстрашувала нас, бідних грішників, від наслідування Святих та гадка, що вони на ціле небо вищі від нас. Воно так не є. Святі, усі, є такими людьми, як кожний із нас. А були за життя піддані таким самим пристрастям і слабостям, що й ми. Про них усіх

(*) «деінде» — властиво повинно бути «куди-інде».

можна сказати те, що св. Яків говорить про Пророка Іллю, що « був людиною, подібно як і ми, підданою пристрастям » (Як. 5,17). Наш переклад каже « підданий терпінням », бо πάθος є також і терпінням, але перше його значення це таки пристрасть, і немає сумніву, що Святі мають ті самі пристрасті, що й ми грішні. Різниця хіба в тому, що Святі свої пристрасті поконують. Хіба ще треба би додати той гарний висказ св. Діонісія, що « любов це єднаюча сила » (*Про Божі імена*, гл. 4). Тим то і мир, будучи також єднаючою силою, є тісно зв'язаний з Божою любов'ю і любов'ю близніх.

16. Мир це плід Святого Духа. Ми вже вище про радість у Богі сказали, що радість і мир в якісь значенні можна назвати чеснотою, але тільки в тім, що і радість і мир випливають з любови, як її дійства, акти чи овочі. Нема причини розрізнювати ці дійства на різні чесноти; вони є тільки різними актами одної і тої самої чесноти — Божої любови.

Св. Тома пояснює це прикладом огню. Огонь, каже він, гріє, розтоплює і робить рідким, але все те робить одною й тою самою силою, силою тепла. Мир у св. Письмі є часто поручений, просто приказаний, і тому належить до євангельських блаженств. А про блаженства ми знаємо вже, що вони є лише дійствами звершених і досконалих чеснот. Св. Апостол Павло зачисляє мир до плодів Святого Духа і вже знаємо, що ті плоди є кінцевим розвоєм добрих діл, що має в собі якусь духовну радість чи солодкість.

Яким способом і чому мир вважають, і здається правильно, за вершок людської чесноти і чому в психологічному розвиткові душі він є метою, до якої зміряє напрям усіх діл і цілого життя, про це будемо мати нагоду говорити тоді, коли психологічно будемо аналізувати любов Божу, любов близніх і найзвершенніший цвіт християнської праведності — Божу мудрість.

17. Безуспішна праця. Щоб нашого недужого довести до покаяння, ми представляли цілу дорогу оправдання, входячи тим разом уже в подробиці. В тому пересвідченні, що грішник недосконало перейшов її, коли міг (дійшовши до оправдання) назад вернутися й нацово стратити Божу благодать, життя душі. Всі науки про християнську праведність, які ми тут навели, могли допровадити грішника до нового покаяння, себто довести його до широго жалю й широї сповіді. Та треба з натиском ствердити, що всі ті науки, а хоч би всі науки й обітниці Божого об'явлення, самі в собі, як зовнішні науки висказані людською мовою, не мають тієї сили, щоб грішника навернути. Наш труд сам у собі мусить

бути безуспішний, бо нема ніякого людського зусилля і нема ніякого людського слова, яке могло би душу грішника довести до покаяння. На це треба всемогучості Божої благодаті. Як довго Бог не вчинить того чуда, яким в воскресення мертвого, поворот до життя того, що через гріх умер, — уся людська праця мусить бути без хісна. Ми може навіть зробили б для спасення нещасного більше, якщо гарячою молитвою просили б з неба про милосердя для його грішної душі. На те нема ради. Навернути грішника не в наших силах. Про них написано: « Слухатимуть, а не зрозуміють; дивитимуться очима, а не побачать, бо запеклося серце усього народу й тяжко чують ушима, а очі свої замкнули, щоб не бачити очима й не почути ушима » (Іса. 6,9-10). Грішники це той глупий народ, що « не мають серця; мають очі, а не бачать; мають вуха, а не чують » (Єрем. 5,21). « Бо пізнявши Бога, не як Бога прославляли або дякували, але знікчемніли в своїх думках і затміялися іх нерозумне серце, і запевняючи, що вони мудрі, стали дурними » (Рим. 1,21-22), « іхня злоба засліпила іх » (Прем. 2,21). Неправда, лож — ось найгірша перешкода, бо коли « хто каже, що має спільність з Ним, аходить у темряві, говорить лож і правди не творить » (І Йо. 1,6). Він не знає Бога, бо всякий « хто грішить не видів Його, ані Його не пізнав » (І Йо. 3,6).

Як же тут мати надію, що своєю працею зможемо нещасного вирятувати, коли виразно св. Письмо каже: « Боязливим і невірним, і огидним, і убийникам, і розпусникам, і чарівникам та ідолопоклонникам і всім лгунам (*) — участь іх буде в овері, що горить огнем і сіркою, що в другою смертю » (Об'яв. 21,8). Кожний грішник в лгуном і кожний грішник висить як на волоску над тією другою смертю, від якої нема вже рятунку. І не кажіть, що він був праведним, святым, що для справи Христа готов був умерти, бо « якщо праведний відвернеться від своєї праведності, усі праведні діла його життя будуть забуті » (Єзек. 18,24) і « не вирятуб його праведність, в якийнебудь день согрішить » (Єзек. 33, 12).

Як же ж надіятися, що проповідями чи науками чи тим марним писаним зможемо в мертвого трупа вложити духа життя, воскресити його до нового життя? Може бути, що для зовнішніх обставин, для людей, про людське око рішиться піти до сповіді, може й приступить до

(*) цей невигідний (ще й тяжкий до вимовлення) архаїзм (« лгун ») можна б добре заступити таким висловом, як « брехун » або (як у виданні Брит. Бібл. Тов.) « неправдомовець ».

св. Причастя, але чи ж можна вірити в його покаяння, коли, покаявшись колись, так скоро вернув у свої гріхи?

18. Велике жниво, та мало робітників. Коли Христос, дивлячись на юрбу народу, вказував Апостолам на безмежну працю, яка іх чекала, коли з милосердя для людей, що були як вівці без пастиря, думав про те, якою дорогою запевнити їм пастирів, себто тих, що мали б грішників навертати, звернувся до Апостолів з такою чи радою чи приказом: « Жниво велике, та робітників мало. Моліться отже до Пана жнива, щоб вислав робітників на Своє жниво » (Мат. 9,37-38; Лук. 10,2). Дивна, предивна рада. Христос говорить про велику працю. Це було б природно, якщо сказав би: « Отже йдіть та віддайтеся тій праці, зачинайте її », а тимчасом каже: « Ідіть, моліться, просіть про робітників, у почуванні власної немочі просіть Бога, прибігайте до молитви, просіть Пана жнива ».

Той сумнів, що краще, чи праця чи молитва? — мусить у душпастирській праці над грішниками приходити кожному з нас. Кожний з нас 100 разів буде вертати до Христової ради: Іди, молися. А якщо дивимося на життя Церкви, на ті многочисленні контемпліаційні монастири, що посвячуються виключно молитві й покуті та умертвленню, мусить нам нераз приходити на гадку, що вони, ті душі віддані молитві, більше працюють для навернення грішників, ніж ми, що часом і надмірно віддаємося праці.

Прообразом, або просто образом церковного життя є те оповідання св. Письма: В долині ведеться боротьба з амаликитами. На горі Мойсей в свідком боротьби, але не свідком безчинним; він руки підніс угору і молиться за побіду Господніх воїнів. І сталося таке, що як довго Мойсей мав руки витягнені до неба та молився, побіджали ізраїльтяни, а коли, змучений, опускав руки, побіда переходила до амаликітів.

І безумовно так є і в нашій душпастирській праці. Ми ж без благодаті нічого не можемо доброго вчинити. « Без Мене не можете нічого » (Йо. 15,6). Тому першою і найважнішою річчю, це цілім життям молитви запевнити собі ту поміч з неба. Запевнити собі й те, щоб побожні душі поручали Всешишньому і нас самих і нашу працю.

19. Оправдання душпастирської праці. А всетаки та душпастирська праця є не лише потрібна, але й конечна. І нема речі, яку св. Письмо більше поручало б, як ту працю, що з любови походить. А поручас її такими способами, що, замовчуючи неначе правдиву причину навернення грішника, те навернення приписує праці близького, заохочено-

чуючи тим способом до інтензивної праці й посвяти. Св. Яків тими словами кінчить своє послання, переповнене дивною Божою мудрістю: « Мої брати, коли хто в вас відклониться від правди, а хтось наверне його, нехай знає, що після навернення грішника з його блудної дороги спасе його душу від смерти й покриє множество гріхів (своїх) ». А і св. Апостол Петро, повторюючи або висказавуючи ті самі слова, приписує такий самий наслідок любові, бо любов покриває множество гріхів (І Пет. 4,8), та в попередньому уступі підносить два елементи праці: « Сторожіть у молитвах, а передовсім майте один до одного безнастанну любов » (І Пет. 4,7-8).

Так виразно, як св. Яків, не приписує ніхто з Богом надихнених письменників навернення грішника людській праці, але та гадка дуже виразно виходить із багатьох уступів св. Письма. Так св. Павло: « Коли й опанує чоловіка який гріх, ви, духовні, поправляйте такого (напутіть) в дусі лагідності, вважаючи на себе самого, щоб і ти не впав у спокусу » (Гал. 6,1). А на іншому місці поручач наглядати, щоб хто не « відпав від Божої ласки, і щоб який гіркий корінь, вирісши вгору, не наробив заколоту, і тим не затроїлася громада » (Євр. 12,15). Але найбільше своїми апостольськими трудами й працями показує св. Павло, що так ту справу розумів; ті праці мали навертати, спасати грішників. Це зрештою правда, що нещаче багряна нитка тягнеться через усі книги Старого й Нового Завіту, що Бог не хоче смерти грішника, але його навернення, бо « немає волі у вашого Отця, що на небесах, щоб загинув один з тих малих » (Мат. 18,14). А й сам Христос представляє свою працю так: « Прийшов шукати і спасати тих, що погибли » (Мат. 18,11), пояснюючи тим примір чи притчу про пастиря, що покидав 99 овець, а йде спасти ту одну, що загинула. Зрештою, цілий устрій Церкви є такий, що як до першого навернення до християнства треба проповіді, бо віра зі слуху, — так і цілий устрій Церкви, Христового тіла, служить для розширення Христового царства, для проповіді Євангелія і для піддережування й підношення упавших грішників.

Це представлене ярко в тих цікавих і цінних уступах св. Павла (І Кор. 12), де він говорить про явлення Святого Духа, себто про ті ласки, що їх називають даром даними, які мають служити не тому, що їх посідає, а біжнім, для яких працює (*), те слово мудrosti, яке поля-

(*) Тут через пропущення — або відповідної інтерпункції (крапки з комою), або прийменника « про », і через накопичення рівнорядно-складних речень, — замежнюються змисл. Треба так поставити: « в тих цікавих і цінних уступах св. Павла

тав на тому, що проповідникові, якимнебудь способом Євангеліє не проповідав би, дає силу людей переконувати про правди, що належать до пізнання Божих правд, те слово знання, яке дає проповідникові віру боронити і скріпляти слухаючих, або так учити, щоб вони навчилися про цілий світ, про створіння по Божому судити.

Ті дари, про які треба проповідникові дуже старатися і заєдно молитися, в найкращим доказом, що душпастирська праця, хоч так часто видається безуспішною, може з поміччю Святого Духа стати дуже успішною. Тому навіть в тому дивному висказі Христа, яким поручас молитву замість праці, чи радше безпосередньо по тих Христових словах, наступають інші, що просто звертаються вже до апостольської, душпастирської праці. У Матея по тих словах кличе Христос 12-ох і дає їм владу над нечистими духами. А в Луки по тих словах наступає післанництво, що так могутньо пригадує душпастиреві конечність безнастancoї молитви: « Ідіть, це посилаю вас, як вівці поміж вовків » (Лук. 10,3). Певно прийдеться нам віставляти потребу чи конечність контемпляційного життя з рівною конечністю активного, працьового душпастирського життя, але вже сьогодні, стаючи над нещасливим грішником, об якого закаменіле серце (а серце стає камінням вже по першому грісі) відбиваються як від стіни всі науки й приклади, що їх черпаємо з Божої науки про християнську праведність, — коли приходить спокуса зражуватися й відступити від безкорисної праці, приходиться нам усе стверджувати, що душпастирська праця не є безхосеною і що навіть тоді, коли вона видається безхосенною, не маємо права й ніякої причини зражуватися. Праця над наверненням грішника є тяжка. Подивляймо в Божому зарядженні те чудове Боже провидіння, яким Бог до навернення грішників уживає грішників. Тим, що найбільше потребують навернення з гріха, тим Бог дає післанництво навертати грішників, і в тієї праці над іншими робить їм і науку і досвід і передовсім спосіб, яким самі можуть дійти до навернення власної душі, до прикриття душпастирськими зусиллями й душпастирською любов'ю множества власних гріхів.

(І Кор. гл. 12), де він говорить про явлення Святого Духа, себто про ті ласки, що їх називають даром даними, які мають служити не тому, що їх посідає, а біжнім, для яких працює; (говорить далі) про те слово мудрості, яке полягає на тому, що проповідникові, ...дає силу людей переконувати про правди, що належать до пізнання Божих правд, про те слово знання, яке дає проповідникові віру — боронити і скріпляти слухаючих, або так учити, щоб вони... ».

20. Дальший плян праці. Принимаємо за факт те, чого вчить нас досвід щоденного життя, що нещасливий наш грішник сто разів буде підноситися з гріха, або бодай буде видаватися, що з гріха підноситься, і сто разів буде вертати до гріха. Як дощ будуть спливати з його душі всі науки, всі ради і всі зусилля, і буде видаватися, що він не до поправи, що його нічого не поправить. Ми з ним перейшли другий раз неначе дорогу оправдання, і мабуть безуспішно. Щоб його рятувати, треба його душу піддати глибшій аналізі. Треба досліджувати, що може в тій нещасній душі находитися, що робить йому гріх таким мілим, а такою мерзенною Божу благодать і християнську праведність.

Поворот душі до гріха свідчить непомилково про глибоке зіпсуття цілої її природи. Щоб її встерегти перед новим упадком, треба її скріпити в тому, що становить найслабшу її сторінку. Треба її лікувати. Йде про те, від чого лікування почати. Ми цілком правильно, бо на підставі документів Божого об'явлення, почали лікування від того, щоб душі вернути Божу благодать, довести її до оправдання. По першому її повороті до гріха ми мусіли перейти з нею ще раз дорогу оправдання, щоб довести до того другого й труднішого оправдання, яким є Таїнство покаяння. По другому повороті її в стан гріха ми, вертаючи ще в дорогу до оправдання, поглиблювали ті ступені, що вели душу в стан благодаті. Тим мабуть ми закінчили розбирання й поглиблювання дороги оправдання. Що ж даліше? Стверджуючи, що нещасна людська душа по третій чи четвертий раз покидає християнську праведність і Божу благодать і Божу любов та вертає до гріха, шукаємо тієї першої зasadничої ради Божого об'явлення, що до неї буде відноситися. Розуміється, по кожному упадкові треба душпастиреві чи сповідникові утривалювати в душі основні чесноти, що ведуть в оправдання, але позатим тій душі виразно ще чогось треба. І її зіпсуття таке, що вимагає дальнього ліку. Того дальнього ліку шукаємо не тому, щоб ми думали, що щонебудь поза благодаттю може бути ліком на недуги душі, але тому, що Божа благодать та ціле надприродне життя мусить бути пристосоване до потреби душі, скріплюване в душі й забезпечене таким поступуванням чоловіка, щоб, оскільки від нього походить, дійсно зробив все можливе, щоб встерегтися гріха. Чого ж від тієї душі вимагати? Очевидно, праці над собою. В чому ж та праця має бути і від чого має зачинатися? Це знову питання, на яке треба нам шукати відповіді в Божому об'явленні та в св. Письмі. Ту відповідь знайдемо неначе на першій сторінці св. Письма. Яка ж перша рада, чи перший наказ св. Письма, даний грішникові з тою метою, щоб його від гріха здергати? Той перший, сказати, аскетичний принцип Божого об'явлення такий:

« Під тобою буде твоє пожадання і ти маєш над ним панувати » (Бит. 4,7) (*). Чоловік, що не панує над своїми пристрастями, не почав духовного життя. Хоч Божою благодаттю доведений до оправдання в хрещенні чи в сповіді, ціле те оправдання мусить бути в його душі таке хитке, що при першій нагоді готов стратити Божий дар. Дійсно, держить його в посуді, глиняній посуді, як казав Апостол Павло, або як Бог до Каїна: « При дверях на порозі гріх на тебе чигає » (Бит. 4,7). Значить: Перша ріда Божого об'явлення, дана людству в хронологічному порядкові, в першою радою також і в порядкові психологічному. Наука Божого об'явлення зачалася дійсно від того, що найважніше.

Навчити душу панувати над пристрастями, це не що інше, як лише навчити її жити по світлу (**) розуму, просвіченого вірою. А такий є предмет моральних чеснот. Тому вже тепер приступимо до представлення цілої науки Божого об'явлення, що відноситься до моральних чеснот. Вправді можна би від нас вимагати, щоб ми перед представленням моральних чеснот дали хоч коротке і ядерне представлення того, чим є чеснота взагалі, або ще даліше, чим є пристрасті й людська воля. Така психологічна ачаліза людської душі була би може й оправдана та корисна. Та ми відложимо її на будучі наші міркування чи роздумування. Не тільки воля уникати втерту в моралістів схему, але й той огляд диктує нам вибраний нами, а не інший порядок. Думаємо, що психологічну аналізу людської душі представимо з більшою користю тоді, коли доведемо нашу душу чи нашого грішника до морального здоровля. При моральному здоровлі філософічні й психологічні аналізи не пошкодять їй, як могли б пошкодити в стані того бесилля, в якому вона тепер находитися. Ій тепер треба мабуть того корму, який дас св. Письмо й Боже об'явлення. Тому, опускаючи всякі вступні уваги про чесноти та їхню будову чи зв'язь між собою, відразу приступимо до моральних чеснот.

(*) Цей текст « під тобою буде твоє пожадання » — за Вульгатою. Нові переклади подають: « проти тебе буде твоє пожадання ».

(**) « по світлу розуму » — краще « за світлом розуму ». То саме й низче ст. 296.

IX. МОРАЛЬНІ ЧЕСНОТИ

1. Великі, а людські ідеали. Ніщо більше не може заохотити до нового життя, як велич і краса християнських чеснот. Показати бідному каліці, що лежить на смітнику, як він невеликою працею над собою може стати могутнім і повним здоровля мужчиною, представити йому силу, красу й радість того здоровля та дорогу, якою навіть без великих жертв від себе за Божою благодаттю може дійти до того здоровля, це очевидно — розбудити в хворому організмі якісь природні сили, що могутньо причиняється до здоровля, це викликати реакцію самої природи, яка більше значить ніж усі ліки. А красу і велич духовного здоровля, духовних чеснот, треба представити не в мінімальній мірі, а навпаки — в широкому розмахові душі, що змагає до звершеності. Не вистачає представити недужому ту невамітну й марну міру чеснот, до якої він обов'язаний самим фактом, що висповідавшись, вернув до Божої благодаті. Треба йому представити, зробити йому доступним високий, величний і великий ідеал, бо лише такий пробудить у душі дрімаючі сили.

Представлення моральних, людських чеснот може бути для грішника тим успішне, що більше відповідає природному положенню його ума та його сил. Грішник навернений, що кожної хвилини готов вернутися назад, що ще носить у собі всі грішні привички, злі звичаї, слабості, упередження, прив'язання, помилки, не є просто здібний розвіміти й оцінити велич Євангелія. Говоріть йому про найвищі Божі чесноти християнства, про пожертвування смерти для близьких, говоріть йому про переслідування, про покору, про плач, про лагідність і мир, — усього того або цілком не зрозуміє або в дуже незначній мірі. Але говоріть йому про те, що в цілому ряді століть було все природною величиною людства, його силою, — може те зрозуміє. Представити йому, чим є моральні чесноти для людини, яким вони є просто конечним добром, здоровлям і силою чоловіка, тоді забажає їх не тільки тим надприродним бажанням, що довело його до хрещення або сповіді та може вже або загасло або переминулося, а забажає чесноти і тим природним ба-

жанням, яким чоловік любить, цінить, і бажає того, що відповідає його розумові та його природі. Може відчути навіть щось із голоду і спраги християнської праведності. Очевидно, в такому голоді в спасення недужого. Очевидно, не без Божої благодаті і не без тих чеснот, що до оправдання конечні, що їх і по оправданні треба задержати, щоб не стратити праведності. Але той голод і спрага напів природні, що їх викликає в душі ясне представлення моральних чеснот, будуть хоч здалека і хоч трохи просвічені тим надприродним світлом, що просвічує євангельським блаженством голодних і жадних праведності. А легко буде представити велич і красу моральних чеснот, коли зважимо, що вони є прикметами найбільших людей. Чеснота второпнності, яку будемо називати мудрістю, це чеснота провідників, тих умів, що між людьми заводили лад і організацію; чеснота мужества, яку будемо називати відвагою, це прикмета героїв, що в боях побіджували, або, вмираючи і побіжені, прapor, за який боролися, прикрашували світлом геройства. А вкінці чеснота здержаності, це основа всякої культури й основа всякого поступу. Чи ж може бути, щоб людська душа так низько впала, щоб не задрожала на гадку тих могутніх сил, що вказують нам найвищі людські ідеали, дають силу вдійснити ті ідеали. Не був би людиною, хто не відчув би величі та краси моральних чеснот. Був би дійсно зіпсутим чоловіком грішник, якого не можна було б побудити до бажання і праці над здобуттям тих надприродних, але й природних сил і дібр.

Заки приступимо до представлення поодиноких моральних чеснот, треба нам дати загальну дефініцію чесноти.

2. Визначення чесноти. За Аристотелем чеснотою називають богослови ту премету душі, яка робить чоловіка добрым і є причиною, що і його діла є добре. Природної вдачі ніхто не вважає за чесноту, бо до суті чесноти належить, щоб була якоюсь прикметою, доданою до природи, що природу доповняє, звершує, робить неначе досконалою. Також хвилевого розташування чи настрою не можна назвати чеснотою, бо до її суті належить, щоб була прикметою, себто сталаю якістю, і то доброю якістю. Наше слово прикмета відповідає латинському « *bona qualitas* ».

Чеснота є прикметою душі, себто усовершшує потуги душі, розум і волю. А може відноситься і до нижчої сторінки душі, себто пристрастей і змислів, оскільки їх піддає під владу волі. Та прикмета душі робить її доброю, себто морально доброю, а що добром чоловіка, у моральному значенні, є бути таким, яким велить розум або віра, то й чеснота

робить, що чоловік є таким, яким має бути по світлу (*) розуму й віри, дає йому моральний порядок розуму й віри.

Коли кажемо, що чеснота є прикметою, що робить чоловіка добрим, стверджуємо і те, що природна вдача не є чеснотою, бо природна вдача рівно може хилитися до доброго як і до злого, а рівночасно ставляємо й те, що чесноти не може вжити ніхто до злого, як може вжити природних сил чи талантів. На другому місці кажемо, що чеснота спричинює добре ділання чоловіка. Вона відноситься передовсім до того ділання, бо ѹ ціла моральна вартість чоловіка і проявляється і міститься в правильному діланні. Якщо дастесь загальну дефініцію всіх чеснот, то треба зважити, що ѹ саме теоретичне пізнання є якогось роду діланням душі. Це треба ствердити тому, бо є і чисто інтелектуальні чесноти, що звершують сам спекулятивний розум і не мають нічого спільногого з дійствами волі. У тій загальній дефініції не звертаємо уваги і на те, чи чеснота походить з власного ділання чоловіка, чи вона є Богом дана. Якщо йде про т.зв. вливані Богом чесноти, то треба б до дефініції додати ще й ті слова: « є прикметою, яку Бог у нас без нас звершу ». В протиставленні до тих вливаних Богом чеснот, набутими чеснотами називаємо ті прикмети душі, що їх виробляємо в душі правильним поступуванням за принципами розуму й волі.

З дефініції чесноти виходить, що вона є чоловікові потрібна, якщо не попросту (**) до правильного поступування, то бодай до правильного поступування з більшою легкістю та вправою. Без чеснот може чоловік поступати за світлом розуму або й віри, але має в тому поступуванні більші труднощі до поконування. Чесноти не усувають усіх труднощів, але побільшують сили душі до їх поконування. Тому є причиною, що правильні дійства душі стають чоловікові і легшими і милішими, бо правильне поступування все буває злучене з якоюсь приемністю, бо воно відповідає природі душі і її потребам.

3. Поділ чеснот. Чесноти є богословські, інтелектуальні й моральні.

Богословськими чеснотами є віра, надія і любов. Вони безпосередньо лучать душу з Богом. Їх предметом є Бог, себто *ними* пізнаємо й хочемо Бога та робимо те задля Його безкінечних прикмет. Або іншими словами — вірою пізнаємо Бога, а це тому, бо Він себе дав пізнати об'явленням. Надією надіємося посісти Бога, любов'ю хочемо Бога,

(*) « за світлом розуму й віри » — як і повище на стор. 293.

(**) « попросту » — прямо.

оцінюючи Його доброту над усе, а це робимо тому, бо Він у собі є достойним усякої любови.

Інтелектуальными чеснотами, чисто теоретичними, є мудрість, розум і знання. До них можна в якомусь значенні додати і мистецтво. Мудрість це та прикмета людського інтелекту, яка дає йому про все судити через найвищу причину всіх речей, себто Бога. Розум це та прикмета душі, що дає їй легше й скоріше знати всі ті правди, що в самі собою ясні та які розумімо так, що не потребуємо до них доходити з пізнання інших правд. Знання це та прикмета ума, якою доходимо до пізнання правд за їх причинами, зглядно за найвищоючиючию причиною кожного предмету знання.

З того виходить, що мудрість від знання тільки тим одним різничається, що мудрість сягає до найвищої причини всіх родів, а знання доходить тільки до найвищої причини кожного роду окрема. З того походить, що коли мудрість є лише одна, знання може бути многовидне, відповідно до різних родів предметів того знання.

Мистецтво це правило словесування якихсь праць. Кажемо, що мистецтво лише у часті може причислятися до умових чеснот, а то тим, що воно умові дає правильно судити про те, який має бути зовнішній вислід його праці. Себто воно не робить волю доброю. Це рівнодушне, чи мистець у творенні є незгідливої чи лагідної вдачі. Іде тільки про те, чи його твір є добрий, себто красний, довготривалий. У тому є мистецтво подібніше до чесноти второпнності чи розваги (*prudentia*), яка є правилом поступування. Різничається від розваги в тому, що розвага має за предмет поступування волі чоловіка, його моральність, а мистецтво тільки зовнішню вартість твору. Мистецтво це *recta ratio factibilium*, а розвага це *recta ratio agibilium*; *agere* це ділати, *facere* — робити. (*Ділати* — зн. *поступати, діяти* в найзагальні. значенні. — с.г.).

Вкінці моральними чеснотами є розвага, справедливість, відвага чи мужність та здержаність. Ці чесноти називають також головними чеснотами, бо кожна з них ділиться на багато підрядних або побічних чеснот, що властиво є лише пристосуванням принципів головної чесноти до якихсь особливіших предметів чи обставин.

Маючи говорити про моральні чесноти, мусимо передовсім представити те, що ім усім спільне, щоб відтак перейти до представлення їх поодиноко.

4. Моральні чесноти називаються моральними від латинського слова «*mos*». Воно має два значення — значить стільки що звичай і обичай. Звичай це те, до чого хто привик. У тому значенні звичаєм

є кожна практика — товариська, обрядова, господарська чи яка інша. Так жиди накидали першим християнам практики Мойсеевого закону: « Коли не обріжетеся по звичаю Мойсея, не можете спастися » (Дія. 15,1). О б и ч а й це природний чи неначе б природний нахил робити щось. Оба ці значення є до себе зближені, бо часто звичаю повстає обичай. Звичай стає неначе другою природою. Грецька мова розрізняє ті два значення тим, що пише те саме слово іншими буквами: ἔθος — звичай, ἄθος — обичай.

З латинського слова « mos » у другому значенні походить назва християнської праведності — « моральна » та називання моральними чеснотами ті чесноти, що відносяться або є подібні до нахилів душі або їх звершують чи простують. З того маємо й дефініцію моральних чеснот: вони є прикметами душі, що звершують, доповнюють або простують природні нахили чи жадоби душі. З того йде передовсім іх рівниця від умових чеснот. Умові чесноти звершують лише ум чи розум, а моральні звершують волю (або й ум, але ум практичний) та нахили чи жадоби душі.

Якщо б усі потуги й сили душі були безоглядно підчинені розумові, досконалість розуму вистачала б, щоб правильно поступати в житті. Тієї гадки був великий мораліст старинного світу, Сократ. На його думку — всі чесноти сходили на мудрість. Мудрий чоловік не грішить; грішти можна тільки в браку мудрості, в незнання. Слабість Сократового розумування спостеріг уже Аристотель. Він стверджує, що розум є вправді провідником усього людського ділання, але той провід є інший у відношенні до різних сил і потуг душі. Одні з них слухають розуму безоглядно, без ніякого спротиву. Так частини тіла виконують приказ ума. Це навело мудреця поставити засаду, що душа панує над тілом в деспотичною владою (*I кн. Політ.*, гл. 3, по половині). Інші потуги чи сили душі слухають розуму, але нераз зі спротивом. З того філософ виводить, що ум панує над жадобами душі політичною владою. Спротив жадоби душі може бути такий сильний, що навіть перешкоджує діланню розуму, бодай у поодиноких випадках. Тому нераз видається, що Сократ говорить слушно, що при повному світлі розуму гріх є неможливий, себто якщо б у діланні, при кожній подробиці, чоловік всесторонньо з'ясовував собі наслідки й цілу вагу свого поступування, це дійсно могутньо здержувало б його від гріха.

Та всяко (*), щоб правильно поступати, людині не вистачає, щоб сам

(*) « всяко » — все таки, на всякий випадок.

ум був скріплений і звершений чеснотами інтелектуальними, але крім того ще треба, щоб і жадоби душі, воля і пристрасті, були правильно розташовані моральними чеснотами.

5. Чесноти й пристрасті. В старинному поганському світі була відома суперечність двох філософічних шкіл у понятті й представленні того, що називамо пристрастю. Хоч, по правді сказати, це слово в нашій мові має радше недобре значення, себто практика нашої мови розв'язує, і не цілком правильно, той спір старинних філософів, що повертався (*) коло питання, чи пристрасті можуть бути чи не можуть бути в душі мудреця, чи вони є чимсь злім? Стойки вчили, що мудрець чи чоловік добрий не може мати в душі ніякої пристрасності. Для них чеснота була неначе якоюсь безпристрасністю. Перипатетики, себто школа Аристотеля, вчили, що пристрасті в душі мудреця можуть бути, але допроваджені до міри. Секта стойків, основана Зеноном, втішалася в світі великим успіхом, а його завдячувала передовсім своїй теорії про безпристрасність. У практиці та безпристрасність виходила на брак участі в усіх справах, які людей зворушували й хвилювали. Безпристрасність проявлялася браком милосердя, браком співчуття, браком усіх людських почувань. Гордий стойк уважав себе за щось вище від людей: його цілий світ неначе не обходив. Перипатетики навпаки — мали найбільше людські поняття. Вони стереглися всякої пересади, а тим може й найбільше відповідали цілій грецькій культурі, що за основу життя й поступу ставляли міру: μηδὲν ἄγαν — « без пересади » або « всьому міра ».

Нераз пізніші філософи хотіли ту суперечність старинних шкіл звести до малого непорозуміння. І дійсно, якщо пристрастю називемо невпорядковану пристрасТЬ, себто пристрасТЬ, над якою воля в світлі розуму не панує, тоді мусимо сказати, що стойки мали слушність. Правдива чеснота вимагає впорядкування пристрастей та жадоб, панування волі над ними та поступування в світлі розуму. Але старинні мови, так грецька як і латинська, пристрасТями не називали неопанованіх і невпорядкованих порушень жадоби, а називали пристрастю взагалі кожне порушення жадоби змислової природи. Коли ж так, то треба сказати, що чеснота моральна якраз потребує тієї змислової природи з її жадобами й порушеннями, бо вона є якраз матерією, предметом моральних

(*) « повертається коло питання » — « крутиється коло питання », зупиняється на питанні.

чеснот. Вони ж полягають на тому, щоб опанувати змислову природу й накинути жадобам та пристрастям міру і правило розуму. Так опановані пристрасті не тільки не в зайвими в людині, але навпаки — вони служать їй, щоб правильно жила чеснотами.

Є вправді й чеснота моральна, яка відноситься не до пристрастей, а до поступування чоловіка. Нею є чеснота справедливості. Предметом справедливості не є пристрасті, а ділання людської волі. Але й та чеснота є зв'язана до деякої міри з життям змислової природи, бо людина, природно, тішиться справедливим своїм поступуванням, а та радість і втіха, хоч може бути і в самій волі, може часом відбиватися і в почуванні радости, себто в порушенні тої пристрасти, що тішиться добром.

Щоб справу ясніше представити чи радше щоб улегшити її розуміння, треба вперед поставити зasadу, що пристрастю будемо все називати ті порушення природи, які можуть бути вжиті до доброго й до недоброго. А коли скочемо надати слову « пристрасть » значення недобрих порушень, будемо вживати слова « неопанована пристрасть ».

6. Поганські моралісти. Коли ми вже згадали стойків і перипатетиків, то треба нам по дорозі сказати й те, що літератури старинного світу лишили нам пребагатий матеріал дуже цінних спостережень і роздумувань про чесноти. Найбільші філософи старовини були всі або виключно або в великій мірі моралістами. Всі вважали за найважніше для людини питання, чим є чеснота і як її набути? І правильно так гадали, бо не може бути для людини важнішого предмету дослідів і філософічних міркувань, як власна природа чоловіка та питання, як ту природу двигати, щоб була доброю, щоб відповідала ідеалам обичайності. З того виходить, що й християнські моралісти, коли говорять про чесноти інтелектуальні й про чесноти моральні, відкликаються безнастанино на твори старинних філософів. Так св. Тома багато разів наводить вискази Аристотеля й інших мудреців старовини, а навіть наводить Ціцерона, хоч він і не був самостійним філософом, а лише компілятором.

Коли порівняємо під тим оглядом світ старинний з новітнім, то треба нам ствердити, що в християнстві людська думка лишила релігії всю науку, всі досліди, всі гадки про чесноту. Себто гадка чесноти так злучилася з гадкою релігії, що вже поза релігією про чесноти ніхто й не говорить. У тому, безперечно, криється признання, що без релігії немає моральності, — одна релігія думає про те й над тим працює, як людей добрими робити. А те загальнолюдське признання сходить на друге, яке нерелігійні люди може нерадо прийняли б, що без релігії

чоловік не може бути добрий. Нерелігійні люди такої тези не можуть прийняти, бо це значило б призватись до цілковитого краху всякої нерелігійності. Тому вони тільки пересувають поняття морального добра. Ціль людини вони ставлять в умовному розвитку, в технічному розвитку, в науках, в мистецтві, у винаходах і через те, очевидно, ведуть людей дорогами, що мусять вести в катаклізми, бо ті дороги не узгляднюють головного питання, себто потреби розуму для правильного поступування людської волі в відношенні до пристрастей.

7. Різниця між моральними чеснотами. Загально моралісти вже в старинному світі ділили моральні чесноти за їхнім предметом, а предметом чесноти називали те, до чого чеснота відноситься, це є неначе її матерією. Предметом же чи матерією чесноти можуть бути або чини чи діїства людини, або її пристрасті чи жадоби.

Треба тут завважити, що кожна чеснота має свої чини чи діїства і є зв'язана з якимись жадобами. Але чини є лише проявами, наслідками чесноти, є її вислідами. Щоб це якслід вияснити, пригадаймо собі, що чин людини може бути добрий або злий з двох причин. З одного боку на моральність чину впливає розположення чоловіка до того чину, його воля, яка в тому чині проявляється. А з другого боку той чин може бути добрий або злий лише через його відношення до іншої людини, без огляду на те, яке є відношення самого ділаючого до свого чину. А саме в деяких людських чинах треба вважати на те, що іншому належиться, що є його правом. Так напр. при купинах і продажах, контрактах тощо. Без огляду на те, що чоловік у купні чи продажі хотів, сам чин може бути добрий чи злий з огляду на третю особу, себто може якісь його права нарушити чи узгляднати. А інші чини є такі, що не наражують і не нарушують чужого права, й тому відносну їх моральну вартість треба брати тільки у відношенні до них самих, у відношенні ділаючого до свого діла. Щоб чини першого роду були правильні, треба якоєсь чесноти, яка регулювала б поступування людини, себто була причиною, що її чини не нарушували б чужого права, але те право шанували. І це є власне те, що називаємо предметом чесноти: чини чоловіка є предметом чесноти, яка їх регулює. Цю чесноту називаємо справедливістю. Вона є в тім, щоб кожному віддати те, що йому належиться. Коли ж моральна вартість чину полягає тільки на самому відношенні людини до свого чину, то треба чесноти чи чеснот, які регулювали би внутрішні пристрасті, почуття чи жадоби душі. А чеснотами, котрі регулюють пристрасті й мають за свій предмет пристрасті, є здержаність та відвага чи мужність.

Очевидно, буває, що якийсь чин чоловіка є в обох боків недобрий, себто і внутрішнє розташування людини є зле і чин нарушує чуже право. Тоді неморальність того чину, оскільки нарушує чуже право, є браком чесноти справедливості, а оскільки та неморальність походить зі злого розташування людини, то вона походить з браку чесноти здережаності чи мужності. На прикладі представляється це ясніше. В гніві один другого вдарив: удар нарушує чесноту справедливості, неопанованій гнів є браком чесноти здережаності.

Усі чесноти, що за предмет мають чин людини, згл. те, що кому належиться, лучається разом у чесноті справедливості або є частинами тієї чесноти, бо те, що кому належиться, має різні форми й різні причини. Одне належиться рівному собі, друге старшому чи вищому, знову інше підчиненому чи нижчому. Одне належиться силою умови, інше силою обітниці, інше з причини одержаного добродія. З того йде, що чеснота справедливості ділиться на різні чесноти. І так, чеснота релігії віддає Богові те, що Йому належиться. Набожність (*pietas*), те що належиться батькам та вітчині. Вдячність віддає те, що належиться добродієві. Крім того є ще інші частини чесноти справедливості, про які в своїм часі будемо говорити.

Ті моральні чесноти, що за предмет мають пристрасті людини, не можуть усі бути одною чеснотою, а то тому, що їй пристрасті людини є різні, і то так різні, що конечно вимагають і різних чеснот. Однака вимагають не так, щоб кожна пристрасть чи жадоба душі вимагала іншої чесноти. Бо є пристрасті душі, що хоч і собі противні — мусять бути опановані одною й тою самою чеснотою. Але є й пристрасті, хоч у деячому з собою згідні, що вимагають до опанування іх різних чеснот.

З того, що ми вже в попередніх наших міркуваннях говорили, пригадаємо, що моралісти нараховують одинадцять пристрастей та що всі вони завсіди відносяться до того, що є добром, себто відповідним природі, злом, себто браком добра. І так, до добра без огляду на те, чи його чоловік посідає чи ні, є в душі та її змисловій частині пристрасть любові або ненависті; до добра, якого чоловік не посідає, є в душі пристрасть бажання або відвернення; а до добра, яке чоловік вже посідає, є пристрасть радості або смутку. Тих шість пристрастей є порушеннями пожадання душі, себто порушеннями тієї частини душі котру потягає змислове спостереження добра, а відщихає змислове спостереження браку добра чи спостереження зла.

Ми і це вже колись (ст. 189 і д.) ствердили, що крім сили пожадання, в душі є й ті сили, що ми назвали силами спротиву. Вони неначе боронять пожадання душі та настають і противляться всьому тому, що

перешкоджує пожаданню в осягненні його мети. Пристрасті спротиву є неначе товаришами пожадань душі, себто відповідають поодиноким пристрастям пожадання. Іменно тим, яких мають неначе боронити. Пожадання добра без огляду на те, чи воно має бути осягнене чи вже осягнене, себто пожадання любові є основою всіх інших пожадань і як таке, сказати, теоретичне відношення душі до добра — не вимагає оборони пристрастей спротиву. Але тої оборони вимагають уже пристрасті бажання будучого добра і втічі перед таким же злом. Бо бував, що бажаного добра душа не осягає без труднощів і ті труднощі треба поборювати. Це ж і є завданням порушень спротиву, які можна б назвати пристрастями боротьби. Пристрасть бажання має неначе двох товаришів боротьби: пристрасть надії й пристрасть розпуки. Одна піддержує бажання, не вважаючи на всі труднощі на дорозі осягнення добра, друга, стверджуючи занадто великі труднощі, відводить від витривання в бажанні. А пристрасть противна бажанню, що відноситься до будучого чи наближаючогося зла, яку ми назвали втечею і яку можна б назвати відверненням від того зла, має також двох товаришів, що будуче зло пересаджують або недоцінюють: одною є пристрасть страху, другою пристрасть очайдущності. Пристрасті радості не може відповідати ніякий спротив душі, але пристрасті смутку й болю відповідає той спротив, що його називаємо пристрастю гніву. І ось одинадцять пристрастей: любов і ненависть, бажання й відвернення, радість і смуток, ті шість в частині пожадливості, а надія й розпух, страх і очайдущність та гнів, цих п'ять у частині боротьби.

Щоб опанувати всі ті пристрасті й наложить на них правило розуму, треба двох чеснот: одну на пожадання, а нею є здержаність, другу на порушення боротьби, а нею є відвага чи мужність. Ці дві чесноти вистачають, бо одна й та сама чеснота регулює всі пожадання душі. Хоч ті пожадання є собі противні, як напр. бажання й відвернення, чеснота здержаності, що, як кожна чеснота, полягає на мірності, рівно добре здержане пересадче й неопановане бажання, як і пересадне відвернення. Різні предмети пожадань і здержаності можуть бути причиною положення різних окремих частин здержаності, але це ще не є достаточною причиною шукати різних чеснот. Вкінці можна би сказати, що ті різні частини здержаності є різними чеснотами, і дійсно називаємо їх різними назвами, але всі вони сходяться в одному, а саме що опановують пожадання.

Порушенням спротиву чи боротьби треба другої чесноти, бо, очевидно, інакше опановується пориви пожадання, а інакше пориви гнівлівості. Щоб опанувати страх та очайдущність, треба сили, що її від-

вагою чи мужністю називають, треба сили, треба панування над собою, щоб не дати себе зворушити страхові перед настаючою небезпекою, ані легкодушному недоцінюванню небезпеки. Подібно треба сили на те, щоб, не зважаючи на всі труднощі, не тратити надії й не піддаватися розпуці, та треба панування над собою, щоб поконувати в собі гнів. Усім тим пристрастям спротиву відповідає чеснота відваги чи мужності. Різні її частини відповідають різним пристрастям спротиву. А саме, надії та розпуці відповідає те, що моралісти називають великодушністю. Опанування гнівлivости буде може частиною здержаності, хоч правильніше сказати, що поконати свій гнів це знак мужньої та сильної душі.

І так маємо дві чесноти моральні, що відповідають пристрастям, бо, як ми казали, мають їх за свій предмет, полягають на їх опануванні. Про першу й найважнішу моральну чесноту, яку називамо розвагою чи життєвою мудрістю чи второпністю, ми вже говорили, порівнюючи її з інтелектуальними чеснотами і з чеснотою мистецтва. Тут хіба у зводі (*) з іншими моральними чеснотами треба додати таке. Розвага є неначе провідницею всіх моральних чеснот. Вона приписує у кожній речі, що треба робити, якими дорогами треба доходити до цілі. Найвища ціль чоловіка це безконечне й безоглядне добро — сам Господь Бог. На ту ціль вказують чесноти Божі. Через любов воля звертається до Бога, пізнаного з віри й бажаного надією як найвище Добро людини. Але душа доходить до Бога через цілий ряд посередніх цілей і прерізними дорогами. Тому треба чесноти, яка вишукувала б найвідповіднішу або бодай відповідну дорогу до тих посередніх цілей і до найвищої цілі. Тою чеснотою є розвага, яка дає людині правильно по розуму та вірі (**) вишукувати дорогу, вишукувати посередні цілі, судити про них і про дороги та вказувати людині на ті засоби, які повинна вибирати, щоб доходити до найвищої згл. до посередніх цілей. Поняття цілі й поняття добра покриваються, а тому звертається до цілі є річчю волі та жадоби душі. Ім треба провідного світла, яке показувало б, які добра, спостережені змислами, є відповідною дорогою до найвищого Добра, яке розум і віра показує, та якими дорогами треба змагати до посередніх і до найвищої цілі. У виборі засобів мусить чоловік уважати і на те, до чого супроти інших обов'язаний; перше робить розвага, друге

(*) « у зводі з іншими чеснотами » — в зіставленні або в порівненні з іншими чеснотами.

(**) « по розуму та вірі » — знов краще цей москалівм заступити: « за розумом і вірою » чи « при помочі розуму й віри ».

справедливість. Але на дорозі до цілі перешкодою бувають пристрасті, бо вони противляться розумові. Деякі з них тим розумові противні, що потягають до якогось ложного добра. Інші здержують від того добра, що його розум показує. В обох напрямках треба пристрасть опанувати; перше робить здержаність, друге мужність. Здержаність накладає правило розуму на пристрасті, що принаджують у заборонене добро, мужність накладає правило розуму тим пристрастям, які відтягають від правильного й правдивого добра. І так усі чесноти разом дають чоловікові поміч до життя та ділання за приписами розуму.

8. Чесноти кардинальні або основні чи головні. Моральні чесноти називають також головними, основними чеснотами, а то тому, бо вони нормують та приписують правила для цілого людського життя. Їх зв'язок зі собою такий, що нераз і моралісти і Отці Церкви говорять про них не інакше, як коли б у них бачили лише якісь загальні норми й умовини людського поступування. Так напр. св. Григорій Великий Двоєслов, папа, в 22-ій кн., I-їй гл. *Моральних* каже так: « Розвага не є правдива, коли не є справедлива, здержаність є відважна; здержаність не є звершена, коли не є мужня, справедлива й розважна; а й мужність не є повна, коли не є розважна, здержаність є справедлива; і справедливість не є справедлива, коли не є розважна, мужня й здержаність ». Св. Василій часто при нагоді кожної чесноти любить вказувати, як то вона є умовою всіх чеснот і основою цілої християнської праведності. Так напр. у своїх славних бесідах *Про піст* часто вказує на те, що правдивий і повний піст не є тільки здержаністю від м'яса чи страв, але є здержаністю від усякого гріха.

Як так на справу дивитись, то розвага не є нічим іншим, як тільки правильним способом думання в усіх чинах і в відношенні до всіх предметів людської волі, а справедливість є якоюсь правильністю сповнювання всіх обов'язків. Так і св. Письмо й богослови уживають одної й тої самої назви для означення загальної християнської праведності, по церковному « правди », і спеціальної моральної чесноти, яка полягає на віддаванні кожному того, що йому належиться. При тому способі погляду на чесноти, як на загальні умовини усякого правильного поступування, здержаністю треба назвати те загальне розположення душі, яке приписує пристрастям і діланню міру, а мужністю треба назвати те розположення душі, яким людина сильно тримається того, що розум велить, — проти всяких порушень пристрасти чи трудів праці. Так брані моральні чесноти не є осібними чеснотами, себто прикме-

тами душі, бо кожній прикметі душі належиться тим способом бути сильною, справедливою, здержаною й розумною.

Кожна прикмета душі мусить бути тривалою, щоб не легко могла уступити в місця перед трудністю. І це можна назвати мужністю. Так само кожна чеснота мусить бути зверненням чоловіка до добра й виконанням обов'язку, а це неначе належить до справедливості-праведності. Так само кожна чеснота, хоч і не є інтелектуальною чеснотою, прикметою ума, є все під проводом ума і його прикмет та мусить у всьому свому діланні зберігати правила міри й міри не переступати. Себто, кожна чеснота в якомусь значенні є здержаністю. Хіба одна розвага в тім різнилася б від інших чеснот, себто мусіла б бути призначана осібною чеснотою, бо є в суті інтелектуальною чеснотою, є прикметою ума, а тамті лише приймають участь у світлі розуму.

Але не все й не всі моралісти беруть так моральні чесноти. Вони звичайно так представляють справу, що кожна моральна чеснота є осібною прикметою душі, бо має осібний предмет, до чого іншого відноситься, а через те вони є й прикметами різних потуг душі: розвага є прикметою ума, справедливість є прикметою волі, здержаність є прикметою тієї частини волі, яку ми назвали жадобою, себто тієї потуги душі, що є жадна добра, а мужність є прикметою тієї потуги душі, що поборює й відпирає труднощі. Але й у такому погляді на справу ті чотири чесноти є основними та головними чеснотами, бо поміж собою неначе розділюють усі потуги, усі потреби й усі сторінки душі.

Розуміється само собою, що в те міркування не входять чесноти т.зв. богословські. Вони не є людськими чеснотами, а є чеснотами надлюдськими, Божими. Не входять тут також і чисто інтелектуальні, спекулятивні чесноти, бо вони є в невластивому значенні чеснотами. Бо чеснота властиво мусить відноситися до людського ділання, до чину, а саме пізнання правди не є діланням і чином. Так само й мистецтво, хоч є практичною прикметою ума, але не є правдивою чеснотою, бо є байдуже на волю чоловіка й вимагає тільки добра його роботи. Так то властивими людськими чеснотами є лише ті прикмети душі, які є причиною, що людські вчинки є морально добрі. Тому ті чесноти, які звершують усі потуги душі, неначе вичерпують спромогу чеснот.

Коли ум і воля та подвійне почування, почування жадне добра й почування, що поборює труднощі, є звершеної якимись прикметами-чеснотами, то вже не лишається ніяка потуга душі, яка потребувала б дальшої, ще іншої чесноти. Лишається лише той поділ, до якого змушував би предмет чеснот, але той поділ, хоч є оправданий і для психологічної аналізи й для неначе б епархічного уложення чеснот за їх важ-

ністю та вартістю, не змушує приймати для різних матерій, для різних прикмет душі — різних чеснот. І так — здержаність, що опановує почування захланності в іді, змислової любові, гніву, гордості, цікавості тощо, можна брати за одну чесноту, одну прикмету душі, хоч треба розрізняти ті різні частини здержаності іншими назвами та говорити про піст, про чистоту, про лагідність, про смирність, про чесність тощо. Як хто хоче, може ті поодинокі частини здержаності вважати за осібні чесноти й лучити їх усіх в одне спільною назвою та спільним характером поконування й опановування жадоби добра, пізваного змислами. Так само під одною назвою справедливості, як ії частини, треба розрізнати чесноту релігійності, чесноту набожності чи пошани батьків, чесноти послуху, вдячності, щирості, приязні, щедрості. А в чесноті мужності треба розрізнати ії частини: велиководушність, благородність, терпеливість і витривалість.

Якщо вже говоримо про частини чесноти, то треба завважити, що можна розрізнати ті частини чесноти, ті умовини, без яких чин чесноти є неповний, є незвершений. На другому місці моралісти розрізняють частини чесноти суб'єктивні, розуміючи під тим словом різні породи чи відміни тієї чесноти й частини потенціяльні, розуміючи під тим словом чесноти підрядні й дані неначе для деяких менше сущних актів чесноти. Ті різні поділи на частини буде можна краще представити, коли будемо говорити про частини якоїсь спеціальної чесноти. Будемо мати до цього нагоду при чесноті життєвої мудrosti чи розваги.

9. Чесноти набуті. Ми вже бачили, що чесноти можуть бути набуті власними чинами людини і можуть бути вливані в душу разом з надприродним життям благодаті. Якщо йде про чесноти набуті, то вже сама назва вказує, що вони є прикметою душі, набутою частим повторюванням вчинків чесноти, привичкою. Звичай, а ще більше обичай, став другою природою. Прикмета вироблена не в чим іншim, як тільки природою душі, скріпленою вправою, набутою частим поступуванням. З того, очевидно, чеснота може бути менша або більша в різних людей, може бути більша або менша в одного чоловіка в різних часах. Також одна чеснота може бути більша від другої у тієї самої людини в тому самому часі. Ясно, що може бути напр. чоловік відважний, але нездержаний, може бути велиководушний, але й гордий. Та такі набуті чесноти, що звершують природу тільки в природному порядкові, а не підносять її до стану християнської праведності, нас небагато обходять. Ми можемо лише стверджувати, що й Боже об'явлення признає до деякої міри природні чесноти поганам. Тридентський собор (*Про оправдання*, кан. 7)

виразно каже: « Якщо хто казав би, що всі діла, вчинені перед оправданням якимнебудь способом, в гріхами й заслуговують на Божу ненависть — анатема ». Так само осуджена є та теза, що каже, що чесноти погані є пороками (25-та теза Бая).

Людський ум може й поза Божим об'явленням пізнати найвищу Мету — мету людського життя та найвище Добро. І якщо чоловік без віри, себто поганин, своїм поступуванням прямує до тієї мети, може мати правдиві чесноти, які Бог винагородить способом, про який нічого не можемо знати. Якщо такий поганин за найвищу мету людського життя ставляє якесь людське й створене добро, тоді, очевидно, його поступування не буде мати й природної моральності, але може бути бодай у дечому подібне до чесноти. Так напр. розбійник, що шукає лише добичі, може мати щось дуже зближеного до чесноти мужності. А й чоловік гордий може мати щось дуже подібного до благородності й великородності.

Та ці питання нас не обходять, бо нашим предметом є християнська обичайність, себто надприродна праведність життя благодаті. Нам треба сказати, що християнин, який своїм поступуванням набув деякі моральні чесноти, а через смертний гріх strativ Божу благодать і волю звернув до якогось створеного добра, принимаючи його за найвище добро та за найвищу ціль, — strativ життя надприродне, а разом з ним і вливані в душу чесноти, чесноти ж набуті, відвертаючись від найвищого Добра, зробив звичаями природними, які можуть мати вигляд чесноти, але не можуть мати вже суті чесноти. Вони щойно тоді наново стауть чеснотами, коли чоловік буде повторювати їх чини (*) в волею зверненою до найвищої, останньої Мети, хоч те звернення не мусить бути ані зовнішнє ані виразне (explicite) ані актом Божої любові. Тоді ділання тих природних набутих чеснот може стати для нього нагодою, що Бог, додаючи дійствуючу ласку, наново допровадить його до освячуючої благодаті.

Якщо зі св. Томою (I-а II-ае, кв. 65, арт. 2) і більшою частиною Отців і моралістів не признаємо людям без віри в Боже об'явлення правдивих чеснот, то лише в тому значенні, що вони без Божої благодаті не можуть заслугувати на нагороду в небесному царстві. Вінець життя обіцяє Господь тим, що Його люблять (Як. 1,12). Без Божої любові не можна мати Божої благодаті освячуючої, а тому не можна заслугувати на небесну нагороду. Вимовним способом висказує це могутній

(*) « чини » — стільки, що « практикування » (або й « акти »).

письменник західної Церкви св. Вернард. « Що ж вам спільного з чеснотами, вам, що не знаєте й не признаєте Христа, Божу силу? Де ж, питаю, є правдива мудрість, як не в науці Христа, де правдива справедливість, як не в Христовому милосерді? Де правдива здержаність поза Христовим життям? Де правдива мужність, як не в Христових муках? Тільки ті, що живуть по Його науці, можуть називатися мудрими чи розважними; праведними лише ті, що в Його милосерді дійшли до відпущення гріхів; лише ті здержані, що стараються наслідувати Його життя; тільки ті мужні, що в зліднях мужньо тривають у терпеливості. Даремно працює над здобуттям чеснот той, хто очікує їх звідкіля-інде, як від Господа сил » (MSL 183, 883).

Венедикт XIV (*Беатифікація Божих Слуг*, кн. 3, розд. 21, ч. 6) учить, що чесноти поган без Божої любови й без освячуючої благодаті є правдивими й досконалими чеснотами в своїм роді. « Бо, каже папа, коли невірні можуть сповнити добре діла і в них вправлятися, повторюючи їх часто, можуть також набути й собі присвоїти (*) звичай такихчинів. І так можуть в наслідок такого поступування мати правдиві й досконалі, у своїм роді, моральні чесноти ». Після того не можна інакше сказати, як тільки, що й без любови можуть існувати правдиві моральні чесноти, себто правдиві прикмети душі, постійні й тривалі, що наклоняють до добрих діл і роблять чоловіка морально добрим бодай у загальному людському значенні. Треба признати для людей поза благодаттю змогу моральних чеснот у тому самому значенні, в якому признається їм змогу моральних добрих діл. Бо набута чеснота не є чим іншим, як вправою чи звичаєм, виробленим через повторювання якихсь добрих вчинків. Треба також признати, що Бог може давати Свою благодать такими дорогами й способами, про які нам не сниться. Треба сказати, що коли невіруючий чоловік робить те, що може, Бог йому не відмовить Своєї благодаті. Але треба й те сказати, що без віри до благодаті дійти не можна, що приступаючи до Бога, треба вірити, як каже св. Павло. Себто, віра є конечна до набуття освячуючої благодаті. Тому в відношенні до невіруючих треба з папою Венедиктом зробити те застереження: « чесноти правдиві в своїм роді ».

Очевидно, віри й благодаті можна відмовляти тільки чоловікові, оскільки триває в грісі невірства, в злій вірі не хоче прийняти віру, яку пізнає як можливу й обов'язкову, і чоловікові, що свідомо триває

(*) Тут мабуть кращий буде сенс із переставкою « собі »: « можуть також набути й присвоїти собі звичай таких чинів ».

в тяжкому грісі. Такому не можна признати правдивих і повних чеснот, бо треба признати, що ніяким способом не в ані мудрим ані розумним той чоловік, що так легковажить вічне спасення й ціль людського життя. Лише так можна пояснювати так само науку тих Отців чи письменників, що признають правдиві чесноти невіруючим, як і тих, що їм відмовляють правдивих чеснот. Якщо йде про чесноти, що заслуговують на небесне царство, до таких безумовно треба Божої благодаті.

10. Чеснота в мірі. У поганських моралістів, а так само і в Отців Церкви, часто вертається те означення моральних чеснот: вони полягають на мірі, лежать по середині між двома крайностями — пересадою й недотягненням чи браком. Із багатьох виберемо кілька уступів.

Св. Василій Великий, чи радше автор *Коментаря на Ісаю* (MSG XXX, 410) каже так: «Чеснота це середина й симетрія. А невміркованість з обох боків, брак міри, що виявляє пересаду в чесноті або недостаток, в недоладності й безформності. Так то відвага в середину; пересадою її є очайдущність, а браком — боязкість. Так то красою душі є симетрія зроджена в чеснот, а гідкістю є немірність, що походить з гріха». А св. Григорій з Нісси (MSG XLIV, 971) каже так: «Чеснота є серединою поміж двома пороками, себто поміж браком добра і його пересадою». Св. Еронім (MSL XXII, 898) так каже: «Трудно то в усьому зберігати міру, а на гадку філософів — чеснота це міра, а немірність це порок».

Ту міру в усіх моральних чеснотах приписує розум, а саме не йде про міру кількости, але про те розумне правило, яке приписує, що треба зробити відповідно до потреб осіб, положення й часу. Ця міра розумного правила, розумного всестороннього оцінювання положення в чесноті справедливості стає з часом і мірою кількости, стає річевою мірою. Бо в справедливості йде про права й обов'язки. Віддати кожному те, що йому належиться, значить стільки, що свій обов'язок справедливості пристосовувати до міри його прав. Ті права можуть відноситися до речей, що їх числимо по кількості. Але й тоді, себто в чесноті справедливості, розум приписує ту міру. Він має встановляти порівнання між обов'язком і правом, а те порівнання буде або висловлене кількістю: скривдив на 100 — винен 100, або рівновагою: ударив — винен.

Само собою розуміється, що Божі чесноти: віра, надія й любов не можуть полягати на мірі. Не можна надмірно в Бога вірити, надмірно на Його надіятися й надмірно Його любити. Та є і в природній стопінці, на якій ті чесноти спираються, можна би сказати в моральній

сторінці та супроти людей — аналогія до того, що ми в моральних чеснотах ствердили. І так можна сказати, що людям треба вірити в міру та згідно з приписами розуму, себто вірити по мірі віродостойності та уникати і легковірність і недовірчівість. Так само це нерозум — надіятися над змогу осягнення або тратити надію осягнення того, що можна осягнути. Ті неначе природні сторінки віри й надії радше несуть чеснотами, а не тільки якимсь прикметами чи способом поступування. Те саме спостерігаємо і в природній любові; можна не зберігаючи розумної міри або пересаджувати або не дотягати в тім, що дається любленому. Так мати може пересадною любов'ю псувати дитину.

11. Злука моральних набутих чеснот. Поганські моралісти приймали за безсумнівну теорію, що людина, яка має одну правдиву чесноту, має всі чесноти, а кому одної цілковито бракує, тому і всіх бракує (Аристотелева *Етика VI*, остання глава). Вони думали, що мудрий чоловік не може бути ані боягузом ані несправедливим, невміркованим. І так казали про всі чесноти по черзі: мужній чоловік мусить бути і розважний і справедливий; здержаній мусить бути і розважним і мужнім і справедливим; а правдиво справедливим не є той, що не є розважний, мужній і здержаній. Де тільки одна з них чеснота є правдивою чеснотою, там у товаристві мусить мати їй усі інші; а коли їх не має, це знак, що їй та, що виглядає на чесноту, не є правдивою чеснотою.

Св. Отці представляли цей зв'язок між чеснотами таким способом: одна чеснота без інших або цілком не існує, або є недосконала. Та треба вважати, що навіть при браку одної чесноти можуть бути такі нахили й розташування і привички душі, що можна їх назвати чеснотами. Так напр. може бути справедливим у додержанні всіх умов і вистеріганий всякої людської кривди чоловік непоміркований і нездержаний в іді або шпитті. Про такі «чесноти» людей, що в більших речах мають правдиві браки чесноти, треба сказати менше більше те саме, що ми казали про чесноти поган, себто що вони не є звершеними, досконалими чеснотами, що вони не служать до освободження з гріхів і дання блаженства.

Коли чеснота є добрим звичаєм чи нахилом рівним зі звичаєм, то ясно, що набуті чесноти мусять усі бути рівно великі в людині. Бо чим більше хто мав нагоду їх охоту вправлятися в якісь чесноті, тим у вищому ступені її собі виробив. Цей зв'язок між моральними чеснотами доказують звичайно так поганські моралісти, як і церковні учителі тим, що кожна моральна чеснота мусить бути злучена з розвагою чи мудростю, бо розвага дає всім чеснотам правило розуму, вказує на міру, яку треба в кожній чесноті зберегти. При кожному акті чоловіка му-

сить його воля рішатися на одне, — себто мусить вибирати, а виборові мусить присвічувати світло розуму, який вказує, що треба вибирати або який засіб є відповідний до осягнення бажаної цілі, а це є справою тої розумової чесноти, що її життєвою мудрістю чи розвагою називасмо. Можна навіть сказати, що повторюванням актів, що видаються актами чесноти, напр. тяжких умертвлень або посту, чоловік не набуває чесноти умертвлення чи посту, якщо не зберегає міри, як розвага не є провідним світлом того посту чи умертвлення. В практиці навіть звичайно так буває, що пересада в одному напрямі веде до противного її недостатку. Обі крайності мають те спільне, що є крайностями; чоловікові, що пересадив в одному напрямі, буде легший скок до противної пересади, ніж установлення міри. Певно, що й правдивий мудрець може часами в дечому похибити, навіть і тяжко — себто може впасти в якийсь тяжкий гріх проти якоїнебудь з чеснот. Та той гріх буде завсіди раною завданою мудрості і якщо в своїм пороці буде тривати, повторюючи гріхи, то мудрість цілковито знищить. Зразу, хоч і з раною, може мудрість ще неначе боротися і вдержувати в людині світло розуму, але щоб чоловік те світло дійсно і стало втримав, мусить побідити, себто до порока не допустити, і по упадку вирятувати товаришку свою (*), себто чесноту, наражену на цілковиту руїну через порок. І ніяким способом не можна б назвати досконало розважним чоловіка, що терпить і дозволяє на тяжкий порок, бо кожний порок є противний розумові. Чоловік, відданий правдивому порокові, може ще мати нахил до якихсь добрих діл. Він може давати напр. милостиню, але ті добре діла будуть неначе відблисками давніх добрих звичаїв або початком якихсь змагань до добра, але правдивої і повної чесноти при правдивому тяжкому пороці не може бути. Часами може бути й таке, що те, що видається чеснотою, є лише природною вдачею, котру треба, як ми це бачили, старанно відрізняти від чесноти, від вправи доданої до природної вдачі, від звичаю в добрих ділах.

12. Нерівність чеснот. Деякі моралісти старинного світу думали, що всі чесноти мусять бути собі рівні. Для богословів цілковито певна є противна теза: чесноти не є собі рівні, а то передовсім у достоїнстві чи варності.

Св. Павло вчить виразно, що з трьох Божих чеснот більшою є лю-

(*) « товаришку свою » — бесіда про « мудрість », отже її розуміємо під « товаришкою » не людину, але відповідну чесноту, яку мудрість супроводить.

бов (І Кор. 13,13), — тому можна, а й треба поміж різними чеснотами вишукувати ті, що є важніші. А що всі чесноти приготовляють і наставляють людину до надприродної мети — вічного блаженства, то й на першому місці треба поставити ті чесноти, що безпосередньо і просто дають чоловікові цей напрям, а ними є Божі чесноти, що чоловіка безпосередньо лучать з Богом, до Бога звертають; між ними любов є найбільшою чеснотою, тому що це робить найвищим і найліпшим способом.

По Божих чеснотах аскети ставляють звичайно на першому місці чесноти інтелектуальні. Вони доказують це різними аргументами, а передовсім тим, що предметом інтелектуальних чеснот є правда, як предмет кожного інтелектуального ділання, а інтелект є першою, найважнішою і найдостойнішою владою душі. Дальше, цей предмет інтелектуальних чеснот, *правда*, є загальний, коли в моральних чеснотах навпаки — їх предметом є щось партікулярне, себто питання дрібне в порівненні з величчю завдань інтелектуальних. Аскети підносять дальше і ту обставину, що інтелектуальні чесноти є чеснотами чисто спекулятивними, а тому дають неначе передвступне світло вічного блаженства, яке полягає на пізнанні предвічної правди — Бога. Моральні чесноти навпаки, служать неначе як засіб до осягнення іншої, вищої цілі.

Так, очевидно, говорять передовсім усі Отці й схолястики, що інтелект ставляють на першому місці, себто йдуть за провідною гадкою Аристотеля. Інакше представляють справу ті, що більше або менше йдуть за Платоном та волі признають першенство. Але всі без різниці мусять признати першенство моральним чеснотам, коли йде про їх корисність. А що кожна чеснота мусить мати цей характер хосенности, бо кожна чеснота мусить робити людину доброю і добрим робити її ділання, то й чесноти моральні, що відносяться до ділання і звершують влади душі в напрямі ділання, мусять бодай у цьому мати першенство перед інтелектуальними чеснотами. Бо в тому інтелектуальні чесноти не є повними чеснотами, як ми це вище сказали.

Все те, що ми сказали, можна зібрати зі св. Томою в такому короткому реченні: Хоч інтелектуальні чесноти є попросту достойнішими якістями (*habitus*) душі, то все ж моральні чесноти мають більше характер чеснот, і через те є вони ліпші, себто потрібніші й корисніші чоловікові.

13. Порядок моральних чеснот. Перше місце між моральними чеснотами признають загально мудрості. Вона є прикметою розуму, провідника людського життя та найблагороднішої влади в душі. Відсі вона є провідницею всіх моральних чеснот. Друге місце признають усі че-

сноті справедливості, бо її предметом є поступування чоловіка супроти інших, яке є важкіше від поступування чоловіка супроти себе самого, а яке є нормоване дальшими моральними чеснотами. Відвага і здержаність піддають під провід розуму жадобу змислів. Предмет благородніший та вищий ставляє справедливість вище від інших чеснот. Вище ставляє її і та обставина, що це чеснота волі, коли мужність і здержаність звершують жадобу чоловіка. Між цими двома чеснотами першенство признають мужності, яка звершує жадобу боротьби чи спротиву (*appetitum irascibilem*) та поборює страх чи боязливість перед труднощами й перешкодами. Вкінці здержаність є прикметою тієї сили душі та змислів, що її пожадливістю чи жадобою пожадливості називаємо (*appetitus concupisibilis*). Вона накладає ярмо розуму на найнижчі пристрасті захланності в іді і пожадання змислових розкошей. Ті пожадання є найнижчі, бо є спільні людині зі звірятами, а тому й відповідаюча їм моральна чеснота стоїть у ряді чеснот на останньому місці.

У такій класифікації моральних чеснот узглядняється передовсім їх предмет і їх підмет (*objecum et subiectum*), бо від тих двох оглядів переходить на відповідну чесноту більше або менше значення в людському житті. Та це не перешкоджує, що з інших оглядів можна б говорити про інший порядок чеснот, а й у св. Письмі находимо висказі і виглядає, що вони якісь чесноті признають першенство понад усіми іншими. І так напр. св. Яків (1,4) говорить про терпеливість, що вона « має діло совершение ». Це не значить, щоб конечно терпеливість була вищою чеснотою від розваги чи мудrosti; вона є частиною мужності, як це пізніше будемо бачити. Св. Яків говорить про таку звершену терпеливість, що переносить усі зла до того ступеня, що й усуває всі недосконалості в душі. Така терпеливість усуває всяку несправедливу пімstu чи відплату, що робить властиво чеснота справедливості; вона усуває ненависть, а те є ділом любови; вона усуває гнів, а те є ділом лагідности, вкінці усуває і невпорядкований смуток — причину й корінь усіх згаданих блудів. Тим то досконала терпеливість є досконалішою і вищою чеснотою, бо неначе вириває зло з коренем. Але можна сказати, що й мужність не тільки знаєть терпіння, що робить терпеливість, але й наражається на терпіння й шукає терпіння, а того вже не робить терпеливість.

Так само у найславніших моралістів (напр. в Аристотеля *Етика*, гл. 1 перед кінцем) находимо гадку, що справедливість є найкращою і найзначимішою чеснотою. В подібних уступах вони називають чеснотами тільки ті прикмети душі, які скріплюють волю й панують над пристрастями. У такому значенні треба дійсно признати першенство спра-

ведливості, бо вона найближча розумові, а поміж різними чеснотами завсіди треба призвати першенство тій чесноті, в якій більше проявляється сила розуму. Але через те саме мудрість буде стояти над усіми. Можна також з Аристотелем поставити справедливість на першому місці з огляду на її, сказати б, добродійність, яку люди звичайно цінять найвище. Бо якщо в чеснотах візьмемо цю прикмету — робити добро людям, покажеться, що, як каже Аристотель, «люди найбільше шанують мужніх і справедливих, бо мужність потрібна й найкорисніша у війні, а справедливість у війні і в мирі» (*Реторика*, кн. I, гл. 9, початок).

14. Порядок поміж інтелектуальними чеснотами. З трьох чеснот чисто спекулятивних, названих інтелектуальними, мудрість стоїть на першому місці; чеснота знання й розуму є нижчі від мудрості. Всі моралісти поганського світу і всі християнські аскети признають мудрості те перше місце. Аристотель (*Етика*, кн. VI, гл. 7) так каже: «Мудрість є головою між усіма інтелектуальними чеснотами». Великість чи важність чесноти при різних відмінах чесноти зависить від предмету чесноти, а предмет мудрості в порівненні з предметом інших інтелектуальних чеснот стоїть на першому місці. Бо тим предметом є найвища і перша причина, а нею є Бог. З причини судять люди про наслідки, а з вищої причини судять про причини нижчі. Відсі то до мудрості належить судити про всі інші інтелектуальні чесноти, ними неначе управляти, порядок у них впроваджувати. Тому філософи називають її будівничою силою. Тим то ясно показується і вищість інтелектуальних чеснот над моральними чеснотами.

Характеристичний є висказ Аристотеля: «Ніяким способом не можна призвати, що розвага є вищою чеснотою від мудрості, хіба що скажемо, що чоловік є найвищою істотою на світі» (*Етика*, кн. VI, гл. 7 зараз з початку). Розвага, яку називаємо нераз життєвою мудростю, є мудростю про людські речі, а мудрість є мудростю про Божі речі, а тому ніяким способом не можна призвати розвагі першого місця; вона не може приказувати мудрості, а радше навпаки — мусить її слухати. Розвага не може вмішуватися до найвищих справ, які належать до мудрості. Вона приказувати тільки в тих речах, що до мудрості ведуть, вона вчить людей, що мають робити, щоб до мудрості доходити. Відсі можна сказати, що розвага є неначе служницею мудрості, до неї веде, приготовляє їй дорогу, є неначе брамою до мудрості чи дверницею мудрості.

Розвага є провідницею вибору тих доріг, що ведуть до блаженства. Мудрість оглядає самий предмет блаженства, найвищу Правду. Вона давала б блаженство, якби тільки могла вповні свій предмет посідати

чи на нього дивитися. Трудність лише в тім, що в нашему житті акт мудрости є незвершений, неповний — передовсім оскільки відноситься до головного предмету, себто до Бога. Але всетаки мудрість є неначе початком, якимсь учасництвом будучого блаженства і тим самим є ближче блаженства, ніж розвага.

Мудрість є вищою та благороднішою чеснотою, ніж чеснота знання, бо хоч і знання може бути, а часто й буває повнішим пізнанням, а й певнішим пізнанням правди, але воно є пізнанням нижчої і меншої правди. Можна сказати, що при рівності предмету пізнання — ліпшим і вищим буде пізнання повніше й певніше, але менше повне пізнання вищого й більшого предмету є вище й ліпше, ніж певніше й повніше пізнання нижчого предмету. Тому й Аристотель (*Про небо*, II кн., уст. 60) вважав за велику річ бути в змої пізнати щонебудь про речі звідяного неба, хоч те знання і так неповне. Зрештою, всі люди вище цінять хоч трохи знати про великі й широкі справи, ніж знати багато про дрібні й малі справи. Тому мудрість, до якої належить пізнання Бога, не може бути дана чоловікові у якомусь звершеному і повному ступені; вона не може бути посіданням повноти Божої правди. Таке пізнання є атрибутом Бога, прикметою, свійством Божества. А все ж і те мале пізнання, яке мудрість дає про Бога, стоїть вище від усякого іншого пізнання.

Мудрість є також вищою і благороднішою чеснотою та вищим пізнанням, ніж пізнання чесноти розуму (*intellectus*). Інтелектом називають філософи пізнання тих правд, на які не може бути доказу, бо вони самі собою є наявними; їх правдивість виходить сама з понять. І так напр. з поняття цілості й частини відразу ясно виходить правда, що цілість є більша від частини, а що ясніше пізнання є неможливе, то ж і ця правда не може бути доказана; вона сама собою ясна. Так само поставлення біля себе поняття буття й небуття показує ясно, що все, що є, не може рівночасно не бути. В тому пізнанні мудрість з розумом так ділиться, що до мудрості належить означити та ясно представити найвищі поняття. Зате розум зіставляє їх і з них виводить ті правди, які неможливо доказати. Очевидно, вироблення найвищих понять є важніше й вище, ніж зіставлення їх і виведення з них перших принципів. Тим то мудрість є вища від розуму, себто чесноти розуму. Мудрість не тільки виробляє поняття та вживав принципів, що випливають із них, але й судить про них і виводить з них консеквенції та дискутує з тими, що ті принципи заперечують; те все, природно, випливає з пізнання найвищої причини й найвищої правди.

15. Різні ступені чесноти у різних людей. Здається зайво доказувати, що різні люди можуть мати якусь чесноту в різноманітному ступені. Бо як один може більше від другого вправлятися в якихсь ділах, може мати й природний нахил до якихсь чеснот більший або менший. Вістря розуму в різних людей буває різне, так як і сила волі. Вкінці й Божа благодать при чеснотах Богом вливаних може бути різна в різних людях, « по мірі дарування Христом », як каже великий Апостол (Ефес. 4,7).

З багатьох уступів св. Письма виходить дуже ясно, що християни можуть зростати в чеснотах; св. Апостол за це молиться, до молитов заохочує та це поручас, як побачимо пізніше. Наразі з того можливого зросту в чеснотах мусимо заключити, що в різних людях може бути різний ступінь чесноти, або іншими словами, щонайменше фальшивою, а то просто еретичною є наука Лютера, по якій (*) усі люди є однаково святі. Лютер правдоподібно взяв цю свою науку від стоків, котрі таке саме вчили про чесноти. Доходили до того, що на їх думку чеснота не допускає різниць, виходячи з понять «*більше і менше*», бо з природи речі чеснота полягає на найбільшій мірі, на якійсь повноті. Вони пояснювали це порівнюванням чесноти до знання. Знання може побільшитися, себто розтягатися на чимраз дальші предмети. Чеснота мусить обняти загал, цілість, повноту свого предмету. Не можна назвати здерганим чоловіка, що не здержується від цілого предмету здержаності, напр. не є тверезий, хто не впивається лише кількома родами алькоголю, а одним упивається. На те треба відповісти, що «*більше або менше*» в чесноті лежить не в предметі чесноти, а в її, сказати б, напруженні. Чоловік, його розум, його воля може стати учасником якоїсь прикмети, присвоїти її собі в більшій або меншій мірі. Ця присвояєна прикмета в душі буде неначе глибше сидіти, буде мати більше напруження, буде більше душу перенимати. Це очевидна правда, якої вчить щоденний досвід. Так як чоловік може бути більше або менше хворий, так само різні люди в різних часах можуть мати ліпшу чи відповіднішу вдачу, ліпше розташування, більшу вправу, більші здібності розуму, більшу силу волі, а вкінці і більший дар ласки.

Якщо йде про ступінь святості в небі, який відповідає заслугам зібраним у «дорозі» (**), то маємо прецікавий уступ в першому листі св. Ап. Павла до Коринтян: «Інша слава сонцю, інша місяцеві, інша яскінство звізд... звізда від звізди різиться в ясності, так і в воскресенні мертвих

(*) «наука Лютера, по якій усі люди» — за якою усі люди.

(**) у «дорозі» — зн. тут на землі, під час земної «мандрівки».

вих » (І Кор. 15,35-44). Порівнюючи можливі на цьому світі заслуги можна б сміло сказати, що й та ясність чи слава воскресення в різних Святих допускає такі різниці, які в між світлом малої свічки і ясністю сонця на небі. Апостол, очевидно, беручи порівнання від сонця і звізд, не мав на думці тих можностей звізд, яку щойно відкрила новітня астрономія, себто сонць на тисячі й тисячі разів більших від нашого сонця. Коли порівнюються ясності позірно найслабших звізд з ясністю сонця, треба сказати, що сонце в тисячі мільярдів разів яскіше, а гадаю, що не буде пересадою сказати, що така сама буде й різниця між Святыми. Рівно правдиво в святым у небі і великий грішник, що його в останній хвилині життя просвітила Божа благодать, той що найслабшим і найбільше короткотривалим актом волі звернувся до Бога — найвищого Добра, як і св. Ап. Павло, котрий через довгі літа день у день неначе вмирав, жертву зі свого життя повторював, і Пресвята Діва Марія, що правдоподібно найслабшим актом волі приносила Св. Тройці більшу славу, ніж неодин праведник молитвами, постами і вмертвленнями цілого життя. Такі то різні ступені святости.

Колись, на духовних вправах, я для ілюстрації тих різниць ужив новітнього способу говорення про проценти та запитав, хто може бути 100-процентовим християнином, хто 50% і т.д.? Я тоді висказав, що ми, пересічні й слабі люди, можемо мати з християнства ледви одну десятитисячну частину, а кількапроцентові християни є вже великими Святыми. Беручи на увагу спасенного в останній хвилині життя грішника і Пресвяту Діву Марію, треба сотну частину християнства поділити не на десятки і не сотки мільярдів, але на мільярди мільярдів і мільярдів і мільярдів (*)... Очевидно проценти чи частини взагалі не можна тут брати так, як береться частини в житті, бо властиво слово «частина» відноситься тільки до кількості, в поняттям квантитативним. Переносячи те поняття у ряд віртуальних сил чи прикмет, мусимо сказати, що віртуально та сила благодаті, котра вже навіки спасла чоловіка, може бути у безконечній безконечності множена чи радше побільшувана, щоб осягнути ту міру напруження, яку вона має в людині, що без гріха, з добрим наміром по християнськи живучи, пережила одну повну днину.

Щоб висказати різницю між ласкою і ласкою, треба знайти те, що треба б назвати мірою, поділкою, термометром ласки, а тим самим і чеснот, і заслуги, і нагороди, і небесної слави. Тою мірою є один Христос,

(*) « мільярди мільярдів... і мільярдів » — властивий сенс радше такий: « поділити... на мільярди й мільярди, і (на) мільярди мільярдів... ».

Його життя, згл. життя Христа в душі християн. Очевидно, це безкінечна безоднія невисказаних і непонятіх тайн, це ціла Євхаристія з її пропастями безконечного й неприступного світла, з її величчю сягаючою небеса небес, з її всемогучістю, рівняючись або побільшуючи творчу силу, проявлену в створенні світу.

Говорити про ці тайни видається смілістю, що переходить поняття і навіки повинна застидати людську неміч. А все ж таки для пізнання тієї величі, до якої ми покликані, треба й на ту смілість у Боже ім'я здобутися. Міра, в якій людська душа може перейнятися Христом, названа в св. Письмі передовсім *зростом Христа*, себто в одній душі міра перейняття себе Христом рівняється дитинству Христа, в іншій мужеському вікові Христа, інша душа доходить до Христових мук, а в них одна душа дотикається хреста, інша на хресті розп'ята, вкінці інша доходить до Савахтані, а ще інша аж до « предаде дух ». У кожній із тих фаз чи етапів *Христового зросту* в без кінця ступенів перейняття себе Христом, починаючи від того першого промінчика світла, що на душу паде, аж до хвилини, коли душа, як маленька соломка, цілковито згорить та в попіл заміниться в пожарі Христової любові. Є мільярди ступенів на кожну секунду Христового зросту, а поміж ступенем і ступенем, поміж секундою й секундою в безконечній пропасті. Кажу « безконечні » у найстислішому філософічному понятті цього слова, себто чи візьмемо дорогу поміж одним етапом і другим, чи поміж одною секундою і другою — віддаль того роду, дорога така далека, що людській природі во всіми її можливостями, вимогами й силами неможливо її перебути через мільярди літ. Або іншими словами — поміж Святыми в небі в така різниця, що двох із них, які між собою різняться одною секундою Христового зросту або одним етапом в одній секунді того зросту, один над другим на безконечність вищий. Те, наскільки один від другого вищий, в чимсь із партинципації Божества, бо ми Божою благодаттю в причасниками Божої природи. Те щось, чим один Святий від другого найближчого до себе різняться, в якоюсь віртуальною частинкою тієї безконечної тайни, якою є участь у Божестві. Чим є така частинка, такий мільярдовий атом, видно найлішше з того, що вона має в собі силу очистити душу з найбільших і найтяжчих гріхів та, беручи порівнання зі світу неможливостей, в Люципера зробити небесного Ангела. А та сила в чимсь більшим, очевидно не кванtitативно, від тієї сили, якої Богові треба було до створення вселеної. Така різниця між Святыми в небі! Така сама, тільки укрита й тайна, різниця між людьми на цьому світі. Один акт віри, надії чи любові, одне слово молитви, — так як склянка води, не лишиться без небесної нагороди.

16. Як зростають чесноти? Якщо йде про набуті чесноти, то вони зростають так, як зростають звичаї-налоги. Щоб означити міру того зросту, треба розрізнати напруження звичаю й напруження діла, або їх інтензивність. Міра перейняття себе цею додатковою прикметою, яку чоловік набув вправою, може бути однаковою і в звичаю і в ділі. Але вона може бути більшою в звичаю, а меншою в ділі, або меншою в звичаю, а більшою в ділі. І відповідно до того чеснота або стоїть на місці й не росте, або росте, або зменшується. Цього вчить досвід, що якщо чоловік, що вправився в якомусь ділі, повторює те саме діло в тім самим рівні, з таким самим ступенем напруження волі й розуму, яких уживав при осягненні даної вправи, — тоді набута вправа не побільшується, але й не зменшується. Для піддержання звичаю треба продовжувати вправу уживання звичаю, але вона не побільшує його. Так само і вживання чесноти, набутої вправою, не побільшує її; щоб її побільшити, треба нових зусиль, які напруженням трохи побільшали б рівень звичаю. Через такі зусилля звичай росте, але не відразу; не кожний акт більше напруженості чесноти побільшує й саму чесноту, себто набутий звичай, бо ним і є чеснота. Через повторювання цього вищого, інтензивнішого ділення, росте й чеснота. А навпаки, коли діло є нижче напруження менше від звичаю, себто від діл, до яких звичай наклонював, то поволі і звичай обнижується й затрачується, а з часом, якщо його чоловік не вживає, гине. Це стверджує досвід при всіх вправах у руханці, в ловах, біганині, ходженні, плаванні. Чеснота є також вправою в діленні добрих діл. При чеснотах — невживання їх або вживання їх у меншому напруженні, більше зменшує добрий звичай ніж інші, себто чеснота скорше зменшується й затрачується, ніж звичаї, що не є чеснотами, бо ті звичаї не полягають на поборюванні природи, на підбиванні людських пристрастей під ярмо розуму. Невживання чесноти є причиною, що пристрасть, яку чоловік перестав опановувати, підносить голову, а з часом і бере верх. Це є причини, задля яких моральні чесноти вимагають безнастancoї праці й безнастancoї боротьби. Без тієї боротьби й праці не втримається чеснота на однаковому рівні.

Здається, не треба згадувати, що інша річ є заслуга, а інша річ є наслідок діла зробленого нижче напруження своєї чесноти. За кожне добре діло, зроблене з Божою благодаттю, належиться по справедливості вічна нагорода, навіть тоді, коли діло охололо й не дуже дбало й старанно вчинене. Те все, що ми сказали про зменшування чеснот, відноситься, очевидно, тільки до набутих, себто природних чеснот. Чесноти надприродні, так що зросту як і щодо зменшування і затрачування, підпадають під інші принципи.

17. Рівність чеснот. Не говоримо тут про достоїнство чи важливість чеснот, а говоримо про їх ступінь напруження, себто кажемо, що в одному чоловіці і в тім самім часі всі чесноти мають один і той самий ступінь напруження. Св. Августин (*Про Св. Тройцю*, кн. VI, гл. 4, на початку) так каже: « Люди рівні собі в мужності, є собі рівні і в здержаності », а така рівність двох людей не могла б бути, якщо б усі чесноти в кожному чоловіці не були собі рівні.

Ми вище представили гадку тих богословів, що то моральні чесноти вважають за загальні умовини чеснот, які всі мусять находитись у кожній чесноті. За тою гадкою само собою розуміється, що чесноти в чоловіці є собі рівні, бо треба по тій гадці сказати, що чоловік має властиво тільки одну чесноту, себто в кожному добром ділі мусить бути і розважним і справедливим і мужнім і здержаним. Одне діло представлене з чотирьох сторінок мусить бути тої самої вартості. В тому дусі каже св. Августин у вище наведеному місці так: « Якщо мені скажеш, що вони собі рівні в мужності, але один перевищає другого розвагою, з того вийде, що в одного мужність є нерозважна, а вслід за тим, що й мужність не є рівна, коли мужність одного є мудріша від другого. І те саме найдеш у всіх чеснотах ».

Але й за гадкою тих богословів, що то кожній чесноті признають окремий означений предмет і осібні діла, треба ствердити зв'язок різних чеснот зі собою. Той зв'язок полягає на зв'язі кожної з них з розвагою, а якщо йде про чесноти Богом вливані в душу — на зв'язі кожної з них з чеснотою любові. А той зв'язок з розвагою вимагає, щоб розвага накладала всім однаково правило й міру розуму. Та якщо береТЬся на увагу не зв'язок чеснот з розвагою чи любов'ю, але наклін і розположення чоловіка, треба ствердити, що цей наклін і розположення можуть бути різні щодо різних чеснот. Зв'язок з розвагою є в чесноті сущною річчю, бо ж моральна чеснота полягає на тому, щоб розум панував, а пристрасті були підчинені, тому й властивим напруженням чесноти є та влада розуму й відповідна йому воля. Але якщо хтось під напруженням чесноти скоче назвати нахил чи вподобу, то треба буде сказати, що вони можуть бути, і звичайно бувають, різні і то не тільки щодо чеснот набутих вправою, але й щодо чеснот вливаних у душу. Тому й читаємо у св. Письмі про похвали деяким Святым за якусь особливішу чесноту. Так хвалить св. Письмо Авраама за віру, Мойсея за лагідність, а з історії Церкви знаємо, що деякі Святі відзначалися деякими спеціальними чеснотами. Так св. Апостол Павло відзначався незвичайною апостольською ревністю, а св. Яків життям молитви, совокупленням і строгістю життя. Один Святий був постником,

другий визначався милосердям, інші ревністю в проповіданні, інші вбогістю — відповідно до потреби Церкви. Бог покликував до Своєї служби людей, що близькім давали особливіший і визначний приклад якоїсь спеціяльної чесноти.

Слова св. Павла: « Кожний має своє дарування від Бога — один так, а другий так » (І Кор. 7,7) можна пояснювати або загальним ступенем освячуючої благодаті, або ласками даними даром на потребу і хосен Церкви, або й особливішими ласками, які відносилися до якоїсь спеціяльної чесноти: преобильною мудростю або любов'ю або покорою чи послухом і вбогістю.

18. Бог вливає в душу надприродні чесноти. Це правда віри, що разом з освячуючою благодаттю є влиті в душу оправданого богословські чесноти віри, надії й любови. Слова Тридентського Собору такі: « Ніхто не може бути праведний, якщо йому не є уділені заслуги муки Господа нашого Ісуса Христа; а це діється в оправданні грішників, коли задля заслуг пресвятої муки ”Духом Святим Божа любов розливається в серцях“ (Рим. 5,5) тих, що стають праведними, та в них вростає. Звідси в самому оправданні, з відпущенням гріхів те все разом вливане отримує чоловік в Ісусом Христом, у Котрому є вщеплений, себто віру, надію і любов » (*Про оправдання*, кан. 11).

Субtelльні богослови-теоретики диспутують ще, чи в тому тексті міститься наука, що Божі чесноти є дані як стала потуга-сила душі, себто чи це здефінівана правда віри, що віра, надія і любов є сталими надприродними чеснотами. Дискусія зайва. Бо коли наведений уступ, за прикладом св. Павла, виразно говорить про вливані чесноти, що вони в душу вростають і що ними чоловік стає учасником заслуг Христової смерті, то вони не можуть бути нічим іншим, як тільки сталими прикметами душі. Якщо вони були б тільки переминаючими настроями чи розташуваннями душі, не могли би вростати в душу й уділювати їй християнську праведність.

По науці всіх богословів вливаються в душу при оправданні ще й моральні надприродні чесноти. Богослови сперечались, чи ці моральні чесноти даються дітям уже при хрещенні, з освячуючою благодаттю, чи щойно пізніше, з початком уживання розуму. Та більшість богословів не бачить ніякої трудності в тому, щоб прийняти хвилину хрещення за той момент, у якім дається християнській душі з освячуючою благодаттю цілий пречудовий вінок надприродних чеснот. Бо дійсно, в хвилині, в якій душа віщілюється в Христа, за словами самого Ісуса Христа, ціла душа оправданого освячується, зі всіми її потугами і си-

лами, і владами, і сторінками. Благодать освячує і підносить природу. Це було би противоріччям призвати те освячення, а заперечувати його повноту, себто думати, що деякі влади душі лишаються неосвяченими. Благодать, коли підносить природу в надприродне життя, не може бути від природи скунша, а навпаки — радше треба з природи речі думати, що благодать в обильніша, багатша від природи. Вона мусить чоловікові давати все, що природа дас, а радше все освячувати, підносити — розуміється те, що може бути освячене, піднесене, себто душа з усіма її потугами. Надприродне життя є органічною цілістю. Воно душі дас все, що потрібне, щоб звернулася діланням до надприродної цілі чоловіка. Тому конечно мусить давати чоловікові і пізнання тієї цілі (віру) і бажання тієї цілі (надію) і любовне оцінення тієї цілі (любов) і здібності досягнення відповідних орудників до тієї цілі. А орудники дають чоловікові моральні чесноти.

Не можна сумніватися, що надприродне життя містить у собі й надприродні умові, чисто інтелектуальні чесноти. Богослови говорять про них вправді мало, ба часто навіть заперечують існування або вливання надприродної мудrosti, розуму й знання. Деякі богослови в тої думки, що інтелектуальні чесноти бувають лише виїмково давані, неначе якісь благодаті даром дані, на вжиток Церкви, для добра близьких. Причина, чому вони заперечують вливання тих чеснот, в та, що ті чесноти не мають практичного пристосування. В практиці вони не є потрібні чоловікові ані до пізнання ані до досягнення надприродної цілі.

Та нам видається, що саме поняття повноти надприродного організму, яким є Божа благодать зі всіма її товаришками-чеснотами, вимагає, щоб умових чеснот не бракувало оправданій душі. Мені відавалося б нелогічним не дійти до кінця та не призвати всіх прикмет цього надприродного організму. Без сумніву, і богослови, що заперечують у надприродному житті існування умових чеснот, не прийняли б того браку. На їх думку достаточну мудрість і знання і розум дають чоловікові богословські чесноти й дари Святого Духа.

Представлена тут наука про існування цілого ряду надприродних чеснот служить і до докладнішого означення істоти та природи надприродних чеснот. Наразі ту цілу теорію залишаємо, бо надіємось відповіднішої нагоди, щоб її виложити. Тепер хіба скажемо, що ціле надприродне життя є з багатьох оглядів подібне до організму. Так як в організмі пень видає зі себе галузки, що розростаються в множество віток, листя та квіття, так і Божа освячуєща благодать в неначе пень — передає усім владам та многочисленному розгалуженню душі різні потуги й сили душі в відношенні до різних матерій і предметів тієї душі.

Тим є надприродні чесноти. Вони мабуть не виростають з Божої благодаті, а є скоріше надприродним Божим діланням, доданим до ділання благодаті. Але той організм, те дерево, той квіт, те життя душі є вповні подібне до інших природних організмів.

19. Вліті моральні чесноти. З того, що сказане, виходить, що в душі оправданого чоловіка мусять находитися вливані моральні чесноти такі всесторонні і численні, як всесторонніми і численними можуть бути набуті чесноти. Себто, є їх чотири головних, що в душі розростаються на безліч підрядних і доповнюючих.

Яким способом у душі можуть чесноти вливані й набуті разом зі собою існувати та розвиватися, це предмет повний різних труднощів для богословів. Представимо коротко бодай головні принципи. Ми вже бачили, що моральні чесноти, які можуть находитися в душі поганина або в душі християнина, що відпав від благодаті через тяжкий гріх, не є в повному значенні чеснотами. Вони будуть правдивими чеснотами в повному значенні тих слів тільки в такій душі, яка є наставлена до найвищої мети людського життя. Для поганина тою найвищою метою, яку розум признає, буде Бог — сотворитель і законодавець, найвища Правда і найвище Добро. Поганин, що має волю так звернену до служби правді й добру, що ту правду й добро ставляє як найвище Добро, може мати повні чесноти, якщо, очевидно, поступав відповідно до свого наставлення до найвищої Мети та цим поступуванням набув звичай доброго поступування, себто чесноту. Та між неоправданими поганами не багато таких найдеться, що до поклику віри приготовані, що ім до оправдання так недалеко, що запрошення до оправдання, ласку оправдання приймуть при першій нагоді, що та ласка не буде ім відмовлена.

Християнин, що гріхами відпав від благодаті, може мати рештки добрих звичаїв, але коли поставив собі за найвищу мету якесь переминаюче добро (а це зробив у тяжкому грісі, яким відпав від благодаті), наставлення його волі аж до хвилини покаяння є таке, що навіть звичаїв, які йому з християнського життя може й лишилися, не вживав якслід. Його чесноти радше виглядають лиш на чесноти, а в дійсності є руйною чеснот, рештками чеснот. Йому не можна відмовити деяких добрих звичаїв, але ті добре звичаї, злучені з дефінітивною побідою пристрасти над розумом і волею, є тільки сповидними та позірними добрими звичаями. З Божою благодаттю вони можуть ще помогти йому до нової боротьби й нової побіди, до повороту покаянням у стан оправдання.

З того виходить, що вливані моральні чесноти є таким доповненням і освяченням набутих моральних чеснот, що без них — надприродних природні мають лише релятивне й неповне значення й вартість. Але з другого боку набуті чесноти, помагаючи людині панувати над її пристрастями й накладати їм правило розуму, помагають надприродним чеснотам у їх діяннях.

Щоб якслід представити діяння одних і других чеснот, треба сказати, що вони в суті речі є зasadничо відмінні. Відмінні в тому, що набуті чесноти дають чоловікові легше і з більшою приємністю робити те, що його розум і воля природно можуть робити самі й без чеснот. Чоловікові, що хоче добре, нічого не бракує до акту, в якому по розуму (*) робить те, що повинен, або те, що відповідає його розумові. Перешкоджує непоміркована й неопанована пристрасть, але вона домінує над душою тільки тоді, коли душа їй піддається, коли розум і воля стануть їй служити. Її побідити, її не вступити, не зважаючи на її порушення, хотіти робити те, що розум велить, і те робити, це може бути трудне, може від людини вимагати зусиль, але всетаки в чоловікові можливе, природа на це вистачає.

Зробити акт надприродної чесноти, це річ, до якої треба надприродного Божого дару. Так як без Божої благодаті, без надприродного дару чесноти віри не можна за правду призвати те, що Бог об'явив а Церква до вірування подав, так само без надприродного Божого дару не може людина власними силами здобутись на ніякий акт надприродної чесноти. Напр. людина не може по християнськи постити, піст не буде надприродним ділом — без надприродної помочі з неба, без надприродної чесноти здержаності.

Отже коротко треба сказати: чесноти набуті дають чоловікові лише легше і з більшою радістю робити акт чесноти; чесноти надприродні вливані дають чоловікові попросту зможу таких актів, до яких природа не вистачає.

Та оба ряди чеснот можуть практикуватися в одних і тих самих предметах. Оба ряди моральних чеснот, себто ряд набутих і ряд вливаних, сказати б, біжать рівнобіжно в житті, мають ту саму матерію й ту саму форму, якщо формою назовемо товчок, задля якого щось робимо. Мають ту саму матерію, бо відносяться нарівні до цілого розумного поступування (обі чесноти розваги чи второпisності), або до своїх обов'язків у відношенні до чужих справ (обі чесноти справедливості),

(*) «*по розуму*» — *після розуму, за розумом.*

або до опанування пожадливих пристрастей (обі чесноти здержаності), або до опанування пристрастей спротиву чи боротьби (обі чесноти мужності). І товчок в обох рядах чеснот є той самий, бо такий крок розум велить. Розум велить у кожному поступуванні йти за його приказами і сповнити свої обов'язки, що відповідають правам людей, та опановувати свої пристрасні, чи вони пожаданням чи боротьбою проявляються.

Між цими двома рядами рівнорядних чеснот є тільки різниця, що до чеснот набутих вистачає веління природного розуму, а до чеснот надприродних треба веління розуму просвіченого вірою, що і сам звертається і ціле життя звертає до надприродної мети, до вічного спасення. Ця різниця цілком вистачає на те, щоб дії рівнобіжних чеснот були діями двох різних чеснот, але з людської волі вони могли бути дієством одної і тої самої чесноти. Себто, це зависить від волі чоловіка, щоб веління розуму, просвіченого надприродним світлом, вистачало до надприродного акту. Акт природної чесноти стає актом чесноти влитої, очевидно тоді, коли чоловік живе в стані освячуючої благодаті. Те підпорядкування товчка природної, набутої чесноти надприродному світлу віри не конечно мусить бути свідоме, бо й не пам'ятаючи про це, чоловік, що цілим життям є наставлений до надприродної мети, хоч і поодинокими діями розуму шукає якоїсь підрядної, буденної мети, але вона є підпорядкована загальній і найвищій Меті — творить надприродний акт. Хіба тоді, коли в речах несущих, себто не відвертаючись від найвищої Мети, чоловік ставляє собі мету посередню, а її не в'яже з найвищою Метою, міг би акт чесноти набутої не бути актом надприродної чесноти, розуміється й у чоловіка, що живе освячуючою благодаттю. Про те будемо мати ще нагоду говорити тоді, коли прийдеться нам говорити про найвищу ціль чоловіка.

Треба ще зважити, що моральна надприродна чеснота може діяти під впливом мотивів богословських чеснот: віри, надії й любові. Ці чесноти можуть передовсім наказувати акт моральної чесноти, а тоді людина робить те, що розум велить, але робить це для вищої посередньої цілі, себто для сповнення акту віри, надії чи любові. Сам акт моральної чесноти, наказаний вищою чеснотою, не перестає бути актом моральної чесноти. Але той наказ може так впливати на мотив моральної чесноти, що його поволі й цілком може заступити. Тоді акт моральної чесноти стає чистим актом віри, любові чи надії. В який спосіб під актом віри криється і акт набутої моральної чесноти, це справа досить неясна, яка вимагала би глибших дослідів. Здається, що такий акт віри, якого матеріальним предметом є предмет моральної чесноти, містить у собі акт тієї чесноти, так само як акт віри містить у собі акт розуму.

В чоловіка, що сповняє веління розуму в світлі віри, коли він про природне світло розуму навіть і забуває, а йде виключно за побудом (*) віри, такі акти не перестають бути розумними актами й тому не перестають бути актами моральної набутої чесноти. Такі акти, особливішим способом коли випливають із Божої любови, звичайно своїм напруженням перевищають акти набутої чесноти та можуть її і поглиблювати і скріпляти.

Таким робом ми мали би відповідь на те, якою буде природна вправа, що її чоловік набуває через надприродні акти чесноти. Нема сумніву, що повторюючи акти надприродних богословських або й моральних чеснот, чоловік набуває якусь вправу, якусь легкість. Вона цілком відповідає тому, чим є набута чеснота. Та вона не може бути набутою надприродною чеснотою, бо ті дві прикмети: надприродна її набута — є собі суперечні; надприродне — це те, що є даром дане як Божий дар без ніякої заслуги чоловіка, а набуте — це те, що сам чоловік здобуває свою працею. Благодать, хоч перевищає природу, не зносить її, а навпаки — скріпляє й розвиває, освячує й підносить. Тому під впливом надприродних чеснот ділає і природа та в кожному надприродному акті є завсіди і акт природний. Слово «акт природний» звичайно вживають на означення того, що є лише природне, неосвячене надприродою. Але природним треба назвати і той акт, що є освячений надприродним Божим діянням; він походить із освяченої природи. У тому значенні в кожному надприродному акті є чини природи, акти чеснот набутих, але освячених надприродною благодаттю. Ці акти будуть рівночасно і актами надприродної чесноти і актами моральної набутої чесноти. Нема ніякої трудності, щоб акт набутої здерганості чи відваги був і актом любови чи віри, бо мотиви тих двох чеснот можуть бути зі собою так сплетені, так злучені, що мотив *нижчої* може бути частиною мотиву *вищої*. Так є при мотивах актів надприродної її набутої моральної чесноти, але так само може бути й між набутою моральною чеснотою та актами віри, любови чи надії. Те саме, що в набутій чесноті є велінням розуму, в надприродній чесноті буде велінням віри, надії чи любови. Або точніше сказати — велінням розуму, просвіченого вірою та скріпленим силою надії чи любови.

З того віставлення надприродних чеснот з чеснотами набутими виходить, що чесноти набуті не тільки освячуються, але часто і скріпляються актами чеснот влитих, себто скріплюються, оскільки напружен-

(*) «*побудом*» — *радше «побудженням»*, або ще краще: «*спонукою*» чи «*пощтовхом*».

ня надприродних актів є сильніше від напруження набутих чеснот. Те, що ми назвали напруженням, можна б назвати вкоріненням, беручи ту назву з образу організму, запускаючого коріння чимраз глибше. Ми бачили, що цей висказ «вкорінення», так як і висказ «пролиття» чи «розвивання», є вживаний у документах Божого об'явлення і церковної дефініції.

20. Знищення надприродних чеснот. Передовсім треба пригадати, що з трьох богословських чеснот у блажених в небі лишається сама чеснота любові. Чеснота віри й надії відсутні у блажених, але тільки тому, що їх заступав вища й повніша прикмета душі, в якій є все те, що було в прикметах богословських чеснот, але в вищому ступені, з пропущенням всього того, що було браком і недосконалістю тих чеснот з огляду на недосконаліст стану дороги, до якого мусіли бути пристосовані. Віра, що дає пізнання Божого об'явлення, є заступлена світлом вічного блаженства — пізнанням, але вже не в дзеркалі і в подобах, а видженням лицем у лице. Чеснота надії вже заступлена посіданням Бога в повноті радісної любові, яка випливає з видження Божої природи.

Те саме можна сказати й про моральні чесноти. З них лишається все те, що є досконалістю, а відпадає все те, що є недосконалістю, яка відповідає станові подорожніх. Розвага чи мудрість остас в тому, що душі блажених ділають усе за вказівками найвищої Правди і людського розуму, перейнятого тою Правдою. Справедливість остас в тому, що блаженні в небі віддають кожному те, що йому належиться, а то за світлом безконечної Божої справедливості та за непомильністю Божого суду. Чеснота мужності полягає в блажених у небі в повноті сповнювання Божої волі. Відпало з неї те, що було наслідком «подорожі», себто пристрасть душі зв'язана з життям зміслів. Ця пристрасть, очищена від усього того, що є слабістю чи пересадою чи недосконалістю цього життя, віднайдеться по воскресенні тіл. Душі тоді будуть мати повноту пожадань, так пожадань жадоби як і пожадань боротьби, але в тих пожаданнях у змислах тіла і змислової сторінки душі по воскресенні тіл і по прославленні душі не лишиться нічого з того, що є теперішньою нашою бідою чи слабістю.

Надприродні чесноти пропадають чи можуть пропасти чи зникнути в цьому житті через смертний гріх. По упадку в такий гріх лишаються в душі грішника тільки чесноти надії й віри. Всі інші чесноти цілковітно гаснуть. Гаснуть тому, що через смертний гріх душа чоловіка відвертається від Господа Бога, а звертається до якогось соторіння, що його собі ставляє за найвище добро, за найвищу мету. Те відвернення

себе від найвищої Мети тягне за собою й те, що всі посередні цілі, яких можуть бути дуже довгі ряди, перестають мати кваліфікацію морального добра. Напр. чоловік працьовитий, у якого працьовитості знаходяться сплетені майже всі чесноти, бо в своїй праці поконує пристрасті, мужньо бореться з труднощами тощо, — в хвилині, коли тяжким гріхом образить Бога, зачинає надавати цілому свому життю, а через те ѹ працьовитості, напрям тяжкого гріха. У тому тяжкому грісі першість перед Богом признав якомусь дочасному добрі. Чи те добро було славою в людей, чи заспокоєнням пристрасти вахланності, нечистоти чи гніву — в хвилину вибору, коли ставала перед очима душі змога йти дорогою Божих заповідей, що ведуть у вічне блаженство до Бога, або дорогою самолюбства і власної вподоби, — в тому виборі розум і воля чоловіка рішилися на дорогу, що в злучена з Божою образою, що вела чоловіка до добра відділеного від Бога. Ця, скавати би, орієнтація душі, цей напрям, цей зворот — консеквентно мусіли впровадити пересунення всіх посередніх дібр чи цілей в одного напряму в другий напрям. Досі, перед гріхом, навіть і не думаючи про найвищу Мету, чоловік у кожному поступкові йшов до неї, змагаючи до тих посередніх дібр чи цілей (ціль і добро це поняття однозначні), яких і 50 у день натрапляє на дорозі чоловік, бо ціле життя складається зі сплетення тих усіх кроків, що одні з другими складаються на дорогу, якою іде до мети. Вона, та дорога зі всіми кроками, вчиненими по ній, мусить мати якийсь напрям. Тим напрямом є найвища Мета чоловіка, себто відповідь на питання: що чоловік уважає за своє найвище добро? Відповідь на це питання може часом довгими літами дрімати в людській душі. Чоловік несвідомий того, що в для нього найважнішим добром, стає свідомим і поставленим на роздоріжжі, коли життя й совість його запитають, чи Божий закон чи самолюбство. Тоді чоловік, що може над тим і ніколи не думав, відповідає, а відповідь є напрямною гадкою цілого життя.

Якщо видається нам, що безліч людей так живе, що на проблему, поставлену совістю й життям, відповідають кожної днини інакше, будемо мусіти ствердити, що добре характеризував людей великий Пророк Ілля, коли їхнє життя порівнював з ходом каліки: «Чому храматєте на обі ваші ноги?» Воно можливе, що через фантастичні скоки, ідучи не за розумом, а за проминаючим враженням чи за хвилевою вподобою, чоловік міняє найвищу ціль і звертається то до Божого закону й Бога, то знову до прерізних дібр цього світу, шукаючи вдовілля то в пристрастих, то в іді, то в товариствах, то в інтересному читанні, то в якімнебудь із тих предметів, що їх люди шукають і про які люди дбають. Як так є, то воно й дійсно можливе, що Божа благодать і Божа

любов з пречудовим небесним хором богословських, інтелектуальних і моральних чеснот та із всіми дарами Святого Духа — то зникають в душах людей, то наново виринають. Нам тут іде лише про те, щоб ствердити, чому і як через кожний смертний гріх никне в душі ціле надприродне життя, як смертний гріх є в повному значенні слова смертю душі.

Значно трудніше зрозуміти, яким чудом Божого милосердя й Божої любові в душі грішника зістають надприродні чесноти надії та віри. В душі неосвяченій Божою благодаттю ті чесноти є мертві, але всетаки вони є ще відблиском надприродного життя, є правдивим надприродним Божим даром, якого Боже милосердя вживав на те, щоб душу грішника рятувати, бо, очевидно, ці Божі дари роблять поворот до Божої благодаті, навернення та оправдання значно легшими. Коротшу дорогу до батьківської хати має чоловік, що вправді відступив, своє майно стратив, віддав себе на службу в чужому краю і пасе безроги пристрастей, бо йому ще лишилася гадка, що існує дім Батька, що той Батько є милосердний, що поворот є можливий та лишилося щось із бажання бодай того добра, що його визнавав у батьківській хаті. Бо тим є в душі грішника чеснота надії і чеснота віри. Вони пропадають в душі щойно тоді, коли гріхом просто противним чесноті чоловік зриває ті останні зв'язі з Богом. Чеснота надії пропадає через розвпуку або через ту гордість душі, котра легковажить Боже милосердя й те, що Бог дає з милосердя, вважає за належне собі право. Ті гріхи з природи речі нищать суть чесноти надії, бо вона спирається крім віри якраз на оцінюванні дару Божого милосердя. Чеснота надії пропадає, розуміється, і через страчення віри, бо в чоловіці, в якому немає віри, немає і тих основних гадок, на яких мусить спиратися віра. А чеснота віри зникає в душі через смертний гріх проти віри, бо такий гріх відкидає авторитет об'являючого Бога, а разом з ним і авторитет Церкви, що подає правду Божого об'явлення до вірування.

Проблема, як ті дві чесноти остають у душі чоловіка відверненого від Господа Бога, може бути предметом довгих богословських диспут. Це найбільша трудність означити, сказати би, метафізичну якість чи істоту того будь-що-будь надприродного дару, яким є хоч і нежива віра. Не входячи в пересадно глибокі роздумування, скажемо хіба тільки таке, що обі ті мертві чесноти є останніми проблісками, що лишаються в душі з давнього надприродного християнського життя. Ці пробліски мають якусь аналогію до тих проблісків перед оправданням, якими Бог збуджував у душі акти віри й надії, а рівняться тільки тим, що перед оправданням пробліски віри й надії були лише хвилевими, переходовими благодаттями, діючими благодаттями, а по упадку мертві віра й

надія є ще сталими розположеннями, сталими нахилами душі, правдивими чеснотами.

Обі ті науки є ясно представлені у Тридентському Соборі. Щодо мертвової віри Собор каже: « Якщо хто учив би, що при страченні Божої благодаті через гріх разом тратиться й віра, або що віра, яка остає, не є правдивою вірою — анатема » (сесія 6-та, *Про оправдання*, кан. 28). Той же Собор учить, що « в самому оправданні, разом з відпущенням гріхів усе те разом влите дістас чоловік Ісусом Христом, у которого вщіплюється, себто віру, надію і любов » (сесія 6-та, гл. 7-а). З цього виходить, що та віра й надія, яку оглашенні дістають перед оправданням, є лише діючими благодаттями, а не чеснотами.

21. Як чесноти ростуть і маліють. Ми вже бачили, що чесноти набуті ростуть через виконування актів чесноти о більшім напруженні, ніж чеснота, і що маліють через уставання в актах рівного напруження, хочби повторювалися акти нижчого напруження і, очевидно, через цілковите занедбання акту. Чесноти набуті посередньо маліють і через те, що ростуть противні ім хиби й пороки. А ростуть вони і через брак спротиву чи опанування іх, і через обставини, що сприяють їх розвиткові. Про це прийдеться нам говорити при науці про головні гріхи.

Чесноти надприродні ростуть у душі в міру зросту Божої благодаті. Тут вистачить лише коротко пригадати, що освячуюча благодать росте в душі через достойне принимання св. Таїнств і через усі добре діла, що заслугують на нагороду.

В посланнях св. Павла находимо багато уступів, у яких Апостол бажає вірним зросту в чеснотах. Так напр. до Філип'ян пише: « Про це молюся, щоб ваша любов більше й більше зростала в пізнанні та в усякім досвіді » (Філ. 1,9). А до Коринтян (ІІ, 10,15): « Маємо надію, що як зросте ваша віра, звеличимося між вами ». А до Римлян (15,13): « А Бог надії нехай наповнить вас усякою радістю й миром у вірі, щоб ви збагатилися надією і силою Святого Духа ».

Всі ті уступи показують, як на думку Апостола чеснота є дійсно доброю прикметою душі, що її Бог у нас, а без нас виробляє. Так дефінював чесноту і св. Августин. Та св. Павло не залишає і напоминати вірних до зросту в чеснотах. З деяких його напімнень виходить, що чесноти ростуть через добре діла. Таких напімнень, очевидно, багато. Зі всіх може найбільше характеристичне те напімнення, в якому каже « наповнитися Св. Духом » — « щоб ви наповнялися всею повнотою Божою » (Єфес. 3,19), « наповняйтесь Духом » (там же 5,18).

Це загальна гадка всіх богословів, що надприродне життя в чоло-

віці, себто і освячуюча благодать і всі надприродні чесноти, не можуть ніколи зменшуватися. Тратяться усі через смертний гріх, а не зменшуються через повседній гріх, хочби найбільший і якнайчастіше повторюваний. Невиконування чи невживання чеснот може зменшувати чесноту набуту, але не може ніколи зменшувати чесноти вліті, бо не є її причиною. А гріх повседній також не може зменшувати надприродного життя ані чеснот, бо те ціле життя є зв'язане зі зверненням душі до найвищої мети — вічного блаженства, а повседній гріх не сягає до тієї сторінки душі, не дотикає напряму душі до вічного надприродного блаженства. Він є лише підрядним непорядком, якимсь зверненням пожадання душі до дрібних і підрядних дочасних дібр. Інша справа, що повседні гріхи викликають налоги, які, зростаючи, стають чимраз більшою перепоною життя християнського чи життя чеснот. Через ті налоги ростуть неопановані пристрасті, росте небезпека, зменшуються дійствуючі благодаті і душа до деякої міри проготовляється до упадку в тяжкий гріх. Вона набуває ті розположення, в яких пізніше, в хвилину спокуси, виходить смертний гріх, але те все не є достаточною причиною до зменшування стану надприродного життя. Богослови додають ще й такий аргумент, що якщо повседні гріхи зменшували би благодать, велике їх число вичерпало б цілком благодать, себто допровадило б до цілковитої смерті душі, а це є противне залеженню, бо повседній гріх повторюваний ніколи не став смертним.

22. Достойність чеснот. З усього, що ми сказали про чесноти, виходить незвичайно велике їхнє значення для людської душі, а через те для людського життя. Без них, можна сказати, чоловік не є повним чоловіком, або бодай живе в безнастаний небезпеці стратити щось, що є просто сущне людській природі, а тим є панування ума над цілим чоловіком.

Нема філософічної школи, яка не признавала б, що найпершою, найкращою та найвищою достойністю чоловіка є його ум. Нема такої низької життєвої теорії, що не признавала б тієї сторінки людської природи. Вживуючи метафори можна сказати що людська душа є полум'ям, є світлом, а про людське життя, що воно піддержується пізнанням правди. Чоловік це тварина, що кормиться світлом. Його щастя полягає на пізнанні, його головна функція, найбільш життєва функція є в тому пізнанні правди.

З того випливає з конечности, що ціле життя чоловіка мусить бути впорядковане, унормоване за приписами розуму. Чоловік, у якого життя

не в розумнє, є щонайменше калікою і то калікою, якому брак суттєвої частини людської природи. Той брак є гірший від сліпоти, від глухоти, від німоти, від тілесної нездібності порушуватись чи кормитись. Але той брак находитися в кожного, в кого пристрасті не є постійно піддані розумові. Коли лише пристрасть, хочби тільки час від часу, бере верх над розумом, перестає бути чоловіком. Став дійсно, так як каже Псалом, конем чи мулом, або якоюсь твариною нижчого роду, в якій не можна пізнати головних прикмет людської природи. А якщо пристрасть цілковито візьме верх над розумом і волею, чоловік може зйти так низько, що просто став нижчим нерозумних звірят. А пристрасть буває в чоловіці таким могутнім товчком, такою якоюсь величиною силою, що чоловікові буває дуже тяжко опанувати пристрасті, взяти їх у ярмо розумного правила. Це річ така трудна, що часто треба на це довголітньої, завзятої боротьби. Якщо та боротьба доведе до побіди благороднішої й вищої частини в чоловіці, якщо чоловік дійде до того, що його звіряча природа стане послушною велінням розуму, чоловік щойно тоді став неначе правдивим чоловіком, але тоді став й добрым чоловіком, себто чоловіком прикрашеним чеснотами. Боже провидіння помагає тій боротьбі і вищій частині душі дав надприродну поміч, з якою легше опановув низьчу, звірячу частину чоловіка. З того став ясно, як конечно потрібна чоловікові чеснота, набута правильним поступуванням по велінню розуму, і який це цінний Божий дар та поміч, що дав чоловікові бути правдивим чоловіком і вдержуватися в тій достойності серед спокус і труднощів життя. З того йде й така дуже важна консеквенція для життя, що першим старанням чоловіка повинно бути — витривало працювати над здобуттям чеснот і витривало та покірно молитися про дарування з неба чеснот.

Про чесноти прийдеться нам ще говорити тоді, коли нам буде треба представити цілу християнську науку про звершеність, досконалість душі. Але вже тепер треба нам бодай дещо сказати про той ідеал, що навіть і поганським моралістам просвічував дорогу духовної праці над собою, а яку вони, поганські моралісти, називали Божими чеснотами.

23. Героїчний ступінь чеснот. Поганські моралісти називали Божими чеснотами чесноти такі рідкі й такі трудні до осягнення для пересічних людей, що їх можна було найти тільки в тих легендарних постаттях героїв, про яких говорила поезія й казка. Вони розуміли, що на дорові духовного розвитку, скріпляючи й побільшуваючи те, що вони називали чеснотами, чоловік може або бодай повинен бути в силі дійти до якогось стану, що вищий ніж людська природа. Цей ідеал мусів

бути могутній у культурних народів старинного світу, коли вони в усіх своїх переданнях і легендах завсіди творчою силою поетів, віщих геніїв народу, представляли його народам. А й поміж новітнім поганством відзвивається і заново в людській природі туга до чогось, що є над людську природу, що є вище, краще, благородніше, сильніше ніж людська природа. Ми бачили новітніх поган, які в гордості нездібні пізнати ідеали християнської звершеності, а мріють про надлюдину.

Християнство робить для всіх від першої хвилини вступу до християнства приступним надприродне життя і в оправданні зачиняє від звершених, небесних дарів Божих чеснот, уділених усім хрещеним, навіть немовлятам. Тому і слово «Божа чеснота», що для поган представляло недосяжний ідеал, для християн висказув найперші основи християнської праведності. Усе те, що для поган було недосяжним ідеалом, представляє і Євангеліє як ідеал християн, тільки той ідеал, вже не називас Божими чеснотами, бо ж християни від Божих чеснот зачинають, а називас іх геройськими чеснотами чи радше геройським ступнем чеснот. Бо й поміж християнами, так само майже як і в людстві, що не знало Христа, деякі виїмкові й рідкі люди осягають якісь ступені надприроди, що вони, живучи серед людей, все ж видаються людям надлюдьми. Є це люди, в котрих надприрода, дана всім як перші основи оправдання, стає так виразно надприродою, так виразно бере верх над усім, що є природою, і розвивається в такому рідкому, часом фантастичному й казковому багатстві надприродного життя й надприродної сили, і якоєсь небувалої творчости, і якихсь геніяльних помислів, що навіть такі люди, що нерадо признають і корятися перед чимсь вищим, у тих осібняках людської природи бачуть щось о небо вище від загалу людства. А коли запитаємо, в чім вони є вищі над усіх, то Церква, що є одиноким непомильним трибуналом, що судить усі моральні вартості цього світу, відповідає: Ці рідкі й виїмкові люди, це ті християни, що жили християнськими чеснотами в героїчному ступені.

На чім же полягає та героїчність? На тім, що душа, скріплена Божою благодаттю, так опановує цілу людську природу, що її доводить до чинів найбільш противних слабості, самолюбству й коротковорості природи. Св. Тома (І-а II-ае, кв. 68, ад 1 і II-а II-ае, кв. 59, ад 1) приписує героїчні чесноти дарам Святого Духа. Те, що ми вже говорили про дари Святого Духа, вистачає для пояснення тези св. Томи. Ті дари є надприродними прикметами ума й волі або й пожадання душі, якими чоловік стає оруддям Святого Духа легким до порушення, принимаючи

легко й сповнюючи легко Його надхнення. З того йде (*), що акт героїчної чесноти, вчинений під впливом дару Святого Духа і з надхнення Святого Духа, не перестає бути актом тієї чесноти, якої є з огляду на предмет і товчок. Без сумніву, коли п'ятнадцятилітній пастушок стає перед озброєною армією і з пращею береться до двобою з великаном, перед котрим дрожала ціла армія, то очевидно робить це не з власної гадки, а з надхнення Святого Духа. Та те, що робить, не перестає бути актом звичайної чесноти відваги, що поборює й оpanовує пристрасть страху перед небезпекою життя. Так само в кожній чесноті — усі чесноти, і Божі і моральні, є здібні до того ступеня напруження й інтензивності, що підносять чоловіка у якусь височину, до якої майже людська думка сягати не сміла. Тому не сміла сягати, бо та височина вимагає такої цілковитої жертви зі себе, такого цілковитого оpanування всякої пристрасти і занехтування, потоптання всього, що є слабістю чи самолюбством чи людською неміччю, — що кожний чоловік перед величчю завдання природно цофаеться, бо воно видається йому просто неможливим. Треба якоїсь незвичайної величі духа, щоб зрозуміти, що така жертва є можлива, що є потрібна. Та велич духа проявляється передовсім у формі мудrosti, що з багатьох середників до цілі представляє середник найтрудніший як найвідповідніший. Величі мудrosti рівняється велич сили, яка не цофаеться перед вибором того, що найтрудніше, а то тому, бо воно найбезпосередніше веде до цілі. І мудрість з відвагою відразу накидає безпосередній, скорий вибір того середника, не відкладаючи ані на хвилину здійснення гадки. Що для пересічного чоловіка такий крок видається таким високим, таким непонятно високим, це очевидне; хто ж на таке здобувся відразу, стає героям у повному значенні того слова, себто одиницею, що важить більше ніж мільйони.

При розборі поодиноких моральних чеснот, ілюструючи їх прикладами св. Письма й історії Церкви, будемо придивлятися тим чеснотам, тій іхній героїчній формі. Будемо бачити тих великанів чеснот, що з того самого матеріялу, який і перед нами лежить, уміли творити діла такі вічні, що іх людство не забуде.

Тут ще додамо, що чоловік, який не має героїчної чесноти, може виїмково здобутися на якийсь героїчний акт. Із представленої нами тези виходить само собою, що напруження акту чесноти може бути більше, ніж напруження чесноти. Таким актом, захвалюваним аскетами, є жертва зі всіх молитов і жертв, які могли би по смерті чоловікові скоротити

(*) «З того йде» — звичайно: з того виходить, що...

муку чистилища, в хосен терплячих душ. Такий акт має, очевидно, велику заслугу, бо є великим актом любови до душ. А що в ньому чоловік годиться на свої терпння, хочби й довгі, щоб тільки терплячим помогти — у тому акті є щось із жертви з себе, є поконання самолюбства в незвичайній мірі. Ніхто не може мати більшої любови, як коли віддає своє життя за життя близких.

Та все ж треба зважити, що можливий є і такий стан, у якому об'єктивний героїчний акт не є суб'єктивним героїчним актом, себто — чоловік тим актом свого самолюбства не поконує. Іменно можливо, що він є так мало свідомий того, чим є кара чистилища, і так мало дбає про ті відпусти, що іх колись міг би набути в чистилищі, що жертву робить, але робить її неначе легкодушно. До якого ступеня це зменшує вартість акту, це є ясне. Та коли якісь церковні благодаті чи привілеї є прив'язані до зовнішнього акту, то такий, як ми його представили, вистачає — він є у собі героїчним актом.

Для пояснення, чим є героїчний акт чесноти додамо, що церковний закон не може наложить обов'язку такого акту. Себто такий акт уважають за надто тяжкий. Виїмок становить акт, якого строго вимагає загальне добро, і акт, до якого хто зобов'язався власної волі. Так парох може бути обов'язаний до сповідання й уділення Таїнства маслосвяття хворим на заразливу недугу.

X. ЧЕСНОТА ЖИТТЄВОЇ МУДРОСТИ

1. Перерва лікування.¹ Ординуючий лікар скликав нове консіліюм і каже: « Стан недужого погіршився. Від хвилини, коли панове його бачили, не вгавала гарячка. Частіше бував тільки напівпритомний. Приходили моменти, коли ясніше з'ясовував собі свій стан, і тоді видавалося, що стидається свого п'янства. По таких моментах вертав часом шал, у якому робив розпучливі зусилля, щоб добути алькоголь або морфіну. Востаннє, коли зачинав пiti ту отрую, вирвано її йому з рук і, щоб її не міг добути, кинено через вікно, а тоді ледви затримано нещасного, що хотів через вікно з третього поверху кинутися за пляшкою ». Перший лікар, закликаний на консіліюм, так відізвався: « Ми вправді гадали лікувати передовсім ум, а в тому напрямі товариш може пересадив — змучив і знудив недужого. Треба було більше пам'ятати про гигієну (*) організму ». Другий лікар: « Супроти безкорисності дотеперішніх заходів раджу хірургічну операцію ». Третій: « А я обстоюю при терпеливому продовжуванні дотеперішніх заходів. Ми сказали: Психічне лікування найважніше, бо як зрозуміс, буде спасений. Наша праця видається досі безхосеною, бо вона вимагає майже безконечної терпеливості. Не маємо засобів на те, щоби встрикнути лік на психічний стан — треба втираннями поволі допровадити до здоровля його бідний хворий мозок. Не дивота, що при твердій, як скала, чашці лік не доходить навіть до свідомості недужого; треба терпеливості ». — Ординуючий лікар: « Признаю помилку пересади. Мої ліки могли на смерть занудити недужого. Все таки ім приписую ті хвилини яснішої

¹ Це продовження притчі зі стор. 241.

(*) Словарі подають « гігієна » — оставляємо однак за автором, бо так ужисвали в нас у народній мові.

думки і ті проблиски стиду на лиці недужого, коли пригадував собі на хвилину перерваний шал».

П о я с н е н и я. Стан грішника, коли найменшою мірою покаяння двигнеться зі смертного гріха, в станом гарячки, ошоломлення і лише половинної свідомості. Коли молиться, причащається й слухає Божого слова, голошеного чи написаного, в хворій душі будиться часом хвилева свідомість і тоді скріпляється жаль і стид шалених учинків смертного гріха. Пристрасті ще не є поконана. Всі злі налоги та хвилі спокуси розбуджують її до того ступеня, що рівняється тяжкій небезпеці смерті. Кожна пристрасть є алькогolem душі, наркотиком, морфіною. Чим більше хто привик до власпокоювання пристрасти, тим трудніше може заволодіти нею. В хвилинах спокус грішник тратить усяке панування над собою. Такій душі може бути потрібна операція. Чим вона є в духовому житті, скажемо пізніше. Будемо терпеливо правдами віри просвічувати психічний стан недужого. Признаємо, що довгі й сухі трактати про чесноти не досить пристосовані до потреби хворого організму. Правда віри, щоб була ліком, не може бути теоретичним роздумуванням та філософуванням, а мусить бути життям, практикою життя. Щоб те Боже слово зробити «живим і успішним і острішим від усікого обосічного меча та проникаючим аж до розділення душі і духа, суставів та мозків», треба його пошукати в св. Письмі. Щойно слово Боже св. Письма є всілі «судити думки та наміри серця» (Євр. 4,12-13). Тому, переходячи до поодиноких моральних чеснот, треба передовсім шукати науку про них у найчистішому джерелі Божого об'явлення.

2. Назва чесноти. Першу поміж моральними чеснотами називаємо **життєвою мудростю**. Назви: второпність, розвага, бачність, обережність, розсудливість, умілість, знання чи як ще по українськи, що висказують латинське слово prudentia, а грецьке φρόνησις, виражаютъ лише або частину або один тільки бік тієї чесноти, що її не дається йнакше назвати як «мудрість». Назву мудrosti доповняємо словом «життєва», щоб її відрізнити від Божої Мудrosti, від Софії. Можна б для скорочення людську, життєву мудрість, писати малим «м», а Божу великим «М». Якесь відрізнення потрібне, щоб виминути непорозуміння, хоч у слов'янському перекладі св. Письма, а й в українському перекладі, слово «мудрість» стало вживатися на означення тієї нашої чесноти. Зрештою будемо бачити, що вона є в науці св. Письма відблиском Божої Мудrosti в людському житті, тому й правильно можемо її називати попросту «мудростю». Тому вистачить пам'ятати,

що найвища чеснота поміж людськими чеснотами є відбиткою в людському житті того, що є найвищою прикметою поміж Божими прикметами, у житті благодаті.

3. Життєва мудрість у Євангеліо. В науці Ісуса Христа находимо багато уступів, у яких мудрості приписується найголовнішу участь у праці, що веде до вічного блаженства. Найбільш характеристична є притча про десять дів (Мат. 25,1-13). Мудрість протиставлена там глупоті. Вже в тому одному показується, що Ісус Христос, говорячи про людську чи життєву мудрість, мав на думці не що інше, а дійсно відблиск Божої Мудрости, бо глупота ($\mu\omega\rho\alpha$) є противенством Божої Мудрости. Так і в старозавітніх книгах Мудrosti є завсіди уживане те слово (φροντισ ἀφρων). Глупота п'ятьох дів полягає на тому, що вони брали вправді світильники, а не брали потрібної до запалювання їх оливи (Мат. 25,3) або, як показується з 8-го стиха, мали зі собою оливу, але не досить її мали — їх світильники перед часом почали гаснути. Прикмета мудрих є в тому, що вони зі світильниками взяли потрібну кількість оливи в посудинах. Це значить, що їх мудрість полягала переважно на передбачуванні потреби, на забезпечені сеbe на кожний випадок перед довшою проволокою, на дбайливості про те, щоб будь-що будь бути готовими в непевну хвилину приходу жениха, на пристосуванні відповідного засобу до цілі.

Глупих дів не можна обвинуватити в цілковитім браку всіх тих прикмет. Вони ж беруть світильники запалені, себто забезпечені в оливу, ба навіть про оливу дбають, бо ще перед рішальною хвилиною звертаються до мудрих з проханням позичити чи дати їм оливи. На справедливу відмову мудрих дів вони ідуть купити, себто розуміють потребу, стараються її заспокоїти, але все те роблять недостаточним способом — або зашізно, або не так як треба, або не в потрібній мірі.

Чим є та оліва або що вона символізує, можна, здається, різним способом пояснювати, бо рівно добре цілі Христового оповідання відповідає значення, що олівою є Божа благодать і молитва, котра ту Божу благодать виєднує, і добра воля, котру Божа благодать у душі збуджує, і світло живої віри, і вогонь любові. Усі ті пояснення відповідають цілі притчі, але на кожний спосіб, коли нам іде про значення мудрости чи глупоти, то ця чеснота полягає на приготуванні сеbe і на всьому тому, що належить до того приготування.

Характеристичне, що св. Євангелист Лука, який не наводить притчі про десять дів, наводить науки Ісуса Христа, що так відповідають значенню тієї притчі, неначе б були її поясненням. І так напр.: « Не-

хай будуть ваші бедра опоясані і світильники засвічені у ваших руках, і ви подібні до людей, що ожидают свого пана» (Лук. 12,35-36). Навіть і про весілля згадує, додаючи: « Коли поверне з весілля, щоб, коли прийде і застукає, зараз йому відчинити ». Слуги, котрих пан, прийшовши, знайде несплячими, названі тут блаженними (Лук. 12,37). І вже виразно та прикмета чування, неспання, очікування — названа просто мудростю. « Хто, думаш, є вірний і мудрий управитель дому... блаженний той слуга, котрого пан, прийшовши, знайде, що так робить » (Лук. 12,42-43). Мудрим названий слуга, що безнастанино готовий жде приходу свого пана, а нерозумним, глупим є той слуга, що пізнав волю свого пана, а не приготовився ані не зробив по його волі (Лук. 12,47).

Ту саму гадку чи радше те саме положення справи має на думці Христос, коли на запит: « Чи мало буде спасених »? відповідає: « Страйтесь увійти через тісні ворота, бо багато, кажу вам, буде старатися ввійти і не зможуть, а коли встане господар дому і зачинить двері, зачнете надворі стояти та стукати в двері, кажучи: "Господи, відчини нам". І відповідаючи, скаже вам: "Не знаю вас, звідки ви" » (Лук. 13,24-25). Цілком так як у Матеєвій притці про діви. В тому положенні мудрість є тою прикметою, що дас людині приготування на рішальну про вічність хвилину. Вона відповідає приказові чи порученню: « Чувайте, бо не знаєте ні дня ні години ».

На іншому місці Христос називає мудростю слухання слова Божого і виконання його. « Кожний, хто слухає цих Моїх слів і чинить їх, стане подібним до мудрого, що збудував свій дім на скелі. І пішов дощ, і прибули ріки, і повіяли вітри, і вдарили на той дім, і не впав, бо був на скелі оснований » (Мат. 7,24-25). Те будування на скелі є ще пояснене у св. Луки: Чоловік, що будув дім « викопав глибоко і положив підвалину на камені » (Лук. 6,48). І в притці і в науці мудрість полягає на приготуванні, на передбаченні потреби й на поступуванні за нею.

4. Життєва мудрість у книгах Старого Завіту. Слово « мудрість » (*sapientia*, *σοφία*, по єврейськи — шашема) має в книгах Старого Завіту таке широке значення, що розтягається майже на всяке знання Божих і людських справ, а тому певно обнимав також і те поняття, котрому відповідає латинське слово *prudentia*. Цим словом П'ятикнижжя Мойсея навіть означує Богом даний дар мистецтва тих ремісників чи мистців, що на приказ Мойсея виконували предмети культу. Але переважно у книгах Мудrosti воно означає дар з неба, який випросив собі Соломон і який став типом тієї мудrosti, про яку говорять усі книги Мудrosti, себто Притч, Еклезіяст, книга Мудrosti і книга Сираха.

А цей дар відповідає більше поняттю життєвої мудрости, моральної чесноти, ніж поняттю тієї мудрости, що є даром Святого Духа.

Соломон просить передовсім про той дар, який мав би йому помагати народ судити (І Цар. 3,9), себто народом управляти, а це, можна сказати, є просто дефініцією тієї мудрости, що є моральною чеснотою або радше її відміною — мудростю правління (*prudentia politica*). Практична сторінка мудрости всюди висунена на перший плян. Вправді практична сторінка є представлена як відблиск тієї Божої Премудрості, що є сама в собі і є Богом, чи тієї мудрости, що є найвищим, найпершим Божим даром. Але та Божа Мудрість усюди представлена як щось, що безпосередньо впливає на життя, що має безпосередній практичний наслідок.

Коли св. Письмо (книга Царств і Параліпоменів) представляє прохання Соломона і вислухання його молитви, то Божий дар описаний як «мудрість, розум і знання». Себто слова, що відповідають поняттям чисто інтелектуальних чеснот чи прикмет ума. Ніде не згадується про практичну моральну чесноту, про практичний ум. Тим самим уже показується, що тим інтелектуальним, спекулятивним (на думку схолятиків) прикметам св. Письмо приписує практичне значення. Іде саме про таку мудрість, інтелігенцію й знання, що має служити практичній цілі управи державою і судження людей (пор. III Цар. 3,5-12 і 29 та II Пар. 1,10-12).

І знову, коли Соломон представляє, що він сам уважає за мудрість, то описує її як дослідження про все, що діється під сонцем (Екл. 1,13). (*) А коли захоче дати приклад мудрости, то оповідає, як при облозі малого городу великим військом город вирятував «убогий а мудрий муж іувільнив місто своєю мудростю» (Екл. 9,15). Невідомий автор книги Мудрости представляє мудрість Соломона та описує її так, що нею обхоплює всяке знання усіх Божих і людських речей (гл. 7,17-19). Таке було поняття про мудрість Соломона в цілій традиції ізраїльського народу. Ту мудрість так описує І-а книга Царств (4,29-34) (**): «І дав Бог Соломонові мудрість і розвагу дуже велику». (Мимоходом зазначимо, що переклад 70-ох говорить про φρόνησις Соломона і про його σοφία πολὺ σφοδρά, коли Вульгата говорить про sapientia et prudentia multa nimis — значить, оба ті слова мають те саме значення.) Доказом премудрости

(*) Екл. I, 13 — в наших перекладах книгу Екклесіяст-Когелет цитують під назовою Проповідник, отоже й Проп. I, 13.

(**) Тут помилка в цитуванні: має бути I Цар. 5,9-26.

є притчі (παραβολαῖ) і його вірші і диспути про дерево від кедрів до ісопу, і трактати про худобу, птиці і плазуни і риби.

Вистарчить переглянути книгу Притч і книгу Сираха, щоб переконатися, що мудрістю в Старому Завіті називається передовсім життєва мудрість, про яку ми тепер і говоримо. Особливішим способом та сторінка чи той характер мудrosti ясно представлений у другій частині книги Мудрості (глави 10, 19, 20) (*). Там представлена мудрість патріархів і провідників ізраїльського народу, яка проявлялася в проводі народу. При тому ніде не є чужа та гадка, що Бог давав ту мудрість провідникам народу та що властива її правдива мудрість в прикметою Бога і донощкою Бога. У далекій перспективі старозавітніх книг усюди в глибині присвічує іпостатична Мудрість, якою є Син Божий. З другого боку притчі в збірці Соломона та в Сираха є многостороннім висловом життєвої мудrosti.

5. Мудрість передбачує майбутнє. Заки приступимо до докладнішої аналізі акту чесноти мудrosti, треба нам представити деякі його сторінки. Вони є основою потреби розділу акту мудrosti на акти кількох підрядних чеснот, про які будемо говорити тоді, коли приайдеться нам розглядати побічні й додаткові чесноти.

Життєва мудрість за словами св. Августина (кн. 83-тя *Квестій*, кв. 61) є « знанням речей, яких треба бажати і яких треба уникати ». На те саме виходить і означення мудrosti, як « правила поступування » (recta ratio agibilium). Обома тими висказами представляємо мудрість як погляд неначе вперед, у будучність. Бо лише тим якимсь баченням будучності можна означити, що нам в будуччині робити, а чого не робити.

Як же мудрість дивиться в будучність? Очевидно, не якимсь пророчим духом, не інтуїційним передбачуванням того, що прийде, не вороженням. Мудрість про будучину судить з минувших і теперішніх подій. Зводить одні з другими і ставляє неначе правдоподібні обчислення. Того, очевидно, треба, щоб розсудити дорогу, котрою мається йти вперед, до цілі.

Життєва мудрість є прикметою ума, є видженням, є судженням у своїй істоті. Воно не перешкоджує, що напрям тому судженню дає воля, звернена до найвищої, а відтак і до цілого ряду посередніх мет. Звер-

(*) Також помилка: Книга Мудрості не має 20-ої глави, отже тільки гл. 10 (ма 11) і 19.

нення волі до мети є в потугах пожадання, а передовсім у любові. Любов це загальне пожадання добра, а тому є річчю любови звертати ум до добра, себто давати напрям життєвій мудрості.

Так треба пояснювати ті вискази церковних Учителів, що то життєву мудрість називають часом і любов'ю. Так напр. св. Августин (*Прозивичаї Церкви*, гл. 15-а коло половини) дав таку дефініцію мудrosti: « Мудрість це любов, що старанно розрізняє те, що є поміччю в змаганні до Бога, і те, що є перешкодою; вона вибирає перше, а втікає перед другим ». « Вибирає » це також висказ не цілком точний, бо вибирати це акт волі, а не акт мудrosti ума, але мудрість дас раду, що треба вибирати — вона є дорадницею вибору. Та в широкому розумінні можна й ти сказати, що вона вибирає, бо це також вибір — вказувати на те, що треба вибирати.

З того, що сказане, ясно вже виходить, яким важним і преважним елементом у житті є та рада розуму, є той дороговказ життя. Його можна порівнювати з магнетичною голкою, що в компасі вказує північ. Без тієї вказівки в житті хвиля на всі боки кидас човном і чоловік тратить просто свідомість, чим є життя і до чого йде. З того також виходить, яким рішальним у житті є напрям, даний мудрістю. Він рішає про моральну вартість цілого життя, рішає про святість. Тому і в духовних вправах у системі св. Ігнатія так консеквентно й витривало кладеться розважання про ціль чоловіка на вступі. Те розважання є основою цілої будови, без нього все упадає. Та не треба нам відкликуватись до духовних вправ, бо в самому Євангелію дивно ярким способом представлено, чим є в житті око, дивлення вперед. « Світильником тіла є око; коли твоє око є просте, все твоє тіло буде ясне » (Мат. 6,22). Тіло поставлене тут за ціле життя, а око за ум, що дивиться вперед. Око просте — це мудрість, око лукаве — це ум, що дас життю помилковий напрям. « Коли ж твоє око буде лукаве, все твоє тіло буде темне » (там же).

По дорові назваємо незвичайно цікавий текст св. Томи (II-а II-ае, кв. 47, арт. 1 і в кількох інших місцях). За Аристотелем (кн. 6-а *Етика*, гл. 5-а) св. Тома вчить, що між мистецтвом і життєвою мудрістю є й та різниця, що в мистецтві можна хотіти помилки і що таку помилку можна скоріше допустити, ніж добровільну помилку проти мудrosti. Ця увага незвичайно характеристична тому, що оправдує цілком новітню тезу в мистецтві про намірену деформацію природи. Адже відомо, що мистці в останніх часах уважають майже за конечне добровільно допускатися блудів у рисунку, щоб тим осягнути якусь іншу, вищу ціль. Трудно було очікувати, щоб найшлося в писаннях Аристотеля і в середньовічних сколястиків таке оправдання цілком модерних понять. Мистецтво

в правилом творчости у зовнішніх роботах. Ми бачили, що для мистецтва це байдужа річ — воля, з якою хтось творить мистецьке діло. Тому рисунковий чи якийнебудь інший добровільний блуд менше псує характер діла, ніж добровільний блуд, якого допускається практичний ум людського поступування, бо такий блуд у суті речі противиться мудрості.

6. Як життєва мудрість є дорадницею. Ми сказали, що життєва мудрість є дорадницею — радить, що робити, а чого уникати. Кожна рада не є чим іншим, як вказанням на засоби відповідні до цілі, себто кожна рада є практичною вказівкою, яку дорогу треба вибрати, щоб дійти до такої то цілі. В тім ціла вартість, але й трудність, зглядно і рідкість тієї прикмети. Коли до якоїсь цілі веде тільки одна дорога, можна про ту дорогу говорити з такою певністю та з такими доказами, яких уживає стисла наука і певний, непомильний досвід. Коли напр. ціль, до якої ідемо, є витворення якогось хемічного тіла, кожний, хто знає хемію, без помилки і з повною точністю може дати рецепт, описати дорогу, що до тої цілі веде. Так само є і в усіх тих справах, у котрих ум строгим розумуванням, силогізмом означає й опреділює певні та незмінні дороги досягнення наміченої мети. Але не так воно в усіх тих справах, у яких ціль можна досягнути багатьома й різними дорогами. В владженні лікарства, в витворенні якогонебудь предмету ремесла, в розв'язанні математичного завдання можна поступати за сталим, унормованим способом, після припису. Тут правило певне і ясне. Але коли йде про означення дороги, що веде до цілі надприродного життя, вічного блаженства, приподобання Господеві Богої — доріг є багато, між ними треба вибирати, а тоді потрібна добра рада, яку дає мудрість. І не тільки в осягненні мети надприродного блаженства, а в кожній розумовій меті, що до неї не веде строга наука й формулка, яку можна математично записати, можна вибирати між багатьома способами, бо багато доріг веде до тої самої мети. Так скажімо, щоб стати вченим чоловіком, на те нема формулки і приписів. Треба шукати, думати й вибирати, і то не раз, але треба сотки і тисячі разів вибирати один засіб з-поміж багатьох і щойно ланцюг тих виборів заведе правильно до мети.

Розум-інтелект займається правдою — конечною, сталою, незмінною правдою. Але пристосування тієї правди до практики щоденного життя вже не є конечною правдою. Те пристосування може бути і сяке і таке. Воно є релятивне, а й самі ті обставини, до яких принцип має бути пристосований, є такі многочисленні, що можна сказати — безкінечні. Наукових, сталих і незмінних правд є небагато. Небагато й принципів теоретичних, абстрактних, які треба в життя вводити, але обста-

вих, до яких треба пристосувати, є ціла безконечність. Тому, як довго розум дивиться на самі принципи, на те, що конечне, що правдиве, — безпечно й супокійно будуть силогізми, себто з правди загальнішої переходить у правду більш очеркнену. Але коли йде про пристосування загального принципу до якихсь поодиноких обставин, що нині такі а завтра інші, що залежать від вдачі не лише одного а багатьох людей, від іхньої доброї волі, від іхнього поступування, — спекулятивний ум мовчить і не вміє собі дати ради, бо війшов на поле прерізних посередніх цілей, що ведуть до найвищої цілі. А серед тих лябірінтів прерізних доріг треба ради, треба мудrosti.

З того іде (*), що життєва мудрість, хоч є прикметою ума, не задержується на спекуляції і теорії, а звершує ум у його практичних пристосуваннях. Життєва мудрість є практичною прикметою і як така мусить зі сфери загальних і конечних правд сходити на терен безконечних подробиць, які з природи речі не є її справою, а є справою змислів, бо змисли наші пізнають подробиці, поодинокі положення, обставини, події, що в безконечну безконечність проливаються в житті і їх ніколи не можна вичерпати.

Тому життєва мудрість, щоб бути практичною прикметою ума і щоб бути дорадницею життя та вказувати на те, що треба вибирати і що треба залишати та які найвідповідніші засоби ведуть до мети, — мусить видіти й пізнавати передовсім загальні принципи ума, що відносяться до діяння, і всі поодинокі подробиці, серед яких діяння розвивається. А що їх є безконечне множество, тому й людське провидіння, себто передбачування і вказування доріг, є таке дуже непевне, як це каже книга Премудrosti: «Думки смертників є боязливі, й непевні передбачування наші; тіло, що підпадає зіпсуттю, обтяжує душу і земне наше приміщення понижує ум, що багато думає» (Прем. 9,14-15). У безконечну різнопородність можливих обставин і подробиць ум вносить світло, бо спираючись на досвіді, спроваджує безконечність можностей до скінченого числа того, що звичайно і часто буває. Звідси іде, що мудрості треба передовсім пам'яті.

7. Чеснота пам'яті. Життєва мудрість відповідає на питання, що треба в даному випадкові, при даних обставинах робити, щоб дійти до мети? У відповіді на це питання чоловік не може спиратися на пізнанні того, що є саме в собі, попросту й конечно правдиве. Не може йти за

(*) «З того йде» — «з того виходить» (як і повище, на стр. 335).

теоретичним принципом, а мусить спиратись на тому, що звичайно бував одне в другим зв'язане, і мусить уважати, яких звичайно засобів треба вживати, щоб доходити до подібної цілі. Умові не вистарчують теоретичні принципи, а йому треба пристосування тих принципів до поодинокого, нераз дуже зложеного положення. Якщо зв'язок гадок в умі представимо на зразок наукового силогізму, то принцип, або як логіки кажуть — *maiog*, мусить бути така, що може бути пристосована до конклюзій, бо інакше *minor* (*) не витягне з неї конклюзії, а тому й не може бути абстрактно певною правдою, тільки мусить бути тим гнучким принципом, що може бути пристосований до кожних обставин. Себто, принцип не може представляти самої абстракції, не може представляти того, що є конечне, що є конечною, передвічною правдою, а мусить бути представленням тієї релятивної правди, по якій поступали люди в багатьох подібних або бодай у деяких подібних обставинах. Та про те, що є релятивною правдою й оскільки воно є релятивною правдою, знаємо тільки в досвіду. Досвід і час доповняє наші умові спостереження в тому напрямку. А досвід спирається на пам'яті. Тому до правильного давання рад треба мудrosti, досвіду й пам'яті.

Відомо, що в людській душі є подвійна пам'ять. Одна, що зберігає, неначе в скарбниці, досвід змислових спостережень, і друга, що заховує досвід інтелектуальних актів та актів волі, що переминули. Обі ті пам'яті потрібні до діла життєвої мудрості, бо вона спирається і на досвіді того, що душа через змисли про життя і його обставини знає, та спирається і на досвіді тих життєвих засад-принципів, до яких інтелект посередньо або безпосередньо дійшов і які могли би затратитись у душі, якби не та прикмета, що чоловікові зберігає минувшину його інтелектуального життя.

До якого ступеня пам'ять може чи повинна бути уважана за осібну чесноту чи частину чесноти життєвої мудрості, що складається на ціле дійство тієї чесноти, так як мури і дах в частинами дому, можна диспуштувати. І моралісти старинного світу і схолястики вважали пам'ять за інтергальну частину чесноти життєвої мудрості та говорили про чесноту пам'яті. Вони розуміли під цим словом ті прикмети пам'яті, які її скріпляють у співділанні в чеснотою життєвої мудрості. Нема найменшого

(*) *Хто б не був ознайомлений з правилами логіки, то треба пояснити, що згадані тут «maiog» і «*тілог*» є т.зв. «премісами» цебто заложеннями (предложеннями «передпосилками») або перед-поставленими тезами, з яких виносило заключення («конклюзії»).*

сумніву, що пам'ять чоловіка мусить бути шлекана, щоб була добра. Природна пам'ять, себто сила пам'яті, яка є в природі душі, сама собою мало вистачає. Через вправу, яку чоловік набуває пригадуванням собі минувшини, пам'ять стає доброю і сильною. Ця прикмета є виразно чеснотою, а що вона звершує пам'ять змислових спостережень і пам'ять інтелектуального життя, то й має ті дві сторінки чи ті дві частини. В надприродній чесноті життєвої мудrosti є також річчю очевидною, що сила пам'яті в чоловіці мусить бути теж освячена надприродним даром і що той дар, відмінний від дару мудrosti, є тільки складовою частиною тієї загальнішої й вищої чесноти.

По дорозі хіба (*) треба ще додати, що надприродна пам'ять чоловіка є дуже цінною прикметою та служить чоловікові в багатьох інших чеснотах. Вона напр. є потрібна до чесноти побожностi: як це важко пам'ятати про Божі дари, як це важко пам'ятати і на людські добродіїства. Вона цінна в чесноті справедливостi (пам'ятати про те, що кому належиться), в чесноті любови близького, в чесноті покори — вона всюди потрібна. Тому треба чоловікові і вправи в набуванні її, і молитви, щоб користуватись нею в християнському житті.

8. Участь інтелекту в життєвій мудростi. З того, що ми сказали про життєву мудрість, виходить ясно, що її дії спираються передовсім на правильному оцінюванні якогось морального принципу, який приймаємо за перший принцип, себто за правду, що її не доказуємо. В життєвій мудрості набутій вправою такими принципами є перші моральні принципи людського життя, які інтелект пізнає за правдиві зі самого зводу (**) понять. Як спекулятивний інтелект відразу пізнає правду тих принципів, що їх не можна доказати, бо вони є найяснішими та найпевнішими зі всіх, так і практичний інтелект обирає подібні моральні принципи.

Принципи, з яких зачинається кожне доказування, кожна демонстрація, є напр. такі: частина є менша від цілості. Силуватися таку правду доказувати це абсурд, бо інша правда не може бути ясніша від тої правди, нема такої правди, з якої можна би її виводити. Подібними принципами морального життя є напр. те, що нікому не треба зле робити, або «не робити другому, що тобі немиле». Найпримітивніша соцість, ум ставляє чоловікові з евіденцією цей моральний принцип. Його

(*) «по дорозі» — мимоходом.

(**) «зводу понять» — зіставлення понять. («Зводити» це зн. зіставляти одне побіч другого).

не можна доказувати, з якогось іншого і загальнішого принципу не можна виводити¹.

Ту частину ума, що ці перші принципи бачить і приймає, латиняни називають інтелектом. Тимто й розріжняють між інтелектом Ангелів і розумом людей. Ангели, на думку філософів, відразу бачуть кожну правду, а тому вони є й інтелектами. Чоловік видить так тільки деякі й то нечисленні правди. До інших мусить доходити, витягаючи їх трудним нераз розумуванням та досвідом із тих перших правд. Тому людей не називаємо інтелектами, а називаємо істотами розумними, себто здібними розумувати, доказувати, демонструвати.

Крім тих перших принципів, евідентних самих собою, можемо так у теоретичних науках як і в ділannі практичного ума принімати за перші принципи якісь правди наперед уже доказані чи іншою науковою чи якимсь посереднім розумуванням чи досвідом. У спекулятивних науках такими принципами є все те, що кожна наука від інших принімає за основу свого доказування чи демонстрування. Так напр. фізика принімає всі правила математичні; не доказує їх, а приймає. Так само і в практичному умі приймаємо як принципи, себто як речі, у яких доказання не входимо, різні правди, хоч вони самі собою не є евідентні, а треба їх розумуванням доказувати. Так напр. життєва мудрість принімає всі принципи природного права, не об'явленого а пізнаного тільки природним розумом. Надприродна життєва мудрість принімає такожну правду віри та об'явлений Божий закон. Від того принципу, або евідентного або прийнятого за певний, зачинається розумування життєвої мудrosti. Те розумування можна назвати походом думок, процесом чи розвитком думок. Про той цілий розвиток будемо дальше говорити, а тепер тільки ствердимо, що ціле діло життєвої мудrosti спирається на принципі евідентнім або прийнятім за перший принцип. Тому мудрість спирається передовсім на тій частині людського ума, що безпосередньо, без розумування й без дискутування принімає якийсь принцип правди.

З того іде (*), що моралісти вважають чесноту інтелекту за частину життєвої мудрості. Про неї скажемо те саме, що ми говорили про пам'ять. Себто скажемо, що тут не бесіда про природну силу душі, а про звершення тієї сили якоюсь вправою (набутою чеснотою), або якимсь

¹ Природну прикмету інтелекту, оскільки відноситься до перших моральних принципів, моралісти називають *synderesis* (І-а, кв. 70, арт. 12).

(*) З того виходить (як і повище та й знову при кінці цього јс підрозділу).

надприродним даром (при надприродних чеснотах). Скажемо, що надприродна чеснота життєвої мудрости спирається на інтелекті, а тому й освячує його функції принимання за правду принципів евідентних або прийнятих за такі. Очевидно, ум умові нерівний; для одного чоловіка буде ясне як на долоні, буде евідентне те, що інший буде щойно розумуванням поволі здобувати. Бистрість ума, його вістря може деякі етапи розумування так перескачувати, що відразу приємно за певне й евідентне те, що є лише певним висновком з евідентного. Що праця над інтелектом, вправа в думанні і дивленні очима ума загострює проникливість інтелекту, в те не можна сумніватися. Тому безумовно і вправа в тому видженні і надприродна чеснота помагає чоловікові класти ті основи, від яких зачинається розумування життєвої мудрости.

Моралісти старинного світу, не менше від християнських, уважають інтелект за чесноту, що є інтергальною частиною мудрости. Християнська богословія мусить сказати, що при надприродному дарі моральної чесноти мудрости в освячений і людський інтелект, себто звершений якоюсь чеснотою, що її знову інтелектом називаємо і що є іншою чеснотою від тієї інтелектуальної чесноти, що її інтелектом чи розумом називаємо. Та складовою частиною діла мудрости не є спекулятивний інтелект, але той інтелект, що обирає і принцип моральний і його пристосування до поодинокого випадку. Діло мудрости виходить з того подвійного, зложеного з двох частин, акту ума. Одна його частина пізнає загальний принцип, і вона є одною зі спекулятивним інтелектом і зі синдерезою, а друга її частина є практична і обирає практичне пристосування загального принципу до поодинокого випадку та полягає на правильному оцінюванні загального принципу пристосованого до практикулярного випадку. Так понятий інтелект, себто ті обі сторінки людського ума, оскільки входять у діло моральної чесноти мудрости, будуть тою частиною чесноти мудрости, що її називають чеснотою розуму чи інтелекту.

Само собою розуміється, що чеснота розуму чи інтелекту різничається від дару Святого Духа, що його також інтелектом чи розумом називаємо. Дар Святого Духа полягає на якісь бістрім видженні Божих справ під впливом надхнення Святого Духа, а тут іде про правильне оцінення принципу і його пристосування. Ця чеснота буде також різна від чисто інтелектуальної і спекулятивної чесноти, що не має нічого спільного з тим, що маю ділати.

Можна ще завважити, що безумовно причиняється до якогось помішання понять те, що того самого слова вживаемо на означення кількох різних сил душі і чеснот. З того іде, що деякі моралісти силуються

трохи назви змінити. Так напр. Ціцерон (*De inventione*, 2-а кн. перед кінцем) чесноту розуму, що є частиною моральної чесноти, називає інтелігенцією.

9. Чеснота понятливості. До діла життєвої мудрості треба й тієї прикмети людського ума, що її називаємо понятливістю чи тямучістю (*docilitas*). Тими назвами означаємо ту прикмету ума, яка є причиною, що чоловік легко приймає науку й раду іншого, є добрим учнем, легко вміє вхопити подавану дисципліну чи гадку. Тієї прикмети треба до діла моральної чесноти мудrosti тому, бо її матерією є поодинокі випадки, в яких треба правильно, за розумом поступити. А поодиноких випадків є безліч — у строгому значенні того слова може бути нескінче число різниць між поодинокими випадками. З того йде, що один чоловік, навіть здібний, не має ніякої зможи розважити всі випадки, не то в короткому часі, але навіть і через довші літа. Тому в матерії життєвої мудрості конечно треба кожному чоловікові помочі від інших, мусить спиратися й на чужому досвіді. В тій справі цінний передовсім досвід людей, що довгим поступуванням набули потрібне знання й потрібну вправу в правильному, мудрому поступуванні. Для кожного чоловіка є цінний досвід передовсім людей досвідчених і старих.

На тій самій основі, на якій у спеціальних якихсь справах радиємося спеціалістів і знатоків, у справах життєвої мудрості треба шукати тих, що в тій справі мають найбільше відомості, знання, найбільший досвід. Треба і в тій справі шукати по змозі спеціалістів. Кожний при будові дому радиться будівничого, в справах здоровля — лікаря, в процесі — адвоката, а в тих справах, що відносяться до найтруднішого з мистецтв, яким є життя, кожному з нас треба ради знатоків, якими в цій справі є люди, що досвідчили та життям дали доказ, що мають життєву мудрість. Можна сказати, що одним з головних принципів життєвої мудрості є не спиратися на своїй мудрості, як каже Соломон (Притч. 3,5).

Вискази життєвої мудрості та життєвого досвіду є висказами, які не дадуться доказати. Аристотель (в 6-ій кн. *Етики*, гл. 11 під кінець) каже так: « Треба слухати гадки та вискази, які не дадуться доказати, знатоків (людей досвідчених), старців і мудреців не менше як їх доказів, бо завдяки досвідові вони бачуть принципи ».

Як у всіх чеснотах, так і понятливість є чи може бути і природною вдачею, здібністю людини, і чеснотою, себто вправою набутою або Божим даром. Ця вправа чи цей дар понятливості звершує природну силу понятливості, бо очевидно чоловік, що « часто, старанно та з по-

шаною прикладається до пізнання документів попередників» (св. Тома II-а II-ае, кв. 49, арт. 3, ад 2), мусить набути вправу в приниманні тієї мудrosti досвіду.

Будь-що-будь життя є своєрідним мистецтвом, себто різним від того мистецтва, що полягає на витворюванні зовнішніх гарних і добрих творів. Життя це мистецтво, а його твори це діяння розуму й волі, цілої людської душі. Як у мистецтві артистів так і в мистецтві мудреців лише мало коли може чоловік спиратись на певних розумуваннях та доказах, зате частіше має до діла з якими-сь досвідами, думками, інтуїціями, враженнями, що їх трудно брати під норму математичних формулок. Як приклад нехай послужить те, що мені колись великий артист оповідав. Малював образ жанру, представляючи нутро кімнати. В кімнаті стояв стіл, при столі сиділи різні особи. Артист бився з гадкою, чи не поставити на столі вазонок з квітами. Вже кілька разів малював і перемальовував вазонок, а тепер на столі не стояло нічого. До робітні прийшов т.зв. *Kunsthändler* — купець образів, а треба знати, що вони бували незрівняними знатоками мистецтва. Хвилинку дивиться на образ і, звертаючись до маляра, каже: «Знаєте, я порадив би вам на тому столі вималювати вазонок з квітами». Тисячу разів у житті приходить чоловікові і самому йти за такими інтуїціями і, річ очевидна, вміти тією інтуїцією чужих людей користуватися — це велика й дуже цінна прикмета. Та тільки не знати, чи слово понятливість цілком віддає ту гадку, бо воно передовсім висказує здібність розуміти річ і принимати стислу правду, подавану вчителями. Що це не та понятливість чи тямучість, про яку говоримо, це річ ясна. Питання лише, як віддати вразливість на гадку, досвід чи раду людей мудрих?

10. Зручність чи проворність. Греки називали цю чесноту чи цю прикмету *евстохією* (*εὐστοχία*), дослівно — щастя в здогадах. Στόχος означає ціль, мету — отже *εὐστοχία* — вцілити, втрапити, влучити. Латиняни або принимали грецьке слово *εὐστοχία* або висказували це поняття словом *solertia*. Вони впроваджували ще й різницю між тими двома поняттями: *евстохією* називали якийнебудь добрий здогад, а *солерцію* обмежували до вишукання відповідних засобів до якоїсь цілі: *solertia est facilis et prompta conjecturatio circa inventionem medii*.

Бувають положення, в яких треба нагло і без приготування ділати, а тоді є потрібна прикмета скорої орієнтації і скорої догадки, що в даних обставинах потрібне. Ми це називали зручністю, хоч мабуть зручність більше відноситься до зовнішньої роботи, а проворність чи меткість більше відповідає поняттю *евстохії*. Ця прикмета різничається від

попередньо обговорюваної, себто від понятливості. Мудрість полягає на правильній оцінці того, що треба робити. Ту оцінку, ту думку чи гадку, що робити, можна добути шукаючи і знаходячи її самому, або одержуючи її від інших. Понятливість вхопить її від інших, проворність знайде її в собі. Може не треба звертати на те уваги, що як понятливість так і проворність-загадливість може чоловікові служити до знахідки відповідного засобу в чисто розумових доказах та й у здогадах практичних, у яких не може бути наукової певності. Класичним прикладом життєвої мудрости і власне тієї її частини, що уміє відкрити в саме ядро справи, є суд Соломона, а радше спосіб, якого вжив до доказу, котра з двох невіст була матір'ю дитини (ІІІ Цар. 3,16-27).

11. Розумування як складова частинна діла мудрості. Дотеперішня наша аналіза зайнялася першою основою діла мудрості. Тою основою є правильне поставлення засади, по якій треба ділати. Ми бачили участь у тому ділі інтелекту, себто видження принципу; понятливості, себто прийняття того принципу від когось; та проворності, себто вищукання того принципу в собі. З тих елементів ум доходить дорогою розумування до останньої ради та до рішення питання, що треба зробити.

Може й непотрібно звернути увагу на те, що в різних людей той цілий процес може різно відбуватися. Одні стануть на першому кроці і дальше не підуть. Вони теоретично видять, як треба б поступати, а не доходять до рішення. Правильно судять про речі, а неправильно про них рішають, чи цілком не рішають. Той огляд є причиною, чому ті різні частини життєвої мудрости є різними прикметами, що в більшій або меншій мірі доводять до щасливого висліду. Вони є осібними прикметами, бо мають різні предмети чи радше різні сторінки одного й того самого предмету.

Таким самим способом у ділі життєвої мудрості входить і розумування, себто випроваджування консеквенцій із предложеніх принципів. Тим розумуванням переходить душа з теоретичного принципу у партікулярний випадок. І партікулярні випадки є різні і непевні та чим менше вони певні, тим більше треба розумування, щоб пристосувати до них загальні принципи, які є предметом інтелекту. Ту працю, якою ум переходить із одних тверджень до других, називамо розумуванням — у протиставленні до інтелекту, що просто дивиться на правду і її приймає. Мусимо так тих двох слів уживати, бо не маємо двох наших слів на висказання тих різних сторінок праці нашого ума (*).

(*) Остаточно можна б у нашій мові передати: intellectus — як розум, а ratio

З цієї причини моралісти вважають розум чи силу розумування, ratio, частиною життєвої мудрости, іменно тою частиною, що допроваджує до суду. Само собою розуміється, як це ми в усіх чеснотах говорили, що тут не йде про природну силу душі, але про вживання тієї сили, в якого то вживання родиться вправа чи прикмета тієї сили, а оскільки йде про надприродні чесноти — про дар Божий, що ту силу звершує. Обі сторінки чи обі функції ума, інтелект і розум, мусять бути при чесноті мудрости звершенні чи набутою чи влитою чеснотою. Бо ум цілий, в обох своїх функціях, діє в життєвій мудрості, себто і безпосередньо вникає в правду, приймає її, видить її; і дослідами та доказами до неї доходить. Що в строгих науках, у дисциплінах, які вживають доказів, в правдою, наукою, те в практичних пристосуваннях життєвої мудрости буде гадкою, опінією, здогадом і правдоподібністю.

12. Передбачення є частиною людської мудрости. Мудрість шукає доріг до осягнення цілі. До неї належить усе те, що чоловік власним поступуванням може зробити, щоб осягнути ту мету. Тому мудрість мусить передбачувати ціль будучу і до тієї цілі пристосовувати теперішнє поступування чоловіка. Те передбачення, яке і поганські моралісти і християнські схолястики просто називають тим самим словом, якого вживається, щоб означити Боже зарядження — словом «провидіння», те передбачування будуччини є, очевидно, найголовнішим дійством мудрости, бо від нього зависять усі її дії. Вона судить, радить, приказує, а все те робить пристосовуючи відповідні засоби до відповідної цілі. Щоб і ціль була добра і засоби щоб відповідали тій цілі, треба того, сказати, віщого світла, що веде і суд і раду і приказ. Про передбачення ми вже говорили, а як цілий процес мудрости розвивається, небаром побачимо.

13. Оглядність і обережність — складові частини мудрости. Мудрість мусить оглядатися на всі обставини, а це тому, бо буває, що ціль, до якої змагає душа, в добра, і засоби, що до неї ведуть, в добрі. Але через якісь зовнішні обставини засоби стають невідповідні, а проте їх злі, а ціль посередня, що в знову і сама засобом до осягнення вищої цілі, може через обставини стати невідповідним засобом. Так напр. це безсумнів-

— як розумування (чебто розум у дії - С.Г.). Автор-Слуга Божий вжив сейчас у слідуючому речені вислову «сила розумування» — на означення латинського терміну «ratio».

ний принцип, що докази і прихильності і любови ведуть до любови. Душпастир, виявляючи своїм вірним ту свою прихильність і любов, може їх найлегше допровадити до того довір'я й любови, якого йому треба у виконанні душпастирства. Та в практичному пристосуванні положення може бути таке, що якісь докази прихильності, замість до любови й довір'я, доведуть вірних до легковаження душпастиря і до вивищування себе, або до пересадної фамілійності, або до підозрінь, що хоче ім улещувати, що іх бойться тощо. А й сама посередня ціль — здобуття довір'я й любови парохіян — може бути невідповідною посередньою метою досягнення вищої мети. Ціль душпастирської праці — людей Богові єднати і довести їх до Божої любові. До того треба, щоб вони свого душпастиря любили, але щоб у даному випадку трохи й боялися, а й сам душпастир, єднаючи собі любов вірних, може з огляду на свою чи вдачу чи похибки, любови людей зле вживати. А тоді вона буде й невідповідним засобом до вищої цілі. Тому до діла мудrosti, що відповідними дорогами змагає до відповідної цілі, належить — усі обставини розглянути й обережно на всі боки неначе дивитися. Вправді вже передбачування і цілі і засобів вимагало б розглянення і обставин, але все таки інша річ, чи засіб сам у собі відповідний, а інша, чи якась зовнішня обставина його не псує. Тому моралісти правильно як частину мудrosti ставляють чесноту оглядностi, а вона знову може бути і набута і влита (надприродна).

Як оглядність осібного роду, моралісти наводять ще можливість, що або ціль посередня або засоби, що до неї ведуть, видаються самі собою добрими, а ними не є. Це відоме, що часто щось може видаватися добрым, а бути в дійсності злим. У якісь із книг Мудростi Старого Завіту є такий висказ: « Є дороги, що видаються чоловіковi праведнимi, а їх кінець на дні ада ». Та друга оглядність, яку моралісти називають cautio, запорукою, забезпекою, а ми скажемо « обережність », сходила б у часті на тім дослідженнях духа (*), про який говорить св. Йоан: « Не кожному духовi вірте ». Подібно св. Апостол Павло каже: « Отже глядіть, як вам обережно ходити » (Єфес. 5,15). Та обережність може відноситися і до тих випадків, у яких для переведення в чин наміру мудrosti треба деяке зло уникнути або бодай, оскільки воно конечно, зменшити. Тому й правильно розрізняють моралісти ті двi прикмети

(*) « сходила б у часті на тім дослідженнях духа » — цю помилкову будову речення треба так справити: « сходилася би (або й покривалася би) частинно із цим дослідженням духа »...

ума, що складаються на мудрість, з котрих одна відноситься до всіх обставин і яку називають *circumspectio*, а друга, яку називають *cautio*, що відноситься до зла, сповидного чи правдивого, яке можна або цілком або в часті уникнути, та до небезпеки.

14. До діла мудрости потрібно всесторонніх дослідів. Так зоружений різними прикметами ум приступає до судження. Та заки може рішити, мусить ще довго справу важити й вишукувати всі можливі засоби, якими можна б доходити до наміченої мети. Перед осудом треба нераз і довгого дослідження справи, а це дослідження називаємо радою. Тим словом «рада», здається, в усіх мовах висказується дві дуже різні речі. Вживается те слово на вираження дослідів і роздумувань, до яких звичайно кличеться радників. У тому значенні вживаемо слово «рада», як кажемо: раду радити. Слово «рада» означає також і вислід ради, осуд ради, коли комусь дається вказівку, як по думці дорадника повинен поступити.

Що між людьми часто робить збір знатоків чи радників, те саме мусить душа чи ум сам у собі робити, себто вишукати всі можливі дороги чи засоби досягнення цілі. Мусить зважити всі добре і слабі боки та їх порівнювати, котрі з них найвідповідніші, котрі один від другого лішший? Така рада є передовсім потрібна перед осудом ума про те, як поступити, що робити, бо в тому питанні находитися звичайно найбільша непевність. Те питання відноситься до випадків поодиноких, змінних і таких, що допускають різні розв'язки. В речах несумнівних не потрібна рада. Так напр. ніхто від собою ані з ніким не радиться, як букви ставляти. На це є сталий, незмінний припис.

Рада є річчю розуму, хоч вона так тісно зв'язана з рішенням, себто зі судом про речі, про які є рада, що може нераз видаватися, що рада є актом не так розуму, як волі. І так св. Йоан Дамаскин (*Про віру* кн. 2-а, гл. 22) раду приписує пожаданню. Цей і подібні вискази треба так пояснювати, що коли які чини двох потуг душі є зі собою зв'язані і від себе взаємно неначе зависять, у кожному з них є щось з обох потуг. Такі чини є неначе мішані і можуть бути названі за одною або другою потугою чи силою душі. І так у нашій справі — акт розуму, що важить різні дороги до цілі, і акт волі, що по світлу розуму (*) одну з доріг приймає та нею до цілі хоче йти, в собі дуже близькі. Акт розуму — важити й оцінювати дороги, акт волі — рішатися на одну. В акті волі, у виборі

(*) «*по світлу розуму*» — *за світлом розуму*.

є щось з розуму, в порядок подиктований розумом, а в акті розуму, себто в раді, є щось з волі, себто предмет, бо раду радиться над товчком (*) вибору. Відповідно до цього, що чоловік хоче, — радиться сам зі собою чи з іншими про те, що має робити, щоб ту ціль осягнути. Тому і правильно св. Йоан Дамаскин називав раду « пожаданням, що шукає ». Цьому відповідає друга дефініція, Аристотеля (кн. 6-а *Етики*, гл. 2), який дефініює вибір як « інтелект, що пожадає ».

Св. Письмо говорить про раду і в Божій волі. Так напр. св. Апостол Павло говорить, що « Бог справляє все по раді Своєї волі » (*Єфес. 1,11*). В українському тексті є « по намірі Своєї волі » (**), але грецьке слово *θουλή* відповідає радше нашому слову «рада». Це звичайний спосіб говорення св. Письма. Про Божі речі говориться людською мовою, тому її кожне слово та кожне поняття треба неначе очистити з усього того, що є людською недосконалістю чи хибою, які в ці поняття вносить наша природа. Так напр. коли говоримо про знання Бога, треба те поняття і те слово « знання » принимати в значенні певного і цілковитого видження речі без недосконалостей нашої природи. Такою недосконалістю нашого знання є те, що ми доходимо до нього трудом розумування. Так само і раду в Бозі треба прийняти за цілковито певне рішення Його волі, за суд, який лише в нас вимагає попередніх довших дослідів та розважань.

Рада, себто дослідження та важення ваги кожного аргументу, може відноситися лише до дороги, що веде до цілі, а не до самої цілі. Воля звертається до цілі так, як звертається до добра, бо ціль називаємо добром, оскільки до нього воля зміряє. Найвища ціль чоловіка, себто найвище його добро не підпадає під розважування ради, хоч під таке розважування може підпадають посередні цілі, які є і засобами до вищої цілі. Рада відноситься тільки до того, що ми маємо робити, щоб осягнути ціль. Якщо якась посередня ціль є засобом до вищої мети, то вона не є ціллю, а тільки середником до неї. Можемо радити, чи йти до такої то цілі — в відповідним середником до осягнення вищої цілі. Ядерно і влучно св. Григорій з Нісси (*Про людську природу*, гл. 34 всередині) каже: « Рада не є про ціль, а про ті речі, що ведуть до цілі. Радимося про ті речі, що в собі є через себе маємо зробити ».

(*) « товчок » зн. стільки, що ціль або причина (відповідає латинському « *causa* »).

(**) « по намірі Своєї волі » — українські найновіші переклади (і в католицькому і в некатолицькому виданні) мають « за радою Своєї волі ».

15. Рада про чужі справи. Вже те саме, що, як ми сказали, слово «рада» означає застанову над якоюсь справою, вимагає збору кількох дорадників, що застановляються над спільними справами або справами тих, для яких вони радять. Така рада багатьох бував потрібна тому, бо одному нераз трудно розважати всі умовини й обставини якоїс справи. Більше умів легше можуть всесторонньо досліджувати якіс проблеми.

Де йде про якусь правду конечну, абсолютну й просту, там і один ум може її вповні знати й ради до неї не треба, але коли йде про питання практичні, про поодинокі справи, що про них різно можна і судити і говорити, тоді є потрібна рада. А таким є не лише поступування того, котрий радить, але й взагалі поступування людей. Тому такі ради потрібні напр. законодавцям, що законом мають надати суспільності правила в поступуванні.

Будемо бачити, що чеснота життєвої мудrosti відноситься не тільки до власного поступування, але може також розтягатися на поступування людей чи всіх у державі чи народі, чи лише всіх у одній родині чи тіснішій суспільності. До обставин і умовин поступування треба може ще додати все те, що може на поступування якимнебудь способом впливати, що до поступування відноситься, бо ж це є також умовиною чи обставиною. А що радимось із собою чи в іншими про те, що нам треба зробити, щоб до якоїс цілі дійти, то наша рада мусить також і передбачити неодну обставину будуччини.

Рада потрібна і в таких питаннях, де до цілі веде лише одна дорога, але веде так, що допускає неначе різні способи вживання її. Воно властиво на одне виходить, бо коли радимось, що зробити, то тим самим можемо й радитися, як робити. Радимось що робити, коли можна вжити різних засобів, радимось, як робити, коли є лише один засіб, але його можна різними способами вжити.

Тільки в двох випадках рада є безосновна. Один, коли є тільки одна дорога й тільки один спосіб до неї дійти. Ніхто не буде радитися, як з одної кімнати до другої перейти, коли є тільки одні двері. Так само ніхто не буде радитися про справи, де немає ніякого сумніву. Ніхто не буде радитися, як множити чи ділити математичне завдання, хіба радиться, щоб навчитись (*), коли не знає, але це вже не є властивою радою. А другий випадок, де немає ради, є тоді, коли є цілком байдуже, чи сяк чи так зробити, чи цею чи тою дорогою йти, бо те, що мале, вва-

(*) «радиться, щоб навчитись» — маєть сенс є «чого б навчитись», і тому відділюємо частку «б» від сполучника «що» (що б).

жається за ніщо. Так у наведеному прикладі одних дверей — можна б ще ті двері переходити, зачинаючи правою ногою або лівою. В тих справах нема ради. Григорій з Нісси (в наведеному вже творі *Про людську природу*, гл. 34), каже так: « Нема ради в тих справах, що іх треба робити по строгій науці або ремеслі ».

16. Чеснота доброї ради. З того, що ми сказали, виходить ясно, що те досліджування питання, про яке радимося, в чином ума відмінним від чину, про який ми вже говорили. Тому й відмінною буде чеснота, яка умові помагає ту чинність легко і з присмішкою робити. Ту чесноту і латиняни називають грецьким словом *εὐθουλία* — добра рада.

Як про всі прикмети ума, що входять у діло життєвої мудrosti, так і про ту прикмету кажемо, що вона є або природною вправою або Божим даром. Ії зачисляють звичайно до т.зв. чеснот підрядних чи підпорядкованих мудрості. Ії діло, рада, попереджає діло мудrosti. Воно не входить в те діло (мудростi) як його складова частина, але є його частиною в іншому значенні — як чесноти, про що ми вже вище говорили, себто не є інтергальною частиною мудrosti, не належить до цілості того діла, а є лише частиною т.зв. потенціяльною. Ті чесноти потенціяльні мають за предмет якісь вчинки підрядні, до яких не треба цілої сили чи потенції мудростi; якісь акти підрядні, що служать вправді актові мудростi, але від нього є відмінні і служать йому як приготування. Такими частинами мудростi є чесноти: доброї ради (*εὐθουλία*), правильного осуду (*σύνεσις*) та інтуїції (*γνώμη*).

Чеснота доброї ради це прикмета ума, яка дає йому правильно роздіти, себто досліджувати всі можливі дороги, що ведуть до мети. Правильне буде те досліджування, що буде оцінювати ті різні дороги, відповідно до того, як котра більше або ліпше відповідає цілі. Ця прикмета ума мусить передовсім звернути увагу чи винайти всі можливі дороги. Без того рада не була б повною, тому не була б і правильною. Ця прикмета не буде чеснотою, себто не буде робити добрим людського поступування, коли буде зміряти до недоброї цілі, або буде оцінювати як відповідний засіб середник неморальний, недобрий. Один і другий блуд знищив би суть чесноти. Це так само, як і теоретичне розумування є зле, коли воно веде чи то до фальшивої конklузії, чи то до правдивої конklузії, але з фальшивих преміс. Тому треба сказати, що в грішнику не може бути тієї чесноти доброї ради, бо воля грішника є відвернена від найвищої цілі чоловіка, а є ввернена до цілі ложної, недоброї. У грішника могло б бути порушення ума, що відповідало б добрій раді, якщо воно зверталося б до його навернення.

Добра рада вимагає й того, щоб засоби, що до цілі ведуть, були не тільки самі в собі добре та відповідні, але крім того вимагає її оцінки всіх обставин тих засобів. Треба, щоб засіб був ужитий і в відповідному часі, ані заскоро, себто перед докінченням досліджувань ради, ані запізно. Крім того треба, щоб чоловік був витривалий і сильний у виконанні ради. Одним словом, щоб усі обставини були такі, яких вимагає правильне обдумання найвідповіднішого засобу до цілі.

З усіх актів розуму, на яких стоїть діло життєвої мудrosti, те дослідження ради є першим. По ньому наступає судження про відповідний засіб, а щойно відтак наступає рішення її вибір відповідної дороги. Тільки те рішення є актом життєвої мудrosti. Дослідження і судження попереджають той акт і становлять осібні, підрядні, сказати, частинні чесноти, які могли би бути самі її не довести до акту мудrosti. Бо хтось може добре досліджувати її умом перейти всі засоби, все вишукати її переглянути, а недобре про них судити її неправильно оцінювати те, що відповідніше до цілі. А міг би також правильно оцінювати, але неправильно виконати, себто — міг би мати поступування відповідне до чесноти ради і до чесноти суду, а не дійти до правильного рішення мудrosti.

17. Чеснота правильного суду. Добра рада вишукала її зібрала потрібні матеріали. Ум має перегляд усіх можливих доріг досягнення наміченої доброї цілі, а тепер приступає до осуду того матеріалу. Той осуд буде полягати на пристосуванні принципів до поодинокого випадку. Принципи можуть бути або такі, що відповідають загальним правилам поступування, або такі, що відповідають якимсь спеціальним і виїмковим положенням, до яких загальна засада не дається пристосувати. Якщо ум про зібраний радою матеріал засобів має судити на основі загальних правил, то прикмета, що тому судженню відповідає, має в моралістів грецьку назву σύνεσις. Її прикмету вважають за осібну прикмету, іншу від доброї ради, бо, як кажуть моралісти, інша справа досліджувати, а інша судити. Добра рада досліджує засоби, їх обставини, їх вартість, відповідність тощо, а до судження треба умові іншої прикмети. А що на тих різних потрібних до складного діла прикмети латиняні свого слова не мали, стали вживати грецьке слово.

Ті дві прикмети показуються відмінними хочби в тому, що можна мати ум відповідний до дослідження, а менше відповідний до судження. Так само бував і в чистих наукових справах: один ум відповідніший до дослідів, бо скоро перебігає з одного предмету до другого, має живу уяву, легко собі творить, зображені різні сторінки питань, але

коли прийде до судження — брак їм того здорового змислу, що показує в теоретичних речах висновок, котрий треба витягнути, або вказує те, що з теоретичних принципів логічно випливає, або в практичному житті показує те, що треба вибрати, щоб осягнути ціль.

Коли ум буде правильно судити? До того треба йому передовсім, щоб був свободний від фальшивих понять, а з другого боку треба, щоб хиби волі й пожадання чоловіка не впливали але на ум. Часто буває ум зайнцітий якимись поняттями чи пересудами, які йому не дають правильно судити. Як у кривому або нерівному дзеркалі образ відбивається фальшиво, так і в умі, зайнятому неправильними гадками чи поняттями, принцип чи правило відбивається викривлене. Крім того, коли воля чи змислові пожадання не є досить опановані, себто моральні чесноти не є вкорінені в душу або їх нема, воля й пожадання так на ум впливають, що чоловікові вдається правильним те, що його змислам або його уподобанню миля. Ум, свободний від фальшивих понять і свободний від впливу неопанованої пристрасти, може правильно судити. Але та сила може бути й скріплена, побільшена чеснотою — вправою або Божим даром. Ту чесноту називаємо синевою.

18. Судові помагає часом і чеснота інтуїції-гноми. Та бувають і такі положення, де загальні правила поступування не можуть бути пристосовані, де природний, здоровий, як то кажуть — хлопський розум чоловікові каже, що пристосування загального принципу до такого то випадку буде мати недобрі наслідки, до наміченої цілі не доведе. Бувають випадки, в яких загальний принцип, що звичайно пристосовується в подібних випадках, не може бути пристосований. Його пристосування потягне за собою чи то якусь кривду для когось, чи то щось, що врахало б кожного почування чи поняття загальнолюдські. Тоді треба до того випадку пристосувати не звичайні й загальні норми поступування, не звичайні правила, але якийсь принцип загальніший і вищий, хоч може й менше пізнаний, котрий каже інакше справу осудити.

Вже старинні римські правники знали випадки, в яких конечно було поступити не по стислому праву, а по тому, що сам природний розум признавав за aequum et iustum. Подібні випадки находимо і в церковному праві, яке дозволяє в вимкових випадках ужити т.зв. епікії. Само собою розуміється, що таке відступлення від загальних принципів чи від припису закону є недопустиме тоді, коли йде про Боже право. Про такі надзвичайні випадки й про ті принципи, котрі треба би пристосувати в вимковому положенні, судить здоровий ум, а чесноту, що йому в тому суді помагає, називають моралісти грецьким словом γνώμη.

Тут треба зважити, що в таких надзвичайних випадках надзвичайний спосіб поступування диктус не почування, не любов, а розум, який спостерігає в надзвичайному випадкові щось, що загальні принципи не узглядяють достаточно. В тому випадкові є причини розумові, які приказують відступити від загального способу поступування. Бо ж загальна норма навіть тоді, коли є якимсь законом, а ще більше тоді, коли є тільки моральною засадою, є сконструована людським умом і служить для більшої частини відповідаючих принципові випадків. Але вона не може служити до вирішення всіх випадків, бо розум не може навіть доходити до пізнання всіх випадків. Тому, стаючи перед незвичайним, виїмковим випадком, розум мусить здатися на те, що можна би й інтуїцію назвати, а що моралісти називають гномою. Здоровий розум, що бачить і поза принципом конечність у якимсь випадку так поступити, щоб погодити права й обов'язки та нікому не пошкодити, а ціль якимсь способом осiąгнути.

Треба зважити, що і природна прикмета ума і її вправа чи відповідна надприродна чеснота є неначе виїмковою і свідчить про виїмкову бистроту ума і виїмкову також силу в розсудженні незвичайно трудного випадку.

19. Журба дбайливості. До діла життєвої мудrosti належить ще одна чеснота чи прикмета, яку латиняні називають *sollicitudo*. Це слово означає в першому значенні журбу, клюпіт, а відтак і ту старанність, дбайливість чи чуйність, яка випливає з жури про те, щоб якнайлішче випало діло. Не находимо на ту прикмету відповідного слова й тому кажемо: журба дбайливости. Ця прикмета полягає на тому, щоб із якимсь неспокоєм, а тому й скоро старатися про те, щоб усе зробити, що лише можна, щоб осiąгнути якнайлішший вислід. З того буде походити не поспіх, а старанне уникання страти часу. Старовинний мудрець казав: « Поволі й довго радити, а скоро виконати рішення ради ».

До тої чесноти буде відноситися слово св. Петра: « Будьте мудрі (розважні) і чувайте в молитвах » (І Пет. 4,7). Течування, стороження, готовість скористати з першої нагоди — є подібне до євангельської « вірності в малих » та відповідає також тій дбайливості про дрібні речі (*cura minitogum*), що її так захвалюють аскети. Якийсь несупокій чи журба є оправдана в тій дбайливості з огляду на непевність, а непевним є майже все в людському поступуванні. Передовсім непевно, яка дорога найвідповідніша. Вибір дороги спирається на ради. Страх, що дорога не буде відповідна, мусить бути неначе провідним світлом до дбайливости дослідів ради, до обережності в рішенні. Той страх, так само як і дбай-

ливість, що з нього випливає, буде в ділі мудrosti товчком до прикладання всіх сил ума, щоб якнайліпше поставити поодинокі основи під діло мудrosti. Тому й не знати, де в ряді поодиноких етапів, по яких доходимо до звершення діла мудrosti, помістити журбу дбайливостi. Можна її помістити на самім початку, коли йде про набуття потрібного знання зі себе чи з досвіду інших. Можна про неї говорити при радi, що збирає ввесь матерiял, і при судi, що той матерiял оцiнює, і при рiшеннi, що є звершенням дiла. Та дбайливiсть неспокою i журби чи та журба i неспокiй дбайливостi надає цiлому дiлу життєвої мудrosti не напрям, але глибокiсть, серйознiсть, всебiчнiсть, тому, думаю, можна би сказати, що є не прикметою ума чи волi, але прикметою мудrosti, надає їй спосiб, поглиблює її, є причиною може її найбiльшої сили чи вартостi. Без тiєї дбайливостi життєва мудрость не є життєвою мудростю чи чеснотою. Але те саме треба сказати й про всi чесноти. При всiх чеснотах потрiбна є та дбайливiсть — хоч при всiх є вона провiдною думкою, себто проводом мудrosti.

Латиняни мають друге слово, що вiдповiдає слову *sollicitudo*, а є ним *diligentia* — точнiсть, пiльнiсть, ревнiсть. А є мiж тими двома словами тiльки та рiзниця, що в першому є висказаний i той неспокiй, журя, що наказує стараннiсть. Слово *diligentia* походить вiд слова *dilige*, себто любити. Може то в частi є й поясненням нашої журби-дбайливостi. Вона може бути тим свiтлом, що його Божа любов кидає на всi чесноти i на життєву мудрость. У тому значеннi журбою чи клопотом був би синiвський страх, щоб Бога не образити.

Що Божа любов перемiняє акт життєвої мудrosti i акт усiх чеснот та просвiчує його, це є певне. Але це не звiльняє моралiстiв вiд звернення уваги на ту сторiнку життєвої мудrosti i всiх інших моральних чеснот — не звiльняє тому, бо i в самих моральних чеснотах може бути якась точнiсть чи пiльнiсть чи дбайливiсть, яка випливає зi самого неспокою, щоб якнайлiпше дiло same в собi випало, щоб дiло християнської обичайностi було мистецьким твором i по змозi мистецьким архiтектором.

Ми говорили про рiзницi мiж мистецтвом i життєвою мудростю, але це не перешкоджує, що життєва мудрость є також своєрiдним мистецтвом, мистецтвом життя, мистецтвом правильного думання, i твори того мистецтва можуть мати всi прикмети мистецьких творiв.

Може, з огляду на нашу слов'янську, бiльше пасивну вдачу, пiд словом « журба » бiльше розумiємо страх чи смуток з того, що чоловiк має терпти або терпти, нiж неспокiй, що має зробити i як поступити. Тому ледви чи можна сказати, що журба є чеснотою. Нiхто так

не розуміє, а все ж той несупокій журби, про який ми говорили, є виразною чеснотою. Св. Апостол Павло є класичним типом тієї несупокійної старанності чи журби-дбайливості. Так чудно говорить про ту « журбу про всі Церкви » (ІІ Кор. 11,28) і про « із він боротьби, внутрішні тивоги » (там же 7,5). Здається, апостольська журба становить характеристичну прикмету його великої душі. Роз-у-раз він вертає до того, що « не мав я супокою в своїм дусі » (там же 2,13).

Чеснота несупокійної дбайливості тим ще особливіша, що Христос її не мав. У Христа, очевидно, дбайливість та старанність ніколи не прибирали прикмети несупокою. Христос не міг бути несупокійний про те, що зробить, бо був непомильний. У Нього смуток заступав той несупокій. Так плакав Він над Єрусалимом, видячи безуспішну Свою працю, а радше шкоду людей, не зважаючи на Його старання й праці.

20. Будова цілого діла мудрості. З усього сказаного виходить, що діло життєвої мудrosti буде так будоване, що наперед мусить бути ум до нього підготований. А те приготування полягає передовсім на трьох речах: На набутті потрібного знання, на посіданні та на вживанні того знання. В свою чергу і в набутті, і в посіданні, і в уживанні знання помагають умові й інші чесноти. І так у набутті знання помагають умові: понятливість, яка дає йому чужий досвід, та евстохія (ми назвали її проворністю), що дає йому в собі самім найти влучний і скорий згад, чого потрібно. У посіданні потрібного знання помагають умові: пам'ять, що зберігає йому, неначе в скарбниці, минулий досвід, та інтелект, що дає йому бачення принципу, який треба пристосувати, і зв'язок того принципу з практикою. А в уживанні потрібного знання помагає умові розум, себто вправа правильного розумування, правильного висновування конsekvenцій з даного й візначеного знання.

Даний матеріал ум порядкує, зв'язуючи його з наміченою ціллю. В тому помагає умові звичай чи чеснота передбачення (прovidіння), себто ум дивиться перед себе, оглядаючи зв'язок між засобами і ціллю. Дальше, в тих засобах ум переглядає всі обставини, а в тому помагає йому звичай і чеснота оглядності. Вкінці, передбачуючи труднощі і перешкоди, обережність обдумує спосіб забезпечення себе перед ними. Те передбачування, оглядність і обережність більше відносяться до першого етапу самого діла, себто до ради, ніж до самого приготування.

Так приготований і зоружений ум приступає до діла. У тому ділі має перейти три етапи, три ступені. Він мусить передовсім зібрати до-

слідом усі можливі розв'язки проблем чи всі засоби відповідні до цілі. Це робить добра рада чи евбулія. Відтак мусить ті засоби зважити, змірити, оцінити, себто про них судити. А може те зробити, і звичайно те робить, на основі загальних принципів поступування чи принципів моральності, і тоді помагає йому вправа чи чеснота синезіс — чеснота правильного судження. В випадках надзвичайних, де не можна пристосувати загального принципу, помагає йому чеснота гноми, себто чеснота правильного суду за природним правом. По тих двох ступенях, наступає третій, що полягає на рішенні чи на приказі, і то є властивий акт моральної чесноти життєвої мудрости. Тим рішенням чи тим приказом є діло життєвої мудрости вже завершене, бо його виконання або полягає на самому рішенні або є ділом другої моральної чесноти, котрій життєва мудрість його накидує чи приказує. Пізніше будемо бачити, що виконання чи звершення діла мудрости може натрапити на перешкоди, якими можуть бути неопановані або недостаточно опановані пристрасті або злі налоги душі.

21. Три суб'єктивні частини чи відміни життєвої мудрости. Відповідно до різних мет, яким служить чеснота життєвої мудрости, відрізняють моралісти три її відміни. Перша це життєва мудрість особиста або попросту життєва мудрість, котра занимається життям та поступуванням одиниць. Моралісти називають її часом монастичною, від μόνος, по грецьки — сам. Вона є проводом одного життя. Друга відміна життєвої мудрости обнимав життя якоєї меншої суспільності, себто родини, товариства, громади тощо. Та відміну життєвої мудрости називають мудростю економічною, себто мудростю, що управляє домом (οἶκος — дім). Третью відміною життєвої мудрости є та, що обнимав життя чи добро цілої держави, цілого народу чи цілої людської суспільності. Вона називається політичною мудростю, від πόλις — городу, міста, держави.

Крім цих трьох відмін деякі моралісти говорять ще про мілітарну мудрість, що занимається організацією війська, і про державну мудрість, що є чеснотою тих, що управлюють державами. Та ці дві відміни правильно можна включити в відміну економічної чи політичної відміни мудрости. Бо військо є також якоюсь частиною суспільності, а той, що управляє державою, мусить мати на оці загальне добро, яким занимається політична мудрість.

22. Три способи розумування мудрости. Додамо ще й те, що моралісти й про таке відрізнення різних відмін мудрости говорять. Одну називають діялектичною, другу реторичною, а третю фізичною. Такий

поділ мав на оці більше теоретичну й спекулятивну сторінку мудрости і спирається на трьох відмінних способах розумування. Бо думання може спиратися та вперед поступати по цілком строгих, неначе математичних, наукових принципах. Той спосіб думання називають фізичним, бо фізика спирається на строгім досліді. Друга відміна, що її діялектичною називають, полягає на тому способі думання, що спирається не на певних аргументах, а на непевних гіпотезах, і веде не до певності, а до правдоподібності, до опінії, гадки, думки. Третя відміна, яку називають реторичною, полягає на тому поході (*) ума, що спирається тільки на якихсь конюнктурах, на звогадах, а веде до гіпотез, що основуються ще на слабших чи менших правдоподібностях, ніж гадка, опінія, думка.

Тут треба завважити, що і в теоретичних наукових дисциплінах і в практичній сторінці життя ум допускає пізнання в тих трьох ступенях, що виражуються тими трьома реченнями. Перше: Я знаю, я того певний, бо маю на те певні умові докази. Друге: Я певно не знаю, але маю якісь розумові причини думати, що воно так є. Третє: Догадуюся, що правдоподібно воно так буде, але не маю на це певного, ані навіть частинного доказу. Та все ж мені видається правдоподібним або можливим, що справа так стойть, догадуюся, що так є.

23. Дух ради. З моральною чеснотою життєвої мудрости є тісно зв'язаний той дар Святого Духа, що його пророк Ісая називав Духом ради: « Спічне на Ньому дух ради і відваги » (Іса. 11,2). Розбираючи дари Святого Духа, що іх розумом і знанням називають, ми бачили, що вони є якимись сталими розташуваннями душі, завдяки яким душа, освячена Божою благодаттю, стає легкою до порушення чи до провалення Святым Духом. Слово Апостола Павла: « Божими синами є ті, що ведені Божими Духом » (Рим. 8,14), досить ясно представляє, чим є дари Святого Духа. Можна сказати, що це є прикмети душі, що дають їй змогу бути веденою Святым Духом.

Коли питаемо, яким способом Божий Дух веде соторіння, то мусимо ствердити, що веде їх відповідно до їх природи. Бог усім кермує таким способом, що кожне соторіння пристосоване до його діяння, відповідно до прикмет, даних йому в соторенні. І так, соторіння тілесні порушує чи провадить Бог у часі та просторі, бо їх буття є залежимою від часу і простору. Соторіння духове веде Бог у часі, але не в про-

(*) « *поході* » — на процесі ума.

сторі, бо душа підпадає під час, а від простору є независима. А природа людського духа є така, що його до ділання побужує дослідження розуму. Досліджаючи розумуванням обставини, побужується до ділання. Дослідження називаємо звичайно радою. Раду радить той, хто дослідженням шукає способу до чогось дійти. Тим способом можна казати, що і Святий Дух радою побужує чоловіка до ділання й тому поміж дарами Святого Духа правильно міститься й той дар — Дух ради.

Аналізуючи діло життєвої мудrosti, ми бачили, як трудно приходиться чоловікові обдумувати всі засоби з іх обставинами, труднощами й небезпеками, коли чоловік має до того діла ради лише природний розум і моральну чесноту. Могутню поміч у тому трудному ділі дістає від Всешинього Бога в Святому Дусі, що нам є даний. Про людські речі чоловік, видячи непевність, сумніви, множисленні небезпеки, трудність розв'язки багатьох проблем, зв'язаних з поступуванням людини, бачить потребу шукати ради в людей — у пересвідченні, що в багатьох положеннях чоловік сам собі не вистачає.

Людське життя, оскільки чоловік має прямувати до мети вічного блаженства, ще в більшій мірі потребує помочі з неба, ніж у ділі, в якому розумом змагає до розумної мети людського життя. Вправді в чоловіці оправданім розум в скріплений надприродною вірою, але ми бачили, коли говорили про духа розуму і знання, що і в житті віри чоловікові треба помочі з неба — треба дарів Святого Духа.

Потребу тих дарів можна і з того доказувати, що чоловікові, освяченому Божою благодаттю та просвіченому надприродною вірою, треба побідити або виминути неодну трудність, щоб по християнськи жити і по християнськи прямувати до неба. В тому помагає дух ради, Божий дар, що є даний разом з Божою благодаттю усім християнам, що всі мають стати святыми.

Дар ради даний є чоловікові для його власного життя. Та можливий є і дар доброї ради, даний не для освячення душі, а для людей. Вправді поміж ласками даними даром, які наводить св. Апостол Павло в 12-ій главі І-го листа до Коринтян, — він не споминає дару ради. Та видається щонайменше правдоподібним, що може бути дух ради також ласкою даною даром у користь Церкви і близніх. У св. Письмі деякі люди є названі людьми доброї ради. Так напр. Симеон Макавейський (І Мак. 2,65).

Видається навіть певним, що чоловік, який у своєму житті є ведений Святым Духом і що для справи свого спасення, для справи свого поступування має з неба духа ради, буде не тільки для себе, але й для

інших добрим дорадником. Нема навіть певності, чи слово Пророка Ісаї, висказане про Христа: « Спічне на Ньому дух ради » не відноситься до тої знаменитої прикмети Христа, що в виїмковому й найвищому ступені був добрим дорадником душ. Той же Пророк Ісая називає Христа « чудним дорадником » (Іса. 9,6) та « Ангелом великої ради » називає Христа наше богослуження (Вел. Повеч.) — здається не в іншому значенні, як у значенні дорадника душ, дорадника у розв'язці трудних проблем християнського життя.

24. Дух ради зв'язаний з життєвою мудрістю. Вже те саме, що до життєвої мудрості є потрібна добра рада — евбулія, вказує на якийсь зв'язок між тою моральною чеснотою і тим даром Святого Духа. Ми бачили, що те слово « рада » має подвійне значення: дослідження, які люди звершують через наради поміж собою, і останній термін тих нарад, який становить уже рішення, що кому в даному випадку рада радить або приказує зробити. По тому розрізенню евбулія є тою рапою, що її чоловік зі собою та з близкими радить, щоб найти відповідний висіб, а рада Святого Духа є тою гадкою, которую Святий Дух піддає. Бо в тексті св. Пророка Ісаї те друге значення більш відповідає, ніж перше. Але й тоді, коли дух ради буде гадкою в неба, що робити, той дух ради буде відшовідати життєвій потребі евбулі і тому досліджуванню, що шукає відповіді на питання, що робити?

Св. Тома досить влучно пояснює, як то життєва мудрість полягає на правильності розуму. Вона може бути доповнювана чи звершувана тою правильністю поступування, которую дає надхнення Святого Духа. Оба порушення ідуть у тому самому напрямку: порушення природного розуму, просвічене вірою, і вище порушення, яким Святий Дух веде людську душу. Нижчий мотор є піднесений, скріплений і освячений вищим мотором (пор. II-а II-ае, кв. 52, арт. 2).

Безумовно, можна шукати й находити зв'язок між усіми інтелектуальними дарами Святого Духа і тою інтелектуальною чеснотою, якою є життєва мудрість. Бо всі, хоч і чисто інтелектуальні, ради Святого Духа в якомусь значенні і в якісь мірі простягаються і на практику життя, обнимають і практику життя. Вкінці кожна прикмета ума, хочби й чисто інтелектуальна, мусить трохи відбиватися, неначе проливатися на практичну сторінку ума, на ум практичний. Але знову без сумніву ві всіх дарів Святого Духа, що відноситься до умового життя, дух ради найбільше має пристосування до практики життя, а тим самим і більшу зв'язь з життєвою мудрістю.

Дух Божої мудrosti, і дух інтелекту, і дух знання будуть промін-

нями своїми присвічувати цілому життю, а тому й усім моральним чеснотам, а передовсім умовій моральній чесноті. Але до практики життя буде відноситися дух ради безпосередньо, тому й безпосередньо той дар буде злучений з чеснотою життєвої мудрости.

До того треба ще додати, що дух ради не устає в хвилиною, коли подорожні дійдуть до своєї цілі — вічного блаженства. Дух ради триває і в небі, бо Бог і в небі не перестає порушувати людські уми до чинення того, що блаженні в небі роблять. Блаженні в небі не менше, навпаки — в більшій мірі в ведені Святым Духом, ніж Божі сини на ьому світі. Від того ведення Святым Духом відпадає в вічному блаженстві тільки те, що в недосконалістю нашого теперішнього життя. Себто, Бог веде уми блаженних у небі до пізнання того, що мають робити, не випроваджуючи їх із незнання у знання і не випроваджуючи їх зі сумніву, непевности й тривоги, а все ж Бог веде їхні уми, продовжуючи те знання, яке вже мають, або відслонюючи перед ними нові, досі може невідомі ім наміри Свого провидіння. Тільки те незнання блаженних є простим незнанням, а в нас, подорожніх, наше незнання буває незнанням речей, які ми повинні знати, а до того буває незнання наслідком чи вини чи кари чи попросту немочі й слабости нашого теперішнього стану.

Наміри Божого провидіння називаються також Божою радою, може й тому, що вони можуть отвирати і перед Ангелами і перед людськими умами нові, досі невідомі овиди. Але те отворювання нових горизонтів ніколи не попереджає в Святих у небі та слабість непевности і сумнівів, яка попереджає наше пізнання правди.

Дар ради в Святих може також відноситися до найвідповідніших засобів досягнення цілі, бо ѹ вони напрямом любови шукають досягнення цілі — прославлення й прославлювання в безкінечність Всевишнього, бо ѹ вони шукають засобів до того, щоб ми на цьому світі дійшли до цілі, до якої вони вже дійшли. Звідси молитви Святих і служження Ангелів помагають нам у дорозі до нашої цілі.

25. П'яте блаженство та його зв'язок із життєвою мудрістю чи з духом ради. Святі спостерігають теж зв'язок між духом ради і п'ятим блаженством, що відноситься до милосердя. Тим самим стверджують якийсь зв'язок поміж життєвою мудрістю й милосердям. Цей зв'язок є в тому, що бути милосердним це найвідповідніша, як не одинока дорога до досягнення милосердя. І життєва мудрість і дар ради занимаються засобами до цілі. Тому чим відповідніший засіб до досягнення цілі вічного блаженства, тим більше він зближений до тої чесноти й до того дару. Якщо до милосердя зачислитися відпускати тим, що проти нас прови-

нилися, то треба буде сказати, що милосердя є одинокою дорогою до спасення.

Розуміється, таке зближення євангельського блаженства з даром ради і чеснотою життєвої мудрости представляє лише якісь спільні питомості тих прикмет і чинів і те, що можна інші спільні прикмети встановити також поміж іншими блаженствами чи чеснотами і тим даром ради. При інших чеснотах ми бачили і поміж плодами Святого Духа деякі, що чеснотам особливішим способом відповідають, що до дару духа ради відносяться також два плоди Святого Духа, які відповідають блаженству милосердя, а ними є доброділість і доброта (Гал. 5,23). Треба пригадати, що плоди Святого Духа є тими останніми в духовій еволюції чеснотами та найкращими чинами, що — неначе овочі чесноти чи людської душі — дають чоловікові присмітість і розкіш діла звершеного, а через те й милого.

Про ті плоди Святого Духа будемо мати ще нагоду говорити при інших моральних чеснотах, як напр. при лагідності.

26. Приклад духа ради. Пишу ці слова дня 6-го листопада, себто 24-го жовтня по старому стилю. Це день посвячений св. Мученикові Ареті. Шкода, що загальною формулкою «іже со ним» наші Часослови прикривають пречудову перлину святої, яка може мати і в вихованні нашої молоді немале значення. Арета був мучеником у місті Наґран в Арабії за часів Юстина імператора. З ним замучено під Дунааном, жидівським тираном, 340 мучеників, а з ними неназвану християнську невісту, кинену в огонь пожару за віру в Христа. Та невіста мала, неназвану також, дитину 5-ох літ, яка за прикладом матері голосно та по дитинному визнавала Христа Спасителя. Мучителі ані погрозами ані обітницями не могли дитини від того стримати. Бачучи матір в огні, дитина з іменем Христа на устах кинулася в огонь до матері (Римський мартирологіон).

Ось і приклад духа ради. При цьому й незвичайний приклад духа мужності й приклад геройських чеснот мудrosti й відваги. У п'ятилітньої дитини такі чесноти є правдивим і прегарним чудом!

Наводячи цей приклад, можна дати й інший випадок, що пояснює, чим є чеснота життєвої мудрості. Душпастир, що тим прикладом заохочував би матері до виховування дітей на героїв, зробив би прегарний чин життєвої мудрості. Якщо в свідомості динаміки такого прикладу в проповіді думав би про загальне добро цілого народу, його життєва мудрість була б політичною мудрістю. Такою самою була б мудрість

матері чи батька, що поставив би собі за мету свої діти прикладом таких малих героїв виховати на геройство.

Дитину, очевидно, побуджував до геройського чину дух ради і дух мужності, а побуджував так могутньо, що її провадив у явну смерть.

Другий приклад духа ради наведу з книжки¹. Убога дівчина, повна Божого духа, з причини різних містичних проявів була поставлена перед суд Консисторії. Учені правники, моралісти й догматисти ставляли їй різні питання, на які відповідала, як могла й уміла. Вкінці поставили їй питання: « Чим же можеш оправдати таке поступування »? А на це вона: « Ось чим оправдую своє поступування » і, не питаючи, бере від стола *Суму св. Томи*, отирає книжку й, не дивлячись на уступ, кладе руку на одне місце та подає суддям. Судді читають і показуються, що вказане місце було богословським оправданням її поступування таким, що нічого більше не можна було сказати.

Розуміється, в життях Святих найдемо без кінця прикладів на такого роду поступування з Божого надхнення. Таке Боже надхнення не в чим іншім, як ділом, що випливав зі сили духа ради.

27. Приклад на чесноту гноми. Передовсім зі св. Письма. Ілля каже до Єлисея: « Лишишь тут, бо Господь мене посилає до Ерихону ». А Єлисей відповідає: « Живий Господь і жива моя душа (себто кленуся на Бога та на мою душу), що тебе не опущу » (ІІ Цар. 2,4). Загальний принцип слухати Пророка казав Єлисеві послухати його і в тому випадкові. Та Єлисей, може пророчим духом, але може лише якоюсь людською інтуїцією, зрозумів, що в тому випадкові треба було інакше поступити, себто за якими вищими принципами. Він мав на увазі конечність, щоб при великому Пророкові був хтось свідком того, що видавалося близьким його кінця чи прославлення. Очевидно, Єлисей премудро зробив, ідучи за чеснотою гноми. Без того ми не мали би оповідання про останній момент життя, серед нашого смертельного роду, великого і славного Пророка Іллі.

Св. Тома на гному подає такий приклад. Наїзників батьківщини не треба віддати депозиту, який йому звідки-інде цілком належиться, себто не можна йому помагати у шкодженні своїм найближчим (ІІ-а ІІ-ае, кв. 51, арт. 4 in corp.).

У Євангелію находимо також приклади, що Христос уздоровле-

¹ E. Dermenghem, *Vie admirable et les révélations de Marie des Vallées*, Paris Plon 1926.

ному заборонив сказати кому не було про чудо, але він розголошував чудо і був оправданий. Себто, ішов за принципом прославлення Бога і вдячності для Христа, який у даній хвилині, у даному випадкові вважав за найважніший та важніший від того, щоб зробити так, як Христос казав (Мар. 1,44).

28. Казус мудрости. Щоб аналізу життєвої мудрости представити всебічно і дати приклад на всі складові частини акту мудрости, подам казус (*). Та мушу попередити, що такий випадок, як приклад чесноти, мусить засадничо інакше виглядати, ніж казус моральної, бо й має засадничо відмінну ціль. Казус моральної має на цілі сповідникові показати границю, як далеко може йти в поблажливості. Обов'язком сповідника не накладати тягару занадто великого та зробити діло покаяння найлегшим. Приклад чесноти має служити просто в протилежному напрямку, має заохотити душу до діла чесноти.

Арета, молодий жонатий чоловік, ідучи до міста, має намір відвідати молоду вдову Митрофану, що в місті живе. Він не має властиво ніякої особливішої причини до цих відвідин. Він бажає їх, бо така візита є йому приемна, а при тому й получена з якоюсь духововою користю. Розмовляючи з нею про Божі й духові речі, бував заохочений до духового життя, але на те не цілком рішений. Визнає цілком певно, що йому це вільно. Знає, що неможливий і, як сам собі повторює, немислимий упадок у гріх, навіть у гадці. Як християнин він знає, що якщо була б лише якась можливість, якась правдоподібність упадку, ті відвідини були б для нього заборонені під тяжким гріхом. Тієї можливості він не бачить, а радше стверджує, що по досвіді, який сам має про свій характер, і знаючи характер Митрофани — цілком неправдоподібним є, щоб могло виникнути між них щонебудь злого. Та сам факт, що, думаючи про ті відвідини, сам себе мусить переконувати, що нема ніякої небезпеки — видається йому ствердженням, що в бодай далека якась нагода. Нема ніякого обов'язку уникатидалеку нагоду й неправдоподібну небезпеку. Та випадок трохи його мішав. Пам'ять приводить йому хвилини розмови з Митрофаною, поважної, духовної розмови. Пригадує собі приемність, яку в тій розмові находив, і ту приемність, котрої і тепер надіється. Сам себе штагає, чи не для тієї приемності хоче

(*) « казус » — випадок, случай, пригода. В моральній богословії чи в праві — це приклад до розв'язання і примінення богословських та філософських або й правницьких засад-правил.

бачити Митрофану. Сам собі відповідає, що в разомові з нею шукає духової радості й духової помочі в праці. Чому ж, питав сам себе, я з моєю жінкою не можу про духовні речі говорити в тою самою присмністю? І знову сам факт, що думка його в Митрофани перейшла на жінку, за непокоює його й на гадку приходить йому загальний принцип: треба бути осторожним (сіндерезіс). На те каже собі, що треба річ розумно розібрати, роздумати (розум). А може й порадитися доброго сповідника. Іде до сповідника (чеснота понятливости), хоч говоритъ поза сповідлю. Сповідник категорично заявляє: « Це в чисті скрупули; без сумніву ідіть на ту духовну разомову. Не маєте ніякого обов'язку уникати Митрофану ». Рада сповідника йому не вистачає, видається поспішною. Взяв за скрупули те, що Арета глибоко в душі розуміє як поважний сумнів. Тому іде до другого, старшого і досвідченого священика (обережність) та справу йому представляє. Старший відповідає: « Обов'язку ніякого не бачу і навіть не можу сказати; по моїй думці ви повинні піти, а все ж раджу не йти. Це в мене радше інтуїція чи здогад, ніж позитивна богословська гадка. Обдумайте всі можливості (евбуллія) та всі обставини (оглядність). Ви в тут недалеко міста і можете в місті часто бувати; якщо тепер підете до М., то будете вертати до неї частіше, а тоді не знати, що з того може вийти. Ви ж не Ангел і може виробитися якась любов, що вас у нещастя і в погибіль заведе ».

Обдумати всі обставини (*circumspectio*), передбачити, що з того може вийти (провидіння, передбачення), боятися зла, що видається добром (обережність), важити аргументи за і проти (рада), треба справу осудити (суд)... Є багато принципів, що відраджують продовжування тих заносин, хоч вони і не в небезпечні; а може лише вони більше небезпечні, ніж видаються? Є засади не покладатися на свої сили, в засади обережності в заносинах, в принцип передбачувати небезпеку. Ті всі принципи або й інші з пристосуванням їх до даного випадку допроваджують до суду: не слід іти за тою присмністю, прикритою сповидами побожної разомови, а з того всього виростає рішення життєвої мудрости — не піду.

Перший священик дав раду, сказати б бюрократичну, офіціяльну, правильну за приписами моральної теології, але згубну за приписами життєвої мудрости. Якщо в нашім випадку приймемо, що знакомство Арети з Митрофаною було б допровадило до любові, а відтак до стального приставання та знищення родинного життя Арети, то будемо мати приклад життєвої мудрости досить примітивної, що задержує перед певною небезпекою, але яку не легко було спостерегти. Якщо приймемо в казусі, що відвідування Митрофани не було б потягнуло за собою ні-

яких дальших злих консеквенцій для Арети, то все ж будемо мати приклад життєвої мудрости, бо хоч небезпека не була певна, то, як випадок лежить (*), була можливою. Передбачувати її і оглядатися на ній було безумовно осторожністю не пересаженою. Якщо Арета був такий осторожний, майже до пересади, на основі покірного суду, який мав про себе, або на основі досвіду давніх гріхів, з котрих каявся, то таку остережність не можна вважати за пересадну, бо чеснота уникає не тільки небезпеку об'єктивно певну, але й правдоподібну та можливу.

29. Введення в життя рішення мудрости. Останнє рішення діла мудрости може остатільки легше бути введено в життя, що воно не є лише осудом, що так треба зробити, не є актом чистого ума, але є й актом волі — хочу, рішаю. Тому третьому актові життєвої мудрости особистої відповідає в мудрості економічній чи політичній приказ, даний іншим, себто постанова батька родини або приказ управлюючого державою чи народом, закон чи розпорядок.

У виконанні того рішення мусять з актом мудрости співідлати й інші чесноти. Мудрість може полягати на несповненні чогось, на незробленні чогось чи на стриманні себе від якогось акту, але може також полягати і на сповненні чогось, до чого буде треба інших моральних чеснот. Якщо той акт буде в своїй суті актом справедливості, мужності чи здержаності, треба буде сказати, що акт життєвої мудрости його наказує. Але ж акт у своїй суті (себто не в мотиві, товчку, в формальній сторінці акту) може бути не здержаністю чи відвагою, а мудрістю, але так, що тамті моральні чесноти всі або лише одна тому актові мудрости помагають. Ми згадували, як то багато моралістів уважають поодинокі моральні чесноти за загальні умовини кожного акту чесноти. Тут треба тільки сказати, що чи в одному чи в другому значенні до повного здіслення, виконання чином (**) рішення мудрости треба й інших чеснот.

Що виконане діло життєвої мудрости чоловіка рятує від гріха, видається евідентною правою. Бо якщо рішення має бути дійсно рішенням, а приказ приказом — чеснота мудрости сама мусить обдумати й усі засоби, щоб знайти послух у житті. Найти всі ті засоби й вирішити, котрі засоби потрібні до виконання головного рішення життєвої мудрости — буде вибором.

(*) «як випадок лежить» — зн. за поставленим казусом.

(**) «виконання чином» — виконання ділом, переведення в діло.

Ми безнастanco в житті стоїмо перед дорогами, що в різні боки розвходяться, і безнастanco мусимо вибирати між двома дорогами. Тому потрібно і цінно (*) для християнської праведності мати безпечні і певні засади вибору. Вибір, очевидно, тим важніший, чим розтягається на більше сторінок життя чи на більше літ життя. А коли йде про той вибір, від котрого залежить ціле будуче життя, себто про вибір стану для молодого чоловіка, той вибір є, можна сказати, безоглядно найбільшого й першого значення. Тому по ділі мудrosti приходиться нам говорити про вибір, а особливішим способом про вибір стану, але щоб бути в змозі вичерпати предмет вибору треба вперед перейти всі хиби противні життєвій мудрості.

30. Хиби противні життєвій мудрості. Передовсім треба тут відзначити, що інша є та глупота чи тупоумість, яка противиться Божій Мудрості, а інша та глупота, що противиться життєвій мудрості. Про першу будемо ще говорити при трактаті про Божу Мудрість. (**)

Про глупоту, що противиться Божій Мудрості каже св. Апостол Павло: « Мудрість цього світу є глупотою у Бога » (І Кор. 3,19). А на іншому місці каже, що « тілесний чоловік не приймає того, що є Духа Божого, бо це для нього глупота і він не може цього зрозуміти » (І Кор. 2,14). Про ту Мудрість та глупоту і про їх суперечність тепер не говоримо, а говоримо лише про ту глупоту, що противиться життєвій мудрості, а яку можна назвати нерозвумом. Та щоб правильно представити всі хиби чи пороки, що противляться життєвій мудрості, треба на вступі розарізнати ті хиби, які походять з браку життєвої мудrosti чи якоїсь її частини, і ті хиби, які полягають на якомусь зловживанні того, чого потрібно до життєвої мудрості. Тоді хиба прибирає вигляд мудrosti або вдає мудрість чи є фальшивою мудрістю.

З браку життєвої мудrosti походить нерозвага чи нерозважливість

(*) « цінно » — варто.

(**) Хоч Слуга Божий мав у плянах розвинути ширше працю про « Божу Мудрість », доповнюючи її ще й догматичним трактатом, як згадав у Вступнім слові до « Христ. Праведності » (ел. вище на стор. 129), — проте ми мусимо опертись тільки на тому, що було зроблене й надруковане. А що при виданні цього тому прийнялими хронологічний порядок — так, як було публіковане, отже й « першу частину » (та її одиночку, бо цілий трактат таки не був написаний!) праці про « Божу Мудрість » ми подали вище, як першу частину чи перший трактат цього тому, і там на стор. 6-7 в бесіда про цю глупоту, « яка противиться Божій Мудрості ».

(imprudentia), якої відмінами є поквапність (praecipitatio), нерозсудливість (inconsideratio) і змінливість (inconstantia). А що до життєвої мудрости в її суті належить старанність (sollicitudo), прийдеться нам говорити і про недбайливість чи байдужність (negligentia).

Поміж хиби, які вдають життєву мудрість, треба зачислити хитрість (astutia), тілесну мудрість (prudentia carnis), даліше обман (dolus) і підступ (fraus).

А якщо запитаємо про корінь тих хиб чи пороків, то треба буде сказати, що ним є з одного боку розпуста (luxuria), а з другого боку захланиність [(avaritia)].

31. Нерозум чи нерозважність. Брак чесноти життєвої мудрости має характер хиби чи порока тільки тоді, коли хто не має життєвої мудрості, яку міг і повинен мати. У дітей брак життєвої мудрости не є пороком. Пороком є він у тих, що занедбали виробити собі ту чесноту чи випросити собі той дар з неба. Але хиба нерозуму не полягає тільки на браку належної життєвої мудрости, бо в ньому є і від'ємна прикмета ума, себто є звичай діл противних тим ділам, які складаються на ділі життєвої мудрости. Так напр. коли життєва мудрість спирається на раді і ради від людей радо слухає, нерозважний чоловік гордить радою. І не тільки радою, а й усім тим, що розвага і мудрість цінить. У всім відступає від правила життєвої мудрости чи ставляє собі противне правило.

Ця нерозважність може бути причиною тяжких гріхів, оскільки є відверненням від Божих правил, себто є або погордою або відкиненням чи неувагою на Божий закон. Але й може бути без погорди Божих правил і без нарушення того, що належить до конечних умовин спасення, і тоді може бути лише повседневним гріхом. Якщо говоримо про гріх нерозважності, то, так само як при кожному грісі, людська воля мусить бути свободною. Вона звернена не до нерозваги, як такої, бо ніхто не хоче бути виразно нерозважним. Але воля звертається до нерозважного акту, себто чоловік нерозважний хоче діла перед гадкою, діла необдуманого. Можна сказати — без тями береться до діла.

Влита моральна чеснота життєвої мудрости зносить (*) вправді звичай і порок нерозваги, але не цілий. Себто, зноситься брак чесноти, которую чоловік повинен мати, але не зносить злого звичаю, набутого повторюванням актів нерозваги. Злій звичай зносить щойно набута чеснота розваги. Надприродна чеснота є всілі, з Божою благодаттю та при доб-

(*) « зносить » — краще пасувало б « усуває ».

рій волі чоловіка, здергати від смертного гріха, до якого пхає нерозвага. Тим і поволі вона ослаблює порок нерозваги та причиняється до по-вільного повстання і зросту набутої чесноти розваги. Засадничий брак розваги, яку чоловік повинен мати, походить з первородного гріха. Його знаєтиме (*) Божа благодать, освячуючи природу. Але благодать ані не зміняє природи ані не викорінює з душі попередньо набутих зліх налогів.

Як чеснота життєвої мудrosti дає напрямок усім моральним чеснотам, приписуючи їм правило розуму, так і нерозважність є на споді кожного гріха. Бо при вчиненні кожного гріха мусить бути в чоловіці якийсь брак проводу розуму. Кожний гріх є нерозумом та в нерозуму походить, а тому можна сказати, що нерозважність є якимсь загальним гріхом. Та це не так, щоб інші гріхи не були гріхами свого роду, себто крадіжкою, нечистотою тощо, але в них усіх має свою частинку і хиба розуму.

Також можна, а й треба розрізняти стільки відмін нерозважності, скільки є частин життєвої мудrosti. І так різняться між собою нерозважність особиста й та нерозважність, що відноситься до життя родини чи цілої суспільності. Так само різною є та нерозважність, котра протиється духові ради, від тієї, що є браком правильного осуду, і від тієї, що відноситься до звершеного вирішення.

Усім частинам життєвої мудrosti, в яких складається акт мудrosti, не відповідають осібні пороки. Це тому, бо один і той самий порок знаєтиме кілька частин діла мудrosti. Напр. порок, що відкидає добру раду, а ми називаємо його поквапністю чи загонистістю, тим самим, що не радиться й не слухає науки, яку міг би від кого іншого набути, тим самим переходить і над пам'яттю (**), а хто не роздумує та не застановляється (а ми ту хибу називаємо нерозвудливістю), тим самим вже не вважає і на обставини, себто відкидає оглядність, та на небезпеку, себто відкидає обережність.

32. Поквапність це осібна відміна нерозваги. В багатьох нерозвага прибирає ту форму, що чоловік, бажаючи якнайскоріше дійти до мети, поквапно кидається неначе стрімголов і, перескакуючи конечні умовини розумного поступування, відразу рішається, не обдумавши всіх можливих розв'язок, не порадившись ані себе ані інших, не розглянувши ані обставин ані трудностей.

(*) «*Його знаєтиме*» — цей засадничий брак розваги усуває Божа благодать.

(**) «*переходить над пам'яттю*» — легковажність пам'яті.

Класичний приклад загонистості чи поквапності читаемо в св. Письмі. Коли звідуни вернули з обіцяної землі до табору ізраїльського народу і склали звіт зі своєї дороги, жиди, не розібравши якслід усіх даних, опустили руки, попали в розпужку й почали нарікати на Мойсея і на Господа Бога та тим наразилися на Божу кару. Мойсей почав за народ молитися (Чис. 14,11-35). Бог вправді простив народові, але по-покарав нерозважність, невдячність і богохульний роптіт тим, що при- судив ціле тодішнє покоління, щоб до святої землі не мало вступити. А звідунів, що пересадою в звіті спричинили той гріх народу, прису- див зараз на смерть. Нарід, перескаючи в крайності в крайність, упокорився й признав свій блуд, але ж і взявся з рівною нерозвагою й похопністю до воєнної віправи. Дарма старався Мойсей здергати їх від шаленої гадки, без приготування кидатися на аморейців і хананей- ців — не послухали й наразились на повний погром.

Що в такім необдуманім, загонистім та поквапливім поступуванні можуть мішатися й інші хиби душі, це ясно. Чоловік так не поступає без неопанованої пристрасти. Вправді і сама воля буває часом така лег- кодушна, що неначе з зав'язаними очима кидається вперед, але неопа- нована пристрасть свою ролю всюди відграває. Крім того легковажен- ня чужої ради і чужого авторитету, як у наведеному випадкові автори- тету Мойсея, є ознакою якоїсь гордості. Чоловік свою думку ставляє вище від усякої іншої, а тій думці вірить без огляду на обставину й не- безпеку. Те, що представляється йому в першій хвилині, принимає за добру монету й рішаб справу цілком недоазрілу до рішення. Правильно про таких сказав Соломон: «Дорога безбожних є прикрита темрявою; не знають, де біжать» (Прит. 4,19).

Порок поквапності зasadничо різниться від чесноти евстохії, про яку ми вже говорили і яка полягає на тому, щоб скоро і влучно тра- пити відповідний предмет. Передовсім тому, що чеснота рішається скоро тоді, коли таке скоре рішення є конечне, а не тоді, коли воно або ціл- ком непотрібне або коли на рішення можна довго ждати. Чеснота евсто- хії-проворності не легковажить чужої думки ані чужої помочі і не є сліпою на всі обставини та небезпеки, лише (без уваги на те, чи є при- родною прикметою чи в Божій благодаті) все те розглядає, скоро йдучи до мети — часто більше під впливом духа ради, ніж під впливом вла- сного судження. Вкінці внутрішнє розташування душі, очевидно освя- чене благодаттю, є таке, що в моментальному акті не на себе надіється, а на Бога та Божу поміч ставляє на першому місці. Видячи потребу скорого рішення, сповняє свій обов'язок, рішаючи без ніякої прово- локи. Може і в наглому і скорому акті вложити цілу покору, яка за-

певнює поміч з неба. Евстохія виглядає скоріше на геніяльний помисл, сповнений в одній хвилині, коли діло поквалності та загонистості виглядає скоріше на діло чоловіка глупого, що хоче видаватися генієм.

33. Нерозсудливість і неувага. До правильного поступування треба уваги на те, що робиться. Себто треба, щоб ум дивився на положення й положення оцінив та осудив, заки приступить до діла. Хто, приступаючи до діла, занедбас той привильний погляд, оцінку чи осуд про річ, мусить, очевидно, іти вперед з зав'язаними очима. Хоч і не спішиться, як загонистий чоловік, глупо поступає, коли береться до того, чого не знає, а не знає того, чого не переглянув. Може бути, що в дуже короткому часі був міг оцінити ціле положення й правильно поступити, але того не зробив. Рішає, занедбавши звернути увагу на все те, що мусить попередити правильне рішення. Тим самим опускає те, що в кожному християнському положенні головне — опускає надію на поміч з неба. Бо тільки той правильно надіється на поміч з неба, хто від себе зробив усе те, що міг. «Бога взвивай, рук прикладай». Чоловік, що опускає зробити те, що може, а здається тільки на поміч з неба, допускається гріха кущення Бога і не може відкликуватися на поміч обіцяну з неба.

Вправді Ісус Христос казав: «Поведуть вас до намісників і царів на свідоцтво їм і поганам. А коли видаватимуть вас, не журіться, як і що скажете, бо дастесь вам у ту хвилину, що маєте сказати» (Мат. 10,18-19), але в очевидною річчю, що Ісус Христос тими словами не заборонює думати про те, що тоді треба робити чи сказати; Він скріпляє тільки довір'я учеників на Божу поміч у таких непередбачених і невичайних обставинах, коли ставатимуть перед судом, обвинувачені у «злочині» Христової віри. Просто карикатуру тих Христових слів робив би чоловік, котрий їм приписував би таке значення: «У такому положенні говоріть щонебудь без застанови». — Це правда, що в положенні в житті, в яких і думаючи і шукаючи і з порадою наймудріших людей ще не знаємо, що робити, і тоді не лишається нам нічого іншого, як «очі наші підносити до неба, до Бога», як говорив св. цар Йосафат (2 Парал. 20,12).

«Є дороги, каже Мудрець, що видаються чоловікові бути праведними, а кінець їх веде у смерть» (Прит. 14, 12). Що ж тоді говорити про дороги, на які чоловік стає, не приглянувшись навіть тому, що видається. А такою є дорога, на яку чоловік без уваги і необдумано ступає. Якби хто так само пускався в дорогу подорожі, сказали би про нього

просто, що війшов з ума. Іде чи іде, а не знає де. Не пам'ятає на мету і не питав, чи дорога веде до мети.

34. Змінливість і непостійність. Змінливість полягає у своїй суті на відступленні від доброго свого рішення. А від свого рішення чоловік звичайно буде відступати через невпорядковане прив'язання до чогось. Як довго жадоба душі не змінить рішення, так довго чоловік стоїть твердо при своїм та противиться порушенням пристрастей. Та якщо чоловік є непостійний і змінливий, його рішення бував таке слабе, що від нього відступає. А що рішення є звершенням діла життєвої мудрості, то й відступлення від рішення треба приписувати порокові нерозважності (*imprudentia*). Цей порок бере вправді верх у душі теж із причини браку інших моральних чеснот, себто з браку здержаності чи мужності, але всетаки він належить до ума — змінливість є пороком ума.

Типом змінливості є цар Саул в останній добі свого життя, в якій переслідував Давида. Переконуючися про чесноти і про вірність Давида, кілька разів з хвилини в хвилину цілковито змінявся. Перед хвилиною хотів убивати, за хвилину промовляв до нього ласково й сердечно, щоб знову в короткому часі вернутися до своєї ненависті й постанови убити Давида (пор. I Цар. 26,1-16 і 21-25). Також типом у тому напрямку є цілій ізраїльський народ, прототип народу християнського й християнської душі. В часі 40-літнього блукання по пустині безнастінно хитався поміж роптанням і непослуходом та покаянням і перепрошуванням.

Ми будемо принагідно бачити, як воля улягає пристрасі. В непостійності душі маємо приклад того, як під впливом пристраси зміняється рішення розуму, очевидно — не без співучасти волі. Ми бачили, що трьома етапами, по яких поступає діло життєвої мудrosti, є радити, судити й рішати. Супроти тих трьох діл мудrosti є три хиби: покванність — проти ради, нерозсудливість — проти суду, непостійність — проти рішення. Очевидно, нерозважне поступування може випливати зі всіх трьох пороків разом.

35. Порок недбалості, байдужності. Ми бачили, що одною з найважніших прикмет діла життєвої мудrosti є дбайливість, старанність, що доходить до несупокою і журби. Брак тієї дбайливості є хибою байдужності. А що дбайливість є конечною умовиною кожного діла життєвої мудrosti, її брак мусить мати характер гріха. Недбайливість може бути гріхом також і в огляді на матерію діла, себто недбалість у збереженні якоєв заповіді чи якогось обов'язку. Але й така байдужність

буде мати свій корінь у браку життєвої мудrosti чи старанностi в сповненні її дiла. Чоловiк недбалий передовсім тому є недбалий, що має ложнi поняття, що хiбно судить про речi, що зле рiшає або що рiшає вi слaboю волею, з волею ненапружену. Тому то як дбайливiсть чи журбу дбайливостi ми назвали осiбною чеснотою, тiсно злученою з життєвою мудростю, чи навiть загальнou прикметою дiла людської мудrosti, так само й байдужнiсть мусимо вважати за особливiший грiх проти людської мудrosti i дочислити його до нерозваги. Байдужнiсть можна вiдрiзнити вiд нерозваги тим, що нерозвага (поквапнiсть, нерозсудливiсть i змiнливiсть) вiдноситься до самого дiла мудrosti, а байдужнiсть також i до зовнiшнього його виконання.

Латинське слово *negligentia* виводять фiлологи (не знати чи дуже фiлологiчно) з двох слiв: *nesciencia* i *eligens*. Себто байдужий є той, що не вибирає або зле вибирає. Ми бачили, що акт мудrosti є актом вибору вiдповiдних засобiв до цiлi. Недбайливiсть у тому значеннi є просто противна сутi мудrosti.

Очевидно, недбалiсть може бути грiхом тяжким, а може бути лише грiхом легким. Якщо чоловiк з недбалостi опускає щось, що належить до конечности спасення — чи то якийсь учинок чи якусь обставину — занедбання буде грiхом тяжким. Так само, коли з недбалостi акт волi є такий слабий у речах, що вiдносяться до Бога, що вiдступає цiлком вiд Божої любовi — така недбалiсть є грiхом тяжким, особливiшим способом тодi, коли в легковаженням того, що вiдноситься до Бога. Але недбалiсть може бути тiльки грiхом повседневним, коли чоловiк занedbuє якийсь учинок або якусь обставину, що не є конечна до спасення, i робить те не з погорди, не з легковаження, а тiльки з браку ревности — не з браку любови до Бога, але з браку ревної любови до Бога. Той брак буде мати за причину якесь дрiбне прив'язання, якийсь повседневний грiх.

Недбалiсть буває злучена з лiнiвством, яке рiшення волi не скоро, а зi спiзненням вводить у життя, та з сонливiстю, яка рiшення волi виконує без напруження, без ревности.

Можна тут навести деякi уступи св. Письма, що вказують на засiб усунення байдужности, оспалости й лiнiвства в душi. Тим засобом є Господнiй страх. Соломон каже: « З Господнього страху вiдсувається чоловiк вiд злого » (Прит. 15,27). А Сирах: « Хто боїться Бога, нiчого не занedbuє » (Сир. 7,19) (*).

(*) Цi два стишки рiзнi тексти рiзно подають: перший (Прит. 15,27) має тiль-

36. Мудрість тіла це смерть. З тих пороків, про які ми сказали, що вони удають життєву мудрість, або є ложною мудрістю, першим є той, що його Апостол Павло називає «мудрістю тіла». На зразок життєвої мудрости грішники можуть вибирати відповідний або найвідповідніший засіб досягнення цілі, якою для них є одне з тих дібр, що до тіла відноситься. А що це належить до життєвої мудрости — шукати її находити відповідний засіб досягнення правдивої цілі, то й та прикмета і хиба грішників є подібна до життєвої мудрости, наслідує її. А що робити найвищу ціль з якогось добра, тілесного або взагалі з якогось добра, що **ним** не є Бог, є гріхом, то й мудрість грішників є теж гріхом і веде до гріха. Тому й св. Апостол Павло каже, що мудрість тіла є ворожчею проти Бога, бо вона Божому законові не підлягає ані навіть не може підлягати (Рим. 8,7).

В подібний спосіб сам Ісус Христос мудрістю називає ту фальшиву прикмету управителя маєтку, що несправедливим поступуванням єднав собі довжників свого пана (Лук. 16,1-10). «І похвалив пан несправедливого управителя, що мудро поступив». Наш переклад каже «хитро поступив», так само як і наведений вище уступ послання до Римлян слово «мудрість» зміняє на «мудрування». Таким дивним видається вживання у злому значенні слова «мудрість»! У грецькому тексті в обох тих уступах є вжите слово φρόνημα, а в Луки φρόνιμος. Характеристичне, що Вульгата те саме грецьке слово раз передає словом sapientia, а другий раз prudentia. Що вжити назву чесноти для означення хиби або порока видається дивним, це природне, бо крім тієї назви «мудрість» — жадна інша назва чесноти не може служити для означення порока, ані слово «справедливість» ані слово «здерганість» ані слово «мужність». Латиняни пояснюють таке пристосування тим, що слово prudentia означає неначе передбачування. А очевидно — передбачування є можливе і в добрих і в злих речах, тому й можливе таке передбачування, що не є чеснотою, а є пороком. Та подібного оправдання не мають у тому випадку, коли на мудрість тіла вживають слово sapientia.

Мудрість тіла є, очевидно, тяжким гріхом, оскільки за найвищу ціль ставляє добро тіла, бо тим самим відвертає чоловіка від найвищої цілі — Бога. Бо неможливо, щоб воля змагала до двох независимих від себе найвищих цілей. Не може бути двох найвищих мет людського

ки Вульгата, у кінцевій частині цього стишку; інші переклади (новіші, між ними є наш український) цю частину мають пропущеною. Другий стишок є в Проповіднику 7,18 (а не в Сирахах), і то змінений.

ділання, а якщо одна другій є підчинена, то одна є найвищою метою, а друга є посередньою. Коли так чоловік ставляє собі посередньою метою добро тіла, воно може бути так підпорядковане добру душі та Богові, що не буде ніякого гріха в такому шуканні, і тоді моралісти не називають таке дбання про тіло мудрістю тіла. Але може бути й таке шукання добра тіла чи якоїсь присмоктності тіла, що воно не цілком підпорядковане найвищій меті — Богові, але й не відвернене від тієї мети, не є запереченням тієї мети. І тоді дбання про це вдоволення чи розкіш чи добро тіла й шукання засобів до заспокоєння їх не є тяжким, а повседневним гріхом і така мудрість тіла не є смертним гріхом.

Коли в св. Письмі, у св. Апостола Павла чи в св. Якова, є бесіда про мудрість тіла, то всюди на думці таке звернення до тілесних дібр, яке є і просто відверненням від Бога. Тому таку мудрість св. Павло просто називає ворожчею проти Бога (Рим 8,7). А св. Апостол Яків говорить про мудрість, що не сходить з неба, а є «zemська, змислова, диявольська» (3,15).

Св. Тома в коментарі на цей уступ так розрізняє ці три ступені фальшивої мудrosti. Мудрість земська була б та, що відповідає похоті тіла. Мудрість змислова відповідала б похоті очей. А мудрість диявольська відповідала б гордості життя, за відомим текстом св. Йоана: « Все, що є в світі — похоть тіла, похоть очей і гордість життя — не є від Отця, а від світа » (І. 2,16). На іншому місці (ІІ-а ІІ-ае, кв. 45, арт. 1 ад 1) св. Тома називає земською мудрістю таку, що ставляє собі за мету зовнішні добра землі, змисловою, що шукає дібр тіла. Те пояснення може більше відповідає похоті плоті і похоті очей у св. Йоана. Що диявольською мудрістю буде порок злучений з гордістю, доказує св. Тома текстом Йова, що диявол є « царем над усіми синами гордости » (Йов. 41,26).

37. Хитрість. У роздумуванні над науковими правдами розум може помилитися в подвійний спосіб: або виправдяючи фальшиві висновки з правдивих преміс, або коли виходить із ложного залеження чи то ложних преміс та доходить до конklузій, хочби й правдивих. Так само душа може допуститися гріха чи мати порок противний життєвій мудрості або в тім, що йде до цілі, яка не є правдивим а лише сповидним добрим, або коли до якоїнебудь, хочби й доброї цілі вживає неправдивих і неширих засобів. Перший порок це мудрість тіла, другий це хитрість (*astutia*).

Слово « хитрість, хитроці » можна вживати і в доброму значенні. В такому значенні вживається воно в книзі Притчей: « Хитрий усе робить за радою » (13,16). Та частіше слово « хитрість » вживають у злому

значенні, себто в значенні вдавання, лукавства чи лицемірства. Також буває, що в писаннях Отців той самий порок хитрости є названий мудростю світу. І так Григорій Великий (у 10-ій кн. *Моральних*, гл. 16), пояснюючи слова Йова (гл. 12-а): « висміваються з простоти праведного », каже так: « Мудрість цього світу є в тому, щоб хитрощами прикривати те, що в серці, щоб заслонювати значення слів, щоб фальшиве представляти як правдиве та доказувати, що правдиве є фальшивим ».

Характеристичний приклад хитрого поступування оповідає книга Ісуса Навіца. Коли жиди здобували вже обіцяну землю, а всі ханаанейські народи, передбачуючи свій погром, приготовлялися до боротьби на смерть чи життя, зголосилися до Ісуса Навина делегати недалеко положеного міста Гаваон і трьох сусідніх місточок, одіті в старі одяжі, з витертою і зужитою обувою, з харчами й клунками в старих і брудних мішках, з хлібом, що висох від кількох тижнів. Вони станули перед Ісусом Навином та ізраїльською старшиною, пропонуючи жидам союз, як мешканці дуже далеко положеної країни. Подертою одіжю й зісохлим хлібом, мішками тощо вони хотіли робити враження, що кілька тижнів і більше були в дорозі (Іс. Нав. 9, 3-14). Не треба пригадувати, що жиди були досить наїvnі та до слова повірили в це оповідання.

38. Обман і підступ. Хитрість вишкує неправдиві й удавані дороги до якоїсь доброї або недоброї цілі. У тому виборі доріг треба розрізнати обдумання іх і виконання. Обдумання належить до пороку хитрости, виконання до пороку обману. Обман є якимсь виконанням хитрости або хитрістю, пристосованою в практиці, введеню в життя.

Найвластивішим способом обману є обман словами, бо слова є найважніші з усіх тих знаків, якими чоловік дає другому про що знати. Але може бути й обман у серці. Так Пророк Давид каже: « Весь день роздумували обман » (*dolus*, по церковному: « лъстивим весь день поучахуся », Пс. 37,13). А Сирах каже: « Душа іх повна обману » (19,23).

У вище наведеному прикладі делегати Гаваону хитро обдумали спосіб ошукати жidів, а ошукали іх, обманули іх словами й ділами: слова ми називаємо обманом або ошukoю (*dolus*), а діла назовемо підступом (*fraus*), що є пороком осібного роду. Та краще сказати, що обман чи ошuka відноситься до виконання хитро обдуманого пляну загально, ділом чи словом, а підступ є виконанням пляну ділом. Правильно можна сказати, що гаваоніти підступом дійшли до заключення союзу з ізраїльтянами. За прийнятою нами термінологією кожна брехня буде обманом, але не кожний обман буде брехнею, бо можна обманути

й іншими знаками. Так само можна сказати, що кожний підступ буде й обманом, але не кожний обман буде підступом. Бо можна обманути, ошукати когось, а нічого від нього не осягнути, не підійти його. Таким способом Ананія і Сафіра, затаюючи ціну проданого ґрунту, допустилися обману, але не підступу (Дія. 5,1-10).

39. Корінь пороків проти життєвої мудрости. Моралісти наводять два головні корені пороків проти мудрості. Одним із них є розпуста, себто всі ті пороки, що зв'язані з тілесними гріхами нечистоти, а другим коренем називають захланність чи лакімство.

Розпуста є коренем усіх тих пороків, що випливають з браку життєвої мудрости або прикмет злучених з нею і потрібних до сповнення її діла. Життєва мудрість, так як кожна умова прикмета, полягає в своїй суті на тому, що діяння ума робить независимим від змислів. І ю визагалі діяння ума полягає на тому, щоб матеріал змислових спостережень перероблювати на духову гадку й витягати з тих змислових спостережень духові, абстрактні поняття. Тому сильні змислові враження відтягають душу від діяння ума та спроваджують її в сферу змислового життя. Чим сильніші ті враження, тим більше душу відводять від думання й розумування. Тому й тим більше гасять у душі світло розуму. А що половині враження є найсильніші між враженнями змислів, то й найбільше ослаблюють діяння розуму та можуть довести до того, що цілковито затрачують те діяння, цілковито гасять світло розуму.

Це спостерігали й поганські філософи. Так Аристотель (в 6-ій кн. *Етики*, гл. 8-а та в 7-ій кн., гл. 11) стверджує, що « розкоші найбільше псуєть оцінювання мудрості », а в книзі 7-ій, гл. 6-а, порівнюючи половину нездерхливість з пристрастю гніву, так каже: « Чоловік, що не здержує гніву, вважає ще на розумні докази, але неповно, зате нездерханий у тілесній змисловості цілковито на них не вважає ».

Що всі непогамовані чи неопановані пристрасті є в частині причиною хиб проти життєвої мудрості, це ясне, бо життєва мудрість якраз є в тому, щоб цілому життю людини наложить правила розуму. Тому пристрасті всі можуть проти того правила бунтуватися і викликавати в душі налоги чи душу вести до налогів противних мудрості. Але найсильніша поміж тими пристрастями або найбільш противна розумові буде якраз розпуста. Кажемо найсильніша, бо її порушення найбільше потрясають цілою душою, а через те й найбільше затемнюють розум.

Другим коренем пороків проти мудрості є захланність чи лакімство, себто неопановане пожадання дібр цього світу. З нього виростають передовсім ті пороки, що є фальшивою чи вдаваною мудростю. В

них усіх не є ослаблений ум. Його вживання, його, сказати, природне здоров'я й сила є збережені вповні, тільки звернені до якоїсь ложної найвищої мети. Тому й захланність на добра цього світу зі своєї природи викликує ті пороки, що то ці добра ставляють собі за мету. І тоді чим більше є ложне чи сповидне добро, якому служить розум, тим більшій і небезпечніший є порок. Мудрість тіла може ставляти за мету посідання зовнішніх дібр, і тоді вона є майже одним зі захланністю на ті добра та із захланності безпосередньо випливає. А зі захланності випливає чи до захланності веде, себто на кожний спосіб — зі захланністю є тісно зв'язана мудрість тіла, коли найвищою метою ставляє змислове добро чи гордість, похоть плоти чи гордість життя. І в похоті плоті і в гордості життя — посідання дібр цього світу, яких найяркішим символом є гріш, є просто потрібне, бо тільки багач вживав життя, як сам хоче, і багатства є найпростішою дорогою або засобом до тілесних розкошей і слави, що її гордість життя шукає.

Захланність також пхас людей до лицемірств, хитроців обману і підступів. Це доказує щоденний досвід життя. Само собою розуміється що всі ті хиби душі, що вдають мудрість, є також зв'язані зі всіми іншими пристрастями й пороками душі, але без сумніву в захланності є той напрямок душі, що в своїй суті найбільше противиться напрямові життєвої мудrosti. Бо захланність найбільше відноситься до ложно понятої найвищої мети та до засобів, яких треба досягнення тієї мети. Як життєва мудрість шукає доріг до досягнення найвищої мети — вічного блаженства, так захланність на добра цеї землі шукає засобів що ведуть до тих дібр як до найвищої мети. Звідси всі пороки, противні мудрості а зберігаючі її сповиди, випливають із захланності.

40. «Мудріші в своїм роді». Ми сказали, що в усіх пороках ложної чи вдаваної мудrosti ум зберігає своє діяння та своє здоров'я не наче повним. Можна було сказати, що людський ум є вірнішим і ліпшим слугою, коли служить фальшивій мудрості, ніж коли служить правдивій мудрості.

Це сумне й болюче ствердження, яке Христос Спаситель виразно робить, пояснюючи притчу про несправедливого управителя: «Сини цього віку мудріші в своїм роді від синів світла» (Лук. 16,8).

Очевидно, не треба говорити, що Христос говорить тут про фальшиву мудрість. Про ту мудрість, про яку і Пророк Єремія говорив, коли казав: «Вони є мудрі на роблення зла, а добре поступати не вміють» (4,22). Та все ж воно ясно, що й та мудрість, хоч і фальшива, є якоюсь

силою ума, а тому й душі. Сила, яку чоловік зле вживав, не є чеснотою, бо правдивої чесноти не можна зле вжити, але всетаки є якоюсь прикметою, якимсь свійством, що мусить полягати на якійсь бистроті, силі, понятливості, вникливості, на якомусь вістрі, на якомусь світлі, якійсь інтелігенції, котра ставляє синів цього світу вище від синів Божих чи синів світла у своїм роді (не «синів світа», як каже наш український переклад фатальною друкарською помилкою).

Як це пояснити? На перший погляд видавалося б, що це неправдоподібне, майже неможливе, щоб умові сили людини ставали неначе меншими чи слабшими в житті надприродному, бо це сходило б на таке, що наше зближення до Ісуса Христа зменшує чи ослаблює ці сили. Та треба передовсім ствердити, що наш досвід вказує на ту саму правду. Якщо в громадянському чи людському житті хтось допустився б сотною частини тих невірностей, зрад, глупих і нерозважних учинків, яких у християнському житті допускається навіть праведник, люди вважали б його за півголовка. Але це не перешкоджує, що в християнському житті і він сам і люди його вважають ще за доброго християнина. Передовсім ярко показується це в оцінюванні життєвих вартостей. Чоловік, що не розрізнював би сотика від тисячі золотих, не міг би жити. А в надприродному житті християнин є безнастанно поставлений у положенні, в котрому безмірні, безконечні, вічні добра порівнює з дочасними та дочасна, нераз мала річ видається йому ціннішою від цілості тамтих небесних дібр. Одна змислова розкіш, одна чарка горілки видається чоловікові більшим добром, ніж безконечна вічність блаженної слави. І так видається не тільки тому, хто тяжким гріхом вибирає змислове добро понад усі духовні добра, але часом і праведникові, що живе для мети вічного блаженства. В хвилину спокуси його розум бував такий затемнений, а пристрасть така неопанована, так могутньо накидається умові, що виглядає, душа є над самою пропастю, а ум стратив цілковито міру правильного оцінювання вартостей.

Так само справа мається в порівнанні всіх дібр дочасних і вічних, слави в людей і в Бога, здоров'я тіла й душі, того, що минає, з тим, що вічне, правдивого щастя з хвилевою приємністю, бо ѹ ціле життя треба правильно назвати хвилиною в порівнанні з вічністю. З того ясно показується, що навіть бистрий, сильний і могутній розум у речах цього світу — є бессильним, слабим, тупоумним, часом майже божевільним та ідіотичним перед світлом вічності.

Звідки це дуже дивне й сумне явище? Ледви чи можемо всебічно справу розслідити. Передовсім тому, бо на неї дивимося з конечності природним умом, а справа відноситься до надприродного життя. Тому

в наших розсуджуваннях мусимо заодалегідь призвати неміч і слабість так само досліджування цього феномена, яку спостерігаємо й у самому феномені. Та можемо деякі причини найти, які переконають нас, що так мусить бути, що сама природа нашого розуму і велич надприродного світла того вимагає. Передовсім спостерігаємо, що обсяг діяння чи вістря нашого розуму в обмежене і поза якесь границю не сягаємо. Дальше, нам брак основних сил. Ми діти, що не розуміють мудrosti вчених та філософів. Вже у природному житті стверджуємо безнастансно цю границю. Буває ум дуже гострий у якихсь спеціальних справах, а в справах трохи вищих показується цілковито туши. Добрий адміністратор-господар сільської громади може бути неможливим адміністратором країни чи держави. Абстрагуємо від інтелігенції й науки, а говоримо лише про вістря природного розуму.

Те саме явище, перенесене в життя надприродне, покажеться таким, що одному розумові буде легше ніж другому поняти речі надприродні. Очевидно, люди просвічені світлом Божої благодаті й світлом віри з неба будуть мати, скажім, різні умові, надприродні вістря. Але в якісь мірі всі надприродні поняття, хоч стануть уже доступними людському інтелектові через світло віри, самою свою величию будуть перевищати не тільки природні сили, але й сили вже освячені вірою; будуть перевищати зрист ума не тільки в його природі, але і в його надприроді.

Це одна причина немочі синів світла, а друга є причиною ще більшого каліцтва. У природі розум бореться з хибами інтелектуального життя, але бореться так, що кожний його розвій чи скріплення чи набуте знання усуває природні хиби незнання і блуду, що обмежують наше інтелектуальне природне життя. Коли до нашої природи приступає надприрода — життя Божої благодаті й віри, то й вона мусить боротися з хибами інтелектуального життя — незнання та природного блуду. Крім того має до діла в своїй природі та надприроді зо всіми налогами чи пороками противними мудрості, про які ми попередньо говорили, які остають у природі мимо освячення благодаттю і просвічення вірою. Але крім того всього надприродне світло віри мусить боротися зі самим природним світлом розуму. Те природне світло для надприроди є темрявою. Св. Йоан на першому місці при представленні вочоловічення Божої Премудrosti стверджує цей феномен: «І світло світить у темряві і темрява його не обняла» (Йо. 1,5).

Між природою і надприродою, між розумом природним і світлом віри є якісь пропасті, в яких безконечна майже бевліч нерозв'язаних проблем і труднощів, що їх не висловити. Дотикає їх св. Павло, про-

тиставляючи Божу Мудрість тому, що людям мудрим видається. « Коли хто між вами вважає себе мудрим на цьому світі, нехай буде дурним, щоб бути мудрим, бо мудрість цього світу є глупотою у Бога, бо написано: "Спіймаю мудрих у їх хитрості" (Йов. 5,13) і знову "Господь знає думки мудрих, що вони пусті" (Пс. 93,11) » (І Кор. 3,18-20).

Далішою причиною нашої немочі в надприроді є конечна боротьба розуму з пристрастями. Розум, резигнуючи з тієї боротьби і піддаючися пристрастям, може їм віддати прислуги, котрих не віддасть чоловікові, якщо мусить з пристрастями боротися. Внутрішня боротьба мусить багато поглотити з інтелектуального життя і, природно, пристрасть мусить нераз затемнювати ум, який змагає до вищої мети. Пристрасі чоловіка, що в душі підданій гріхам часом загострюють вістря ума, затемнюють його в хвилині, коли той ум, вирвавшись із неволі, змагає до вищої й правдивої мудрости.

Правдива мудрість, за словами книги Мудрости (1,4), « не ввійде в злу душу та не замешкає в тілі, підданому гріхам ». Для ума грішника вища сфера правдивої мудрости є недоступна, але ум у гріхах, у собі неначе замкнений та скучений, може робити враження сильнішого й бистрішого та не тільки може робити враження — в технічній сторінці думання грішник буде « мудріший від сина світла ».

Те все можна ще пояснити увагою, що буде в часті (*) і з'ясуванням причини немочі людського розуму в надприроді. На надприроду людський ум дивиться зі свого становища, себто ум освячений і піднесений не зміняє свого положення природної сили. З того положення надприрода представляється як щось у незмірімій віддалі. Розум навіть тоді, коли в світлі віри прийме всю правду надприроди, буде завсіди ту надприроду бачити неначе здалека. Змислові спостереження й природні роздумування будуть для нього чимось-засвідди ще без порівнання актуальнішим, живішим і близчим, ніж світ надприроди, до якого чоловік допущений Божою благодаттю. В його баченні й розумуванні буде щось подібне до вражень, які на нас роблять сонця дуже далекі від нас. Вони являються в наших очах лише маленьким світлячим пунктом на небі, а часом треба і найбільших телескопів, щоб відкрити людині самий факт їхнього існування. Далеким розумуванням і зіставлюванням множества важких досвідів, ум доходить до якогось пізнання, що той світлячий пункт, бачений у телескопі, є може сонцем без міри більшим

(*) « в часті » (цей вислів і більше разів повторяється): тому, що « часті-ти » не знаходимо в наших словарях, краще було б поставити « частинно ».

від сонця нашої сонячної системи, але воно є таке далеке, що не може робити на душі того враження, яке робить сонце нашої системи, що впливає на життя не тільки далеким пізнанням ума, але й частими сильними враженнями змислів. Так само надприрода є для ума далеким світляним пунктом, природа — ярким сонцем.

41. Журба про хліб насущний. Христос сказав: « Отже не журіться, кажучи, що будемо істи або що будемо пити або в що одягнемось, бо всім тим погани журяться » (Мат. 6,31).

Чоловік питав правильно, чи журба та дбайливість, щоб забезпечити собі насущний хліб, може бути гріхом і яким гріхом?

Журба про хліб змушує старатися про набуття того хліба. Там, де більший страх браку його, там і більше старання про запевнення. А навпаки — де є певність і забезпека осягнення насущного хліба, там і менша журба та менші старання.

З трьох причин журба про насущний хліб може бути гріхом. Передовсім тоді, коли чоловік так про потреби життя старається, що ті потреби стають для нього найвищою метою життя. На другому місці може бути старанність і журба про дочасні добра пересадною. А пересадною буде старанність тоді, коли вона людину відтягає від духовних дібр, які є перші та важніші. Тому в притчі про сіяча чи радше в її поясненні, даному самим Христом, каже Євангеліє: « Журба цього світу й омана багатства заглушують слово, і воно буває без плоду » (Мат. 13,22). Третя причина, чому заборонена журба, це брак довір'я до Господа Бога і до Його святого провидіння. Цей брак викликуб непотрібний і пересадний страх, що коли чоловік зробить те, що може й повинен, то все ж не осягне конечного заспокоєння потреб.

Ісус Христос трьома доказами збиває цей непотрібний страх і брак довір'я. Передовсім пригадує добродійства, які дас Бог перед усякою нашою журбою та дбайливістю. Ті добродійства полягають на житті: Бог дав нам тіло й душу, то чи ж не дасть те, що потрібне до підтримування тіла й душі, до удержання життя? Той, що дав більше, чи ж не дасть меншого, « чи душа не більша корму, а тіло більше одежі »? (Мат. 6,25). На другому місці Ісус Христос пригадує чоловікові, що журиться про будуччину, як то « Отець небесний годує птиці у воздусі, що не сіють і не збирають у стодолі — чи ви не много ліпші, ніж вони? » (Мат. 6,26). Христос пригадує і пільні лелі « як ростуть, не працюють і не прядуть, а кажу вам, що ані Соломон у всій своїй славі не одягався так, як одна з них. Коли ж пільну траву, що сьогодні є, а завтра кидають її в піч, Бог так одягає, оскільки ж більше вас, маловіри »? (там

же 6,30). На третьому місці Ісус Христос маловірам, що журяться про будуче, пригадує взагалі Боже провидіння. Погані, що про Боже провидіння не знають, журяться якраз тому, бо не знають як то: « чей же знає ваш Отець небесний, що вам того всього треба ». Вкінці ставляє Ісус Христос засаду християнського життя: « Шукайте перше Божого царства й Божої правди, а це все доловіться вам » (там же 6,33).

Перша й головна наша турбота повинна звертатися до духовних потреб, до духовного життя й духовних дібр. У міру, як той обов'язок сповідно, всі тамті менші потреби будуть заспокоєні. Біда, брак того, чого треба в житті, служить у намірах Божого провидіння, щоб серця й уми людей звертати до Отця небесного, якого називамо щодня в Отченазі і якого тою молитвою просимо: « Хліб наш насущний дай нам днесь ». Хто очей до неба, до Отця не підносить, хто Його не просить, того правильно Бог браком тих дібр пхас і неначе змушує до надії, до молитви, до тієї духовної журби та старання, яким обіцяне повне заспокоєння всяких інших менших потреб.

З науки Ісуса Христа виходить, що турбота, яка каже працею заробляти на утримання, не є пересадна. Навпаки — та праця є Богом поручена, як каже св. Апостол: « Коли хто не хоче працювати, нехай і не єсть » (ІІ Сол. 3,10). Така турбота не то є заборонена, а навпаки — поручена.

Журба, яку Христос ганить, є і та, про яку каже: « Не журіться про завтрашню днину » (Мат. 6,34). А причина, чому не дозволяє ту журбу є така: « Завтрашній день сам про себе буде журитися; доволі дневі його злоби » (там же). Ясно, що завтрашнім днем Христос називає взагалі будучину. Тим порученням чи наказом — не журитися про будучину Христос неначе поправляє гадку тих, які могли би думати, що за Євангелієм можна так здатися на Божу поміч, щоб опустити те, що самі можемо й повинні зробити. Ми вже бачили, що таке здавання себе на Бога — є кущенням Бога.

В наведеному тексті про завтрашню днину Христос неначе дозволяє чи одобрює журбу про нинішній день. А яка вона має бути, це виразно сказав, себто — чоловік стараним сповненням своїх духовних обов'язків, отже старанням про Боже царство й Божу правду, має додходити до того, що нехибно Божою обітницею з тим старанням є зв'язане, себто заспокоєння всіх потреб нинішньої днини. На завтрашню днину відложена та сама журба, себто журба про духовні речі, через які доходиться до дочасних. Діло чесноти, а таким повинно бути кожне діло християнина, мусить відповідати всім обставинам моменту, а між

тими обставинами одна з перших чи найважніших — це відповідна хвилина, як каже Проповідник: « Кожній справі відповідна хвилина » (Екл. 8,6).

Старанне поступування, себто та журба дбайливости, яка думас про те, щоб якнайлішче, якнайревніше сповнити свої обов'язки, вимагав і того, щоб була звернена до теперішньої хвилини. І очевидним браком дбайливости буде — перескачувати журбою теперішню хвилину, а думати про обов'язки завтрашньої, бо правильно треба передовсім сьогодні все сповнити і через сьогоднішні обов'язки зближатися до завтрашніх. Воно, очевидно, не перешкоджує передбачуванню, оглядності, обережності та іншим чеснотам, що з огляду на те, що може бути, порядкують теперішнє діло. Хто ставляє фундамент, ставляє його так, щоб був відповідним фундаментом для цілого дому, пристосовує фундамент до цілого дому аж до даху, але, будуючи фундамент, не думас про виконання пляну щодо даху.

Св. Тома (II-а II-ае, кв. 55, арт. 7) дає влучний приклад: « Кожному часові відповідає власна журба; літу відповідає журба жнива, осені журба винозборів. Хто вліті мав би старанність винозборів, того журба була б невідповідна й осуджена висказом Євангелія ».

Що й та заборона не виключає розумного обдумування того, що сьогодні можна й треба зробити, щоб забезпечити завтрашню днину, показує найкраще приклад Соломонових притч: « Іди до мурашок, лінлюху, й дивись на їхню роботу, учися від них мудrosti; хоч вона й не має провідника ані вчителя, вліті приготовляє корм і збирав в жнива запаси » (Притч. 6,6-8). А св. Тома в наведеному місці той приклад так пояснює, що мурашка якраз робить роботу відповідну хвилині та журиється теперішньою хвилиною.

Така сама є й наука св. Августина (2-а кн. *Про Господню проповідь на горі*, гл. 16, всередині): « Коли побачимо, що якийсь Божий слуга передбачує і старається про те, щоб йому не забракло того, що конечно потрібне, не осуджуймо його, що журиться про завтрашню днину, бо й сам Господь для прикладу людей хотів, щоб Апостоли мали спільну калитку (Йо. 12,6) ». І в Апостольських Діяннях читаємо, що й Апостоли зберігали ціну проданих власниками земель, що їх вони приносили до апостольських ніг, приготовляючи тим способом заспокоєння потреб цілої громади на майбутнє. Тому й Господь не ганить, якщо хто людським способом про те старається, а ганить тільки те, щоби задля тих потреб Бога ображати (Дія. 4,34).

42. Величний приклад здатися цілковито на Боже провидіння. Повна надія на Боже провидіння з цілковитою відсутністю журби чи несупокою робить часом правдивого роду чуда. Багато таких прикладів находимо в житті Святих. Останнє століття в історії Церкви принесло нам приклад чуда триваючого. Є ним т.зв. малий дімок Божого провидіння в Турині. Це діло св. Йосифа Венедикта Коттоленго. На передмістях того великого міста повстав десь у половині XIX ст. зразу приют для старців, пізніше шпиталь і одне по другім діло милосердя: шпиталі, приюти, захисти, захоронки, конгрегації мужеські, конгрегації жіночі (до 14), що працюють у тих ділах, вкінці — й контемплятивні монастирі. Ціле те діло, зложене з багатьох, утримує здається біля 7000 людей, а утримує виключно з того, що дасть Боже провидіння. Головною чеснотою провідників є повне довір'я до Божого милосердя. Провідником діла є генерал цілого діла. Йому підлягають усі частини і всі філії, так само зложені з багатьох діл, того цікавого, можна сказати — просто чудесного діла.

43. Чеснота вбогости. Першим поміж евангельськими блаженствами є: « Блаженні вбогі духом, бо їх є царство небесне ». Чесноту, що відповідає тому блаженству, моралісти вважають за чесноту монахів і монахинь, а в практиці церковного життя вона є предметом одного з монашіх обітів. Та все ж таки вона є чеснотою загально християнською, бо її блаженства не є радами, даними лише тим, що хотять звершеності духовного життя по Євангелію, а в відповідній мірі є вони актами її чеснотами можливими і приписаними кожному християнинові.

Ця чеснота, чи в тій загальній формі, яка нормує життя всіх християн, чи в тому вищому ступені, який є предметом евангельських рад, — убогість духом — мусить полягати на опануванні жадоби дочасних зовнішніх дібр. Як така, вона могла б бути зарахованою до підрядних чеснот основної моральної чесноти — здержаності. Та моралісти не кладуть чесноти вбогости в ряді чеснот, що є частинами чи відмінами здержаності, але її буває, що про убогість не згадують інакше, як при журбі про хліб насущний. Так робить і св. Тома в *Сумі*. Він не має трактату про чесноту вбогости, бо те, що сказав про заборону надмірної журби про насущний хліб, йому видається вичерпуючим у цій матерії.

Ми поставимо науку про убогість духом тут неначе як додаток до життєвої мудрости та як пояснення всього того, що ми сказали про журбу про хліб насущний. Наука про убогість духа нам видається одною з дуже висадничих і основних. У християнській праведності ця чеснота

буде основою, не меншою від інших моральних чеснот. Вже те саме, що Ісус Христос *від блаженства убогих духом зачинає низку Своїх блаженств*, у яких без сумніву представляє цілу християнську праведність, є обставиною, що змушує нас про цю чесноту говорити осібно. А до того змушує і тяжке теперішнє положення або, як кажуть, світова криза.

Кладемо чесноту євангельської вбогости як додаток життєвої мудрості не тільки тому, що вона є мірою журби про хліб наступний, але й тому, що вона є першим і найважнішим пристосуванням життєвої мудrosti до людського життя.

44. Убогість Ісуса Христа. Вже Пророки Старого Завіту передбачували Месію убогим і покірним. Вони вправді говорили про Нього як про Спасителя і Царя, але попри те дуже виразно передвиджували Його пониження, Його муку і просто говорили про покору й убогість. Передовсім цар Давид нераз повторював те, що про себе не міг сказати, а міг сказати тільки іменем Христа. І так: « Я жебрак і вбогий » (Пс. 39, 18); « я вбогий і терплячий » (Пс. 68,30); « я вбогий і в праці від молодості » (Пс. 87,16); « спасай мене, бо я нищий і вбогий » (Пс. 108,22).

Так само й інші Пророки. Напр. Захарія: « Радуйся доњко Сіону, тішся доњко Єрусалиму, це твій Цар прийде до тебе, Праведний і Спаситель. Він убогий, що сидить на ослиці й ослятку » (Зах. 9,9). Не згадуємо вже про ті устуши, в яких Пророки передсказували муку і смерть Христа. Пророк Ісаї так виразно про це говорить, що просто котрийсь з Отців назвав його Євангелістом Старого Завіту. Поминаємо ці пророчства, бо вони лише посередньо показують, що Пророки бачили вбогого й покірного Месію.

Ця прикмета Христа описана в Євангелію дуже ярко. Вже Його народження в вифлеємській печері і зложення в яслах, і втеча до Єгипту і спосіб життя Пресвятої Родини в Назареті — все це вказує на вбогість Христа. Св. Євангелист оповідає, що, слухаючи Христову науку, люди « дивувалися та й питали: ”Чи ж Він не ремісник, син Марії” »? (Мар. 6,2-3). Сам Христос говорив про Себе: « Лиси мають ями і небесні птиці гнізда, а Син Чоловічий не має де голови схилити » (Мат. 8,20; Лук. 9,58). А й св. Апостол Павло виразно свідчить: « Ви знаєте ласку Господа нашого Ісуса Христа, що задля вас зубожів, хоч був багатий, щоб ви Його вбогістю збагатилися » (ІІ Кор. 8,9).

Не треба згадувати, що вбогість Христа не була тільки зовнішнім браком багатств, а була вона внутрішнім розташуванням душі. Тим то різницею вбогість духом від убогости зовнішнього браку чи недостатку:

можна бути і захланним на гріш, на добра цього світу також серед зовнішнього недостатку й біди. Убогість духом полягає на волі й серці, неприв'язаних до багатства. Убогість духом в Ісуса Христа проявлялася і Його покорою і способом життя і всіми поняттями про працю й посвяту. « Я є між вами, казав сам Христос, як той, що служить » (Лук. 22,27) та « Син Чоловічий не прийшов, щоб Йому служили, а прийшов служити » (Мат. 20,28).

Приклад убогости, який Христос давав цілим Своїм життям, Він піверджував і наукою і заохотою. Передовсім, коли розсилав Апостолів, наказував таке скуче вживання зовнішніх дібр, що виразно той припис мав більше значення символу, ніж ради. « Не посидайте ані золота, ані срібла, ані грошей у ваших поясах; не беріть торби на дорогу, ані двох одежей, ані обуви, ані палиці » (Мат. 10,9-10).

А й наука, що її давав, на першому місці ставляла відірвання серця від землі та від усіх її дарів. « Не збирайте собі скарбів на землі, де ржа і міль нищить, і де злодіі підкопують та крадуть. Збирайте собі скарби на небі, де ані ржа ані міль не нищить, і де злодіі не підкопують ані крадуть, бо де є скарб твій, там буде і серце твое » (Мат. 6,19-21).

Своєю наукою Христос звертався в першому ряді до вбогих — не тільки вбогих духом, але просто до тих, що не мали багатств, а жили в недолі і тим були символом убогости духом. Відповідаючи на запит учеників Йоана Хрестителя, каже: « Ідіть і оповіжте Йоанові, що ви чули й бачили: сліпі прозирають, хромі ходять, прокажені очищаються, глухі чують, мертві воскресають, убогим проповідується Евангеліє » (Мат. 11,5). Ті вбогі мають у Нього неначе перші — привілей, перше місце. Св. Яків, брат Господній, хоче вбогим ту першість задержати і в устрою Церкви, в порядку у Божому храмі в часі богослужіння. « Слухайте, мої любі брати, каже він, чи Бог не вибрав убогих у цілому світі на багатих у вірі і наслідників царства, котре обіцяє Бог тим, що Його люблять? А ви зневажили убогого », даючи багатому зі золотим перстнем перше місце в церкві (Як. 2,5).

Вкінці Христос хотів зробити з убогости і раду, вказуючи на цю чесноту як на найвідповідніший і найліпший засіб до осягнення духової звершеності. « Якщо хочеш бути звершеним — іди й продай, що маєш, та дай убогим і матимеш скарб у небі та прийди й іди за Мною » (Мат. 19,21).

Говорячи про євангельські ради будемо мати нагоду бачити, чим убогість духом була в житті великих Божих угодників — Святих та чим вона для монашого життя. Але вже тут треба сказати, що Апо-

столи ввели вповні в чин і життя науку і приклад Ісуса Христа. Св. Апостол Павло усі поняття душпастирської праці і душпастирської жерту спирає на понятті євангельської вбогости, як де будемо бачити при апостольському житті. Тепер ще вернемо до науки Ісуса Христа про вбогість.

45. Наука Ісуса Христа про вбогість. Євангеліє, у своїй суті та зі своєї природи — добра вістка, вимагає як першої умовини, щоб його цінити, як науку з неба, вище від дібр цього світу. Тому й неможність (*) служити Богові й мамоні. Звідсіля й конечність збирати собі скарб у небі, а не на землі, і шукати передовсім Божого царства й Божої правди (Мат. 6,19-34).

Вже про журбу дочасних дібр ми сказали, коли вона є смертним гріхом; вона є смертним гріхом, коли земські добра ставляє як найвищу мету. Це є також границею приказаної Євангелієм убогости. Такими вбогими духом мусять бути всі християни — усі під тяжким гріхом є обов'язані вище цінити духові добра надприродного життя, ніж матеріальні добра цього світу.

Але чеснота вбогости йде дальше. В Євангелію є якась зasadничя суперечність між багатством і благодаттю. Та суперечність висказана багато разів і різними способами і тим словом: « Не можете Богові служити й мамоні » (Мат. 6,24), і жаданням цілковитого відречення себе самого (Мат. 10,38), і потребою зненавидіти і батька і матір і... і власну душу (Лук. 14,26), і умовицю, без котрої не можна бути Його учениками, а яка полягає на відреченні від усього свого майна (Лук. 14,33), та вкінці і ствердженням зasadничої суперечності між Христом і світом. Ученики мають бути всіми зненавиджені задля Христового ймення (Мат. 10,23 і 24,9 та ще в багатьох інших уступах). Світ буде ненавидіти учеників, бо й Христа зненавидів (Йо. 15,18), бо вони не зі світу, як і Христос не з цього світу (Йо. 17,14).

Суперечність між Христом і світом є природна й конечна, бо все, що в світі, це « похоть плоти, похоть очей і гордість » (І Йо. 2,16), бо « світ цілий лежить у лихім » (І Йо. 5,19). Світ це в понятті Євангелія зібрання всього того, що противне Христові — Євангелію, що вле, що гідне догани. Світ це царство ложі й диявола, бо він є « князем цього світу » (Йо. 12,31), а навіть « богом цього світу » (ІІ Кор. 4,4). Світ це власть тьми. Одним словом — світ у Євангелію це те, що Ісуса Христа

(*) « неможність » — неможливість.

не прийняло, не зрозуміло, бо Його віддало на смерть і муку. « Світ Його не пізнав » (Йо. 1,10).

Коли шукаємо за причиною тієї зasadничої суперечності, то найдемо її передовсім у противному понятті того, що є добром. Добром для Євангелія, для Христа й його учеників, для християнства — є вічне спасення і те все, що до вічного спасення веде. Добром для світу в першому ряді є багатства цього світу. В них, як у символі, вібране все, що ложні поняття світу вважають за найважніше, за перше добро. З трьох похотей, якими св. Йоан описує світ, похоть очей, себто жадоба багатства та дочасних дібр, є першою, загальнішою. В ній містяться, хоч від неї різні, але від неї часто зависимі, похоть тіла і гордість життя (І Йо. 2,16). Тому, гадаю, без пересади можна ствердити, що зasadничі суперечності між Євангелієм і світом полягає якраз на суперечності між убогістю духа і багатством. Вправді слово « багатство » можна брати і в тому значенні, в якому воно обнимає все, що є добром світу — і славу і розкоші; але навіть тоді, коли багатство береться у строгому значенні, як захланність на майно, то й таке багатство стоїть у першій, найбільше основній суперечності з Євангелієм. Очевидно, оскільки є службою ма-моні і службою світові, бо так само, як убогість не є чеснотою, коли вона не в дусі віддалення й освобождення себе від прив'язання до до-часного майна, так і багатство є в суперечності з Євангелієм, оскільки воно є прив'язанням і оцінюванням багатств цеї землі понад добра духа і понад Божу благодать, а не лише самим посіданням дібр землі. В тому значенні можна й треба сказати, що вбогість духом є першою чеснотою християнства, основою християнства, як блаженство вбогих є перше поміж євангельськими блаженствами.

Ми вже бачили, коли і як багатство духом є тяжким гріхом, іменно тоді, коли і журба про дочасні добра та про завтрашню днину є таким гріхом. Але як усі блаженства та всі християнські чесноти, так і вбогість духом іде, очевидно, даліше поза границю того, що є тяжким гріхом, і в тій більшій, обильнішій мірі має вона особливіше значення, вагу й вартість у християнській праведності. Не будемо тут говорити про звершеність убогости, до якої монахи обов'язані змагати. Як Бог дастъ, про євангельські ради будемо окремо говорити. Тепер говоримо про ту вбогість духом, яка є загально християнською чеснотою. Або, докладніше сказати — не про ту вбогість, без котрої немає спасення, котрої брак є тяжким гріхом, але про ту вбогість, що є християнською чеснотою, себто християнина робить добрим та спричинює, що його діла, його вчинки є добрі. Коли запитаємо, чи і в якій мірі та чеснота є хри-

стиянинові потрібна, то знайдемо в Євангелію дуже яркі вискази, з яких виходить, що брак тієї чесноти, хоч і не є тяжким гріхом, є правдивою небезпекою для душі.

Не згадаємо притчі про багача й Лазаря (Лук. 16,19-31), бо багач не мав і тієї міри вбогости духом, тієї найменшої міри, якої треба до спасення. Він, очевидно, багатство й випливаючи з нього розкоші ставив за найвищу мету життя. Звернемо хіба увагу на те, що в цій євангельській притчі багатство представлене як синтеза всіх дібр цього світу про що ми говорили, представляючи суперечність багатств з Євангелієм.

Не представимо теж притчі про глупого багача (Лук. 12,15-21). Бо й він дочасні добра у строгому значенні слова ставляв на першому місці. Тому й сам Бог називає його дурним, нерозумним, при чому Христос дає дуже цінну дефініцію багатства противного Євангелію, коли каже: « Так є з тим, що собі збирає, а не в Бога багатів » (Лук. 12,21).

Характеристичне слово находимо в притчі Христа про сівача (Мат. 13,3-9). Там Христос говорить про те багатство, чи про ту захланність на гріш, що не є заборонена під тяжким гріхом, і представляє її небезпеку. Насіння кинене серед тернія, « це той, що чус слово, та журба цього віку й омана багатства заглушує слово і воно буває без плоду » (Мат. 13,22). Тут говориться про ту журбу, що ще не є тяжким гріхом, бо вона не перешкодила прийняттю доброго насіння Божого слова і не перешкодила насінню вирости, бо щойно пізніше тернина виросла й заглушила його. Це стан людини, що зразу не хоче Божої образи й багатства не ставить за найвищу мету, а все ж до тих багатств, дозволених хоч небезпечних, є прив'язана. Слово, прийняте до душі, лишається без плоду, бо приглушує його журба цього світу і обман багатства і, як додає св. Марко (4,19), « пожадання інших речей » та буває безплідне.

Це перша небезпека багатства; хоч воно не заборонене під тяжким гріхом — воно є перешкодою в розвиненні науки Євангелія.

В подібний спосіб представлене посідання дібр цього світу в обох притчах до себе подібних, хоч у багатьох подробицях відмінних — у притчі про весілля царського сина (Мат. 22,1-14) і в притчі про великий пир, на який запрошені гості (Лук. 14,16-24). І тут, і там запрошені гості не приймають запрошення, відходять — один на свою ріллю, другий до своєї торгівлі (Мат. 22,5). Один виправдується купном ґрунту, другий купном волів, третій тим, що оженився. Всюди посідання дочасних дібр є перешкодою до набуття духових дібр, себто до праці, що веде до Божого царства.

У притчі про неправедних виноградарів (Мат. 21,33-46) захланність

є причиною побиття слуг господаря й убиття його сина. Захланність каже виноградарям уважати виноград за свою власність, а не за власність господаря, що їм винайняв її тільки до часу. Якщо виноградом є синагога, то ненависть фарисеїв до Христа випливає також із захланності на всі ті добра, які давало положення (*) і вплив у синагозі. А і Юда не з іншої пристрасти, а з захланності був доведений до зради і продажі Христа.

Вкінці суперечність між Євангелієм і багатством стверджена в події доброго молодця, котрого полюбив Ісус Христос і який бажав іти за Ним та бути Його учеником, а все ж довідавшись про умовину учеників і про конечність продання і роздання убогим того, що посідав, відійшов від Христа сумний, бо посідав великі добра (Мар. 10,17-31).

Ця подія дала Христові нагоду ствердити велику небезпеку посідання дочасних дібр: « Як тяжко тим, що мають багатства, ввійти у царство Боже » (Мар. 10,23). А коли ученики дивувалися тому дивному для ізраїльтян слову, Ісус знову неначе ві смутком додав: « Діти, як тяжко ввійти у царство Боже. Легше верблюдові крізь ушко голки пereйти, ніж багатому ввійти в Боже царство » (Мар. 10,25; пор. Мат. 19,16-30, Лук. 18,18-30).

Та сумна подія з молодцем стала також нагодою для Ісуса Христа — Петрові й усім, що все покинули, щоб за Христом піти, — дати ту пречудову обітницю: « Амінь, кажу вам, ви, що пішли за Мною, в відродженні світу, коли Син Чоловічий сяде на престолі Своєї слави — сядете й ви на дванадцяти престолах судити дванадцять поколінь ізраїлевих » (Мат. 19,28) і « Нема нікого, що оставил дім, або братів, або сестер, або матір, або батька, або діти, або поля задля Мене і задля Євангелія, що не прийняв би всотero стільки — тепер, у цей час, домів і братів і сестер і матерей і дітей і піль, а в будучім віці життя вічне » (Мар. 10,29-30).

Вони все покинули, бо пізнали небезпеку посідання, небезпеку життя серед світу. В науці Ісуса Христа і посідання дібр цього світу, хоч дозволене, є небезпечне. Воно може бути злучене з убогістю духа — можна мати хочби й великі багатства, а не бути до них прив'язаним, не цінити їх. Кожний християнин під умовиною спасення мусить не цінити їх над добра духовні, мусить бути готовий стратити радше хочби всі добра, ніж потерпіти страту душі. Ученики Христа, невдоволені таким дозволом і святим посіданням дочасних дібр, хочби злученим з

(*) « положення » — становище.

духом євангельської вбогости, бачуть і в такому посіданні небезпеку, а тому за Петром і Апостолами покидають усе, щоб бути не тільки вбогими духом, але й убогими у зовнішні добра — убогими такими, якими є ті, що їм брак потрібних і конечних речей.

46. Обман багатства. Небезпека не була би така велика, якщо не був би такий страшний той обман багатства, що заглушує слово Євангелія (Мат. 13,22). Чим же є той обман? Передовсім находимо в Євангелію багато річевих пояснень того слова. В усіх притцах, яких предметом другий прихід Христа — παρουσία, представлена та правда, що всі добра цього світу є людям дані тільки до часу, під якими умовинами, себто по нашему — вони лише позиченні на те, щоб служили засобами досягнення тих власностей, за які дістаеться небесне царство. Так притці: про таланти (Мат. 25,14-30), про мнаси-міни (Лук. 19,12-27), про робітників у винограді (Мат. 20,1-16).

Обман є в тому, що багатства представляються, видаються бути власністю людей, хоч нею не є. Видаються постійними, хоч є переминаючими. Видаються діамантами, хоч є блискучими каплями роси. «Бо що є ваше життя? Парою, що на короткий час являється, а опісля за короткий час щевзне» (Як. 4,14). «Ваше багатство збутило і ваші одежі поїли молі. Ваше золото й срібло поржавіло і іх ржа буде вам на спідоцтво і з'ість ваші тіла як огонь. Ви вібрали собі скарб на останні дні» (там же 5,2-3).

Багатство обіцює щастя, а часто дає нещастя — обіцює життя, а дає смерть. Обман є в тому, що багатство видається невинним, видається добром, а веде в гріх, заплата же гріха смерть. Обман є в тому, що добра цього світу є тільки засобом, а видається метою. Обман є в тому, що багатство побуджує похоті та заспокоєння іх представляє як добро, мету. Обман є в тому, що представляє теперішнє, переходове життя як властиве життя чоловіка, хоч ми нічого не внесли на цей світ, тож і нічого не можемо внести (І Тим. 6,7). Бо як чоловік вийшов нагим із лона своєї матері, так само нагим відійде і нічого ві собою не може звати (Екл. 5,14). Обман є в тому, що обіцює поміч у житті, а є перешкодою в житті. Бо життя не є чим іншим, як лише приготуванням до вічності.

47. Убогість у першій громаді християн. Відомо, що перша громада християн була зорганізована на основах спільноти власності, очевидно — добровільної, а вона полягала на добровільному зрешенні кожного члена з усього свого майна. «Всі, що вірили, були разом і мали все спільне. Посіlostі та маєтки продавали та ділили їх між усіх, як кому було

треба » (Дія. 2,44-45). І знову: « У множества віруючих було одне серце й одна душа; і ніодин із них, що мав, не казав, що це його, але було у них усе спільне... І ніякого вбогого не було між ними, бо ті, що були власниками земель або домів, продавали і приносили ціну проданого та клали до ніг Апостолів і роздавано кожному, скільки кому було треба » (Дія. 4,33-35).

Такі поняття були в перших християнських громадах не тільки в Єрусалимі. Апостольська наука була така: « Маючи поживу і в що одягнутися, тим будемо вдоволені » (І Тим. 6,8). А на іншому місці Апостол каже так: « Час короткий. Лишається, щоб і ті, що мають жінки, неначе би їх не мали; а котрі плачуть, неначе би не плакали, а котрі радуються, неначе би не радувалися, а котрі купують, неначе би не посідали, а котрі вживають цього світу, неначе би не вживали. Бо про минає образ цього світу » (І Кор. 7,29-31). А вже особливішим способом убогість уважали за конечну умовину апостольської праці, бо « кожний, хто бореться в ігрищах, від усього здержується. Вони, щоби прийняти тлінний вінець, а ми нетлінний » (І Кор. 9,25-26).

Такий приклад давали й Апостоли — усі, як ми бачили в бесіді Петра і Христовій обітниці, а Павло особливішим способом « усе мав за сміття, щоб зискати Христа » (Філ. 3,8). Тому в перших громадах християн в дивною строгістю осуджували захланність. Перед нею остерігали Апостоли: « Ваша поведінка нехай буде без захланності — вдоволені тим, що маєте » (Євр. 13,5). Вони трималися в поступуванні постійно того принципу, що захланних людей просто боялися. « Бо ті, що хотять бути багатими, падають у спокусу і сіті диявола та в многі безхосенні і шкідливі похоті, що втручають людей у погибель і загаду. Бо коренем усього злого є грошолюбство, котрого деякі бажаючи, відвернулися від віри і заплутались у многі болі » (І Тим. 6,9-10).

Для св. Петра люди захланні були просто дітьми прокляття: « Маючи серце вправлене в лакімстві, діти прокляття » (ІІ Пет. 2,14). Вони « ідуть дорогою Валаама, що полюбив заплату несправедливості та дістав науку за свою дурноту » (там же ст. 16). А йшли Апостоли так далеко в осудженні людей захланних на гріш, що їх ставляли нарівні з розпусниками й ідолопоклонниками. Св. Павло у першому своєму посланні до Коринтян, що до нас не дійшло, був перестеріг вірних, щоб не приставали з розпусниками або лакомими або хижаками або ідолопоклонниками. Коринтяни були його зле зрозуміли і зачали втікати від поган, сплямлених тими пороками. На це Апостол поправляє їхню помилку. Поган таких не потребують уникати, бо інакше мусіли би

вийти зі світу. Його наука була, « щоб ви не приставали, коли той, що зоветься братом в розпусником, або лакомим або ідолопоклонником... щоб ви в таким навіть не їли » (І Кор. 5,9-11).

Лакімство на гріш в поставлене між розпustoю й ідолопоклонством та каране якоюсь екскомунікою, забороненою з ними навіть істи. Лакімство видавалося гріхом таким, що нарівні з різними нечистими гріхами має бути таким далеким від християн, щоб про цього поміж ними не було й чути. « А розпуста і всяка нечистота або лакімство нехай навіть не згадуються поміж вами, як це лицює святым » (Єфес. 5,3). І правильно, бо захланисть на гріш видавалася таким тяжким гріхом, в апостольській науці в таким тяжким гріхом (*), що виключає з Божого царства. « Ані розпусники ані ідолопоклонники ані чужоложники ані ті, що на собі нечистоти допускаються, ані мужколожники ані злодії ані лакомі ані п'янici ані злоріки ані хижаки Божого царства не доступлять » (І Кор. 6,9-10; пор. Єфес. 5,5 та Кол. 3,5-6).

Перші християни гидилися грошолюбством і осуджували грошолюбство, в чому врештою мали ясні і страшні приклади Апостолів. У первісній історії Церкви серед світлих і чудових пам'яток любові, жертви, посвяти й праці — на вічне остереження перед захланистю стоїть у п'ятій главі Апостольських Діяній той страшний трагічний пам'ятник Ананії й Сафіри, його жінки. Грошолюбство та захланисть довела їх до того, що стали обманцями та хотіли ошукати самого Божого Духа (Дія. 5,3).

Як первісне християнство високо цінило безсребреніцтво (**), як умовину Апостолів, свідчить крім апостольських писань вже й християнська література. І так у т.зв. *Дідах* або в *Науці дванадцяти Апостолів*, у творі безсумнівно писаному ще на яких 10 або 20 літ перед закінченням першого століття, вірних остерігається, що апостол, який при місійній подорожі вимагав би грошей, є ложним пророком (гл. 11,6). А папа Климент I, отже письменник ще першого століття, так представляє суперечність будучого життя й теперішнього: « Будучий вік і теперішній в собі ворогами. Цей проповідає чужоложство, віспуття, сріб-

(*) Тут з'являє повторення слів псує будову речення і притемнює змисл. Треба так упростити: « бо захланисть на гріш видавалася таким тяжким гріхом в апостольській науці, що виключає з Божого царства ».

(**) « безсребреніцтво » — безгероєвість, життя без гроша, погорда грошем (противенство до грошолюб'я).

полюбство й обман (ІІ Кор. 6,3-5), а той від усього того відступав. Не можемо бути приятелями обох ».

Мамона так обманює людину та, фальшуючи всі поняття про добро і зло, так містерно (*) підроблює євангельські поняття, що це видається дивом чи диявольськими кпинами. За Євангелієм усі добра цього світу є лише засобами. В поганських поняттях цього світу найбільшим добром мамони представляється гріш, який неначе на кпини підробляє той євангельський характер усіх дібр цього світу. Бо й він є лише засобом, що веде до іншої цілі, а сам у собі має тільки вартість засобу. У світі дійшло до того, що найбільші капітали мають самі в собі лише вартість паперу. Але через те, що вони служать до осягнення всього, бо дійсно ведуть до осягнення всього, сповидно безвартісний кусок паперу став найвищою метою цього світу. І розум це пізнає, щоденний досвід чоловіка вчить, що всі вартості в житті, як на біржі, ідуть то вгору то вдолину, що все є релятивне, що все пливе, що бувають хвилини, де найбільші капітали сходять на ніщо, що для людини все зависит від стану здоров'я, від положення, від сил, від моменту, що є хвилини в житті, в яких людина дібр цього світу може менше вжити від мухи чи павука. Розум усе це пізнає, але без Божої благодаті є та-кий безконечно слабий, що з того не витягає консеквенцій, а все це пізнає хіба на те, щоб ствердити і неволю, в якій живе поза Христом. Мамона має також свою заплату, але тою заплатою є смерть. Смерть це володар (*θάνατος* — мужеського роду), що платить своїм слугам, а тою заплатою — смерть. «Заплата гріха смерть» — каже Апостол (Рим. 6,23). А що мамона веде в гріх, тому й сміло можна сказати, що її заплата також — смерть.

А все ж, не зважаючи на щоденний досвід, омана багатства є така сильна, а похоть очей робить нас такими слабими, що між смертними людьми лише мало таких, що не підпадають цій омані. Бо мало є людей, що уміли б цінити добра цеї землі по їх властивій і правдивій вартості, а зате більше таких, що мають дві міри й дві ваги — одну для дочасності, а другу для вічності. Тому до більшої частини людей можна пристосувати те слово Йоанового явлення: «Кажеш: я багатий і збагатів та нічого не потребую, а не знаєш, що ти нещасливий, і нужденний, і вбогий, і сліпий, і нагий; раджу тобі купити в Мене золото очищене в оgnі, щоб ти збагатився» (Об'яв. 3,17-18).

(*) « містерно » — треба розуміти: або « містерійно » — потайки, незамітно; або « майстерно » — спрітно, вдатно, по мистецьки.

48. Обманений обманює. Обман багатства є такою страшною отруєю, що з людей обманених робить обманців. Вправді кожна пристрасть веде чоловіка до непримиримості, але з усіх наймогутніше робить це пристрасть захланності на дочасні добра. Вона особливішим способом неначе виробляє в людині те подвійне лице, подвійний язик, подвійну душу, котра будь-що-будь хоче (в християнина) служити двом панам. І з того огляду похоть очей, ця пристрасть захланності чи брак евангельської вбогости, є тим пороком душі, що найбільше противиться Євангелію і найбільше від Євангелія відвертає. Вже в Євангелію бачимо, що найгіршими ворогами Христа були фарисеї, що «були грошолюбами» (Лук. 16,14). Вони не тільки не зближалися до Христа, але старалися, по змові, шкодити Йому, відводити від Нього людей і в поняттях людей знищити все те, що могло їх до Христа довести. А загальний характер фарисеїв — те, що назване фарисейством і Христос у фарисеїв картає особливішим способом — це їх лицемірство, удавана побожність, обманювання людей зовнішніми сповидами.

Те лицемірство зasadниче й грубе, яке становило виразний тяжкий гріх, було пороком, що зasadничо перешкоджував прийняттю Євангелія. А коли, з якихсь тільки Богові відомих причин, Боже милосердя деяких із фарисеїв вирвало з їх життя противного Євангелію, тоді їх облуда, як уже не була перешкодою вірити в Христа, ставала бодай причиною не признаватися голосно до Ісуса Христа.

Св. Евангелист оповідає, що «було багато таких із князів, що увірили (в Христа), але задля фарисеїв не признавалися, щоб їх не викинено з божниці. Бо полюбили більше людську славу, ніж славу Божу» (Йо. 12,42-43). Зі слів Апостола вправді виходить, що головною причиною, що віддала їх від Христа, було бажання людської слави. Та це бажання слави більше треба зачислити до похоті очей, ніж до гордості. Слава понята тут як те дочасне добро, про яке люди в буденному житті дбають без особливішої гордості. У тих князів людська слава полягала на тому, щоб їх не викинено з божниці (Йо. 12,42). Здається, що та слава належить до того духа світу, якого символом і назвою є мамона. Та навіть тоді, коли ми причини порока князів, віруючих а не визнаючих, признали би гордістю, то все ж захланність на добра цього світу в цілком строгому вже значенні, захланність на гріш буде головною причиною браку тієї евангельської простоти, без котрої не можна цілим сердцем Бога любити й Христові служити.

Положення, в якому хто хоче служити двом панам — Богові й мамоні, є вже саме в собі двоєдущністю, якої не можна інакше назвати,

як облудою. Христос про це положення так каже: « Не можна двом панам служити, бо або одного зненавидить а другого полюбити, або одного буде держатися, а другим стане погорджувати. Не можете Богові служити й мамоні » (Мат. 6,24). Тому й правильно кажемо, що бодай у християнстві обманений обманом багатства мусить бути облудним. Він є ведений до такої облуди, що скорше чи пізніше буде в повному значенні того слова лицеміром. Кажу в християнстві, бо в паганстві — хто мамоні служить, може служити так цілим серцем і так щиро, що цілий буде відданий цій службі й отверто, без ніякого страху і стиду буде погорджувати кожним іншим ідеалом. Але хто хоче бути християнином, той мусить (де умовина, без якої у християнстві буде фарисеєм) цілим серцем, цілою душою станути раз на все по боці Божого Духа: відректися мамони, а навіть і виловісти боротьбу на смерть і життя тілові й усьому, що до тіла належить.

Людська природа є така: « Тіло пожадає проти духа, а дух проти тіла, бо вони собі взаємно противляться » (Гал. 5,17). Хто, прийшовши до Ісуса Христа, не зече так « ходити духом », щоб « не сповняти похотей тіла », той береться до неможливого діла, хоче служити двом панам — рівночасно виконувати службу духа й службу тіла. Очевидно, тут треба того розрізнення. Хто Христовий — мусить до того ступеня « розпинати своє тіло в пристрастями й похотями » (Гал. 5,24), щоб ніяким тяжким гріхом не обравити Бога. Можливо, що й той Христовий слуга в речах несуттєвих, підрядних і дрібних, в людської слабости, допуститься несуттєвого відхилу від тієї засадничої дороги Христа. Це буде гріх лише повседнівний — неувага, хвилеве забуття, що не перешкоджує цілим серцем і щиро іти дорогою Христа. Але коли християнин так відступає від засадничої Христової лінії, що хоче покланятися чужому богові, хочби тільки час від часу, себто звертається серцем і ділами до якоїсь іншої мети, ніж вічне блаженство в Бові, коли хоче дійсно мамоні служити, то став на дорові, на який обманений обманює, обманений багатством обманює і Бога, і людей, і себе самого. Йому брак тієї засадничої умовини християнства — простоти і широти. У нього основна хиба і хиба першорядна, найважніша — хиба облуди. Як Юду, як Ананію і Сафіру любов гроша втрутила в облуду, а відтак у погибіль, так само — й кожного, що не зірве раз на все засадничо ві службою мамоні.

49. Євангельська простота. Може занадто рідко християнські моралісти говорять про цю специфічну чесноту — простоту і ширість. Треба призвати, що нелегко її поміж чеснотами помістити. Часто не знає,

на чому вона полягає і до якої з чеснот богословських чи моральних, її причислити. Здається треба сказати, що вона є такою прикметою, що без неї ніяка чеснота не є чеснотою. Її брак, себто облуда, є такою хибою і є так засадничо противна Євангелію, що з нею взагалі нема людського життя, евангельського духа, прийняття Євангелія. І це очевидне, коли та хиба є повна, дозріла, виразна — вона тоді все в душі нищить. Облудна віра не є вірою, облуда Божої любови є мерзенною комедією, облудні моральні чесноти є просто обманом і ошуковою Бога, людей і себе самого. Але, що сказати про ту зменшенну облуду, що гніздиться в серці християн та людей побожних? Вони гидують фарисейством фарисеїв і готові прекрасно говорити про це фарисейство, але що сказати про ту домашню щоденну, сердечну, патріотичну облуду, котра гніздиться в серцях християн, і до якої з чеснот зачислити чесноту простоти і щирості, яка в корінням вириває й до дна лікує душу в тій такої болючої, такої мерзенної, а все ж такої щоденної язви?

Навіть нема багато евангельських текстів, які могли би ту чесноту зобразити. Христос сказав таке: « Будьте мудрі як змії, а прості як голуби » (Мат. 10,16). В слов'янському тексті замість « прості » вжито цікаве слово « цілі », в грецькому ἀκέρατοι — незмішано (від κεράννυμι мішаю, про вино), себто чисті, — неподілені, яких серце не є розділене між двох панів. Тому поняття, здається, відповідає наведене вже з Йоаннового Об'явлення слово « чисте золото, чищене в огні » (Об'яв. 3,18). Те чисте золото в Об'явленні представлене як лік на той стан душі, в якому їй брак щирості, простоти, цілості й ревности. Той стан так описаний: « Знаю твої діла, що ти ані зимний ані гарячий. Коли б ти був зимний або гарячий! Але що ти літній і не зимний ні гарячий, викину тебе з Моїх уст » (Об'яв. 3,15-16).

Спроба двом панам служити мусить викликати такий переходовий стан літності, себто байдужності на Божі речі, по яких консеквентно наступає те, чим тут Христос грозить: « викину тебе з Моїх уст » (по грецьки — виплюю, блюватиму). Енергійний і рідкий висказ на обрядження, що відповідає тому станові!

Різні прикмети чи чесноти є так злучені з собою, що становлять властиво одну чесноту, на яку здається найвідповідніша назва — евангельська простота. Це християнський ідеал — бути як діти без облуди, бо до них належить Боже царство (Лук. 18,16).

« Це справді ізраїльтянин у котрому нема облуди » (Йо. 1,47). Така душа, як у Натаанаїла, дійсно як душа дитини, відразу принимає слово Христа і, повіривши, в одній хвилині визнає і заслуговує на більшу

ще нагороду — « більше від цього побачиш ». Це чеснота, що відрізнила з-поміж двох синів того, що широко відмовився, але пізніше пішов, а бракувало тієї чесноти у його брата, що облесно сказав — піду, а не пішов (Мат. 21,29-30).

Може тієї прикмети бракувати тим людям, у котрих віра лише така мала, як зеренце гірчиці. Може той порок ганити Ісус Христос у притчі про дітей, що « грали на сопілках, а ви не танцювали, співали сумні пісні, а ви не ридали » (Мат. 11,17). Цей порок є якраз причиною, що ніяк не можна їм догодити.

Чим же є та прикмета простоти, часто захвалювана в св. Письмі? Бог хвалить Йова, як людину щиру й просту чи праведну і ці поняття так пояснює, що « Бога боїться і здержується від усікого вла » (Йов. 1,8). Щиро в простоті ходити це рівноважне в праведності. Так напр. Притч. 10,9; 28,6 і 28,18. Противне тій простоті є зненавиджене у Бога. « Гидота Господеві переворотні серця, а любий Йому той, що ходить у простоті » (Притч. 11,2). Не менші похвали є Нового Завіту. Христос просто вимагає від людей, щоб вони навернулися і стали як діти — це умовина, щоб увійти у Боже царство (Мат. 18,3). Треба Боже царство прийняти так, як діти, щоб у нього ввійти (Лук. 18,17). Боже царство належить просто до таких як діти, іх є Боже царство (Мар. 10,14).

До тієї чесноти відноситься виразно й те порушення: « Нехай ваша бесіда буде так-так, ні-ні. А що більше над це, є від лукавого » (Мат. 5,37).

У св. Апостола Павла вертає (*) слово «простота» досить часто. Він бажає, щоб вірні були мудрими в добром, а простими (цілими — ἄχερασι) у злому, в лукавому (Рим. 16,19). Здається, що лише цей один раз вертає у св. Письмі Нового Завіту те слово, яке Христос ужив, коли казав бути « цілими як голуби ». В другім листі до Коринтян кілька разів вертає слово « простота » або « Божа простота ». Те слово Апостол уживав, коли по совісті хоче характеризувати своє відношення до вірних в протиставленні до тілесної мудrosti (ІІ Кор. 1,12). Він хвалить простоту і їй приписує вдачність супроти Бога та бажає, щоб вірні збагатилися нею (ІІ Кор. 9,11). І знову побоюється, щоб вірні не відпали від тієї простоти і святости, що в Христі. Жадає, щоб у простоті давати милостиню чи вважалі якінебудь дари: «Хто роздає, у простоті» (Рим. 12,8).

Можна би множити уступи, в яких св. Письмо згадує про прикмету душі, якої не можна віддати інакше, як тільки словом « простота ». Хоч

(*) « вертає » — повторюється.

у перекладах стоїть часто слово: «щирість, невинність, праведність, чесність» — у грецькому найчастіше ἀπλότης. Часом приходить ще й слово εἰλιχρίνεια у подібному значенні, але дослівно — соняшність. Це слово, що його валюбки вживав св. Василій, щоб означити ясність християнської чи монашої душі. А в зв'язку з тим, себто зі сонцем і світлом, можна віднати цілу в'язанку чудових висказів св. Письма про ту прикмету душі, що християни є синами світла, що люблять світло, що їх світло світить тощо.

50. Убогість духом і простота. Прикмету чи чесноту євангельської простоти ми влучили в євангельською вбогістю, бо це прикмети до себе подібні і зі собою зв'язані. Вони обі надають відданню себе Христові ту прикмету беззастережності, цілості, повноти й щирості, якої конечно треба, щоб уникнути всяку облуду й усяку навіть тінь фарисейства. Не будемо розводитися над питанням, які чесноти поміж згаданими є окремими чеснотами. Кожне слово, очевидно, має беспосередньо інше значення, але річ у всіх як не цілком та сама, то дуже зближена.

У б о г і с т ь полягає на неціненні дібр цього світу або бодай на правильному їх ціненні, себто як середників.

П р о с т о т а у першому значенні стільки, що незложеність, брак подвійності, а тому простий це нескладний, невикривлений, що йде простою лінією, котрого поступування є все те саме й таке, що веде просто до цілі.

Щ и р і с т ь, коли слова й діла відповідають гадкам і меті, брак облуди, брак інтриг та хитрощів у поступуванні з близкіми, добра воля в відношенні до них.

С о н я ш н і с т ь - εἰλιχρίνεια означає ту прикмету, у котрій серце прозоре, ясне, світле, нічого не вкриває, все як на долоні, немає ніяких задніх, прикритих і хитрих думок.

П р а в е д н і с т ь це стільки, що стан благодаті або життя по Божому праву. (*)

Н е в и н н і с т ь це брак гріха.

Ч е с н і с т ь це совісність у сповненні обов'язків справедливости у відношенні до близкіх, одна міра й одна вага для всіх.

Всі ці прикмети чи чесноти ми вібрали в додатку до життєвої мудрості, бо вони всі відносяться передовсім до вибору засобів, що ведуть до мети, себто до простого змагання до тієї мети. Можна би говорити

(*) « по Божому праву » — за Божим законом.

про ті чесноти і при моральній чесноті здержаності, бо до них всіх треба опанування пристрастей, а передовсім пристрасти жадоби добра.

Ми помістили її при життєвій мудрості разом з чеснотою вбогости. Крім відношення до засобів і до мети вони мають в убогістю духа ту спільність, що вони є всі першою прикметою душі, яка віддається Христові. Про цю чесноту можна сказати те саме, що ми сказали про журбу дбайливости — простота чи щирість є прикметою всіх чеснот. Вона очищує душу з того, що в ній могло ще лишитися з облуди, зі служження двом панам.

Вникаючи в гадку св. Письма, як воно описує праведність християнського життя і прикмети праведної душі, надibusьтеся на таке чудове багатство тих глибоких прикмет, які всі разом складаються на ту предивну будову чи на той предивний організм, яким є християнська душа, що в Божій благодаті розвивається. Це будова (висказав св. Письма), це організм у порівненні з іншими органічними творами, але можна її порівняти і з машиною, у якій безліч різних колісцят, пружин, перенесень сили, одним словом — такі премудрі в'язання в одне різних речей, що, видається, можна б у дослідах того твору, яким є християнська душа, знаходити дивні і чудові дива Божого милосердя й Божої любові та слабости й коротковорости людської природи.

А Цареві віків, безсмертному, невидимому, единому в Тройці Богові честь і слава во вічні віки. Амінь. (*)

(*) Це той самий текст (І Тим. 1,17) яким Слуга Божий закінчив і Вступне слово.

РІЧЕВИЙ ПОКАЖЧИК

[Увага: Цей показчик поміщуємо тільки для інтегральної повноти тексту, що був виданий окремо, як «*Відбитка Львівських Архієпархіальних Відомостей за 1935 рік*». Практичного примінення цей показчик не має, отже й подані в ньому числа сторінок відносяться тільки до згаданого попереднього видання з 1935 року. При кінці подаємо новий аналітичний показчик цілості теперішнього видання. Поза вставленим апострофів (відповідно до вимог сучасного нашого правопису) і справленням друкарських помилок, мову показчика оставляємо такою, як була у виданні з 1935 року].

Багацтво — обман багацтва 260
Байдужність — див. недбалість
Блаженство — блаженства Євангелія 115; шосте блаженство 116; блаженство, що відповідає духові знання 127; п'яте блаженство і його зв'язок із життєвою мудрістю чи духом ради 234
Витривання — дар витривання в добром до кінця 19
Віра — визначення (дефініція) віри 27; віра годиться в розумом 27; сама віра це Божий дар 28; предмет віри 28; конечність прийняття віру і її задержати 29; зовнішна Божа поміч до виконання обов'язку віри 29; внутрішня Божа поміч до сповнення обов'язків віри 29; не може бути суперечності між розумом і вірою 31; взаємна поміч віри

і розуму 32; віра не жива, мертвa 32; жива, хоч слаба віра 35; чому віра слаба 36; жива й сильна віра 39; різниця між віруючими й невірними 41; віра й дар розуму 110; плід Св. Духа, що називається вірою 119

Гріх — первородний 1
— смертний і його наслідки 20; причина упадку оправданого в хрещенні у смертний гріх 22; ненависть гріха 71; нерозум гріха 107; як дух розуму береже від гріха 114
— простительний, сповідь простительних гріхів 79

Інома — див. інтуїція
Дар розуму — див. розум
Дбайливість — див. журба
Ділання — три головні товчки ділання 46

Дух знання — див. знання
Дух ради — див. рада
Душпастирська праця — оправдання душпастирської праці 153
Евстохія — див. проворність
Жадоба — три жадоби в душі 52
Журба — журба дбайливості, як частина життєвої мудrosti 226; журба про хліб насущний 254
Заповіді — зберігання Божих заповідей 17; конечність і можливість зберігання 17
Захланність — як корінь пороків проти життєвої мудrosti 250
Змінливість — змінливість і непостійність 244
Знання — дух знання 121; дух знання це дар Св. Духа 122; чи дух знання відноситься до Божих справ 123; дух знання розтягається й на практику 124
Зручність — див. проворність
Інтелект — участь інтелекту в життєвій мудrosti 212
Інтуїція — судові помагаси часом і чеснота інтуїції гноми 225; приклад на чесноту гноми 235
Лакімство — див. захланність
Ласка — ласки дані даром 125
Любов — початок любови 71; хвилина вляння любови 129; любов це найвищий і перший закон 130; звершеність любови в туземному житті 132; три ступні любови дороги 133; любов Бога в ділannі 134; любов Божа це зібрання заповідей 134; вартість і краса любови 136
Мир — Христовий мир 145; мир це загальна мета всіх 147; Христовий мир і меч 148; мир це наслідок любови 149; мир це плід Св. Духа 141
Мудрість — назва чесноти (життєвої мудrosti) 203; життєва мудрість у Євангелію 203; життєва мудрість у книгах Старого Завіту 205; мудрість передбачує майбутнє 207; як життєва мудрість є дорадницею 209; участь інтелекту в життєвій мудrosti 212; розумування як складова частина діла життєвої мудrosti 217; передбачення є частиною людської мудrosti 218; оглядність і обережність — складові частини мудrosti 218; до діла мудrosti потрібно всесторонніх дослідів 220; будова цілого діла мудrosti 228; три суб'єктивні частини чи відміни життєвої мудrosti 229; три способи розумування мудrosti 230; дух ради зв'язаний з життєвою мудростю 232; п'яте блаженство та його зв'язок із життєвою мудростю чи духом ради 234; кавус мудrosti 236; введення в життя рішення мудrosti 238; хиби противні життєвій мудrosti 239; мудрість тіла це смерть 246; корінь пороків проти життєвої мудrosti 249; мудріші в своїм роді 251
Надія — почування надії 54; християнська надія 57; дочасні добра дані в надії 60; незрушимій непомильні основи надії 61; надія певна, та непевне наше

поступування 63; гріх пересадної, фальшивої надії 68

Наука — справедлива свобода науки 32; правдивий поступ природної й об'явленої науки 32

Недбалість — порок недбалости, байдужності 244

Непорочне Зачаття 4

Непостійність — див. змінливість

Нерозважність — нерозум чи нерозважність 240

Нерозсудливість — нерозсудливість і неувага 243

Неувага — див. нерозсудливість

Обережність — оглядність і обережність це складові частини мудrosti 218

Обман — обман і підступ 248; обман баґацтва 264; обманений обманює 268

Об'явлення — безсумнівна подія надприродного, дійсного об'явлення 25; потреба об'явлення 25; джерела об'явлення 25

Оглядність — див. обережність

Оправдання — людська природа й закон Старого Завіту цілком безсильні в ділі оправдання 6; оправдання в Христі 8; нарис оправдання грішника й спосіб того оправдання в стані благодаті 8; потреба приготування до оправдання в дорослих 9; спосіб приготування 9; хрещення це знак і дар оправдання 10; чим є оправдання грішника та яка його причина 12; що сповнюється в душі в хвилину оправдання 13; пусте довір'я еретиків в оправдання 14; зрист отри-

маного оправдання 15; велич Божого діла в оправданні 15; зберігання благодаті оправдання в виконуванні Божих заповідей 17

Пам'ять — чеснота пам'яті як частина життєвої мудrosti 210

Передбачення — передбачення це частина людської мудростi 218

Письмо — канон св. Письма 26; пояснювання св. Письма 26

Підступ — обман і підступ 248

Пізнання — подвійний порядок пізнання 30; розумове пізнання 109;

Плід — плоди Св. Духа 118; плід Св. Духа, що називається вірою 119; мир це плід Св. Духа 151

Покаяння — правди, що ведуть до покаяння 41; приготування вірних до оправдання в покаянні працею душпастиря 72; потреба встанови Тайнства покаяння 74; різниця між Тайнством покаяння й хрещення 75; частини й овочі покаяння 76; скруха совершенна й несовершенна 76; сповідь 78; сповідь простительних гріхів 79; служитель Тайнства покаяння й саме розрішення 82; задержання випадків 83; конечність задоситьучинення 84; покута наложена в Тайнстві покаяння й діла задоситьучинення 85; останнє покаяння 89

Поквапність — поквапність це окрема відміна нерозваги 241;

різниця між поквалістю й проворністю-евстохією 242

Помазання — встановлення Таїнства помазання 89; наслідок Таїнства 90; проповіді про помазання слесем 92; служитель Таїнства помазання 93; той, що приймає Таїнство 94; матерія Таїнства в східній Церкві 94; рішення Львівського Собору 95; уділювання Таїнства після смерті 96

Понятливість — чеснота понятливості 215

Призначення — треба стерегтися зухвалої певності свого призначення 19

Причастя — приготування до св. Причастя 86

Проворність — зручність чи проворність 216

Простота — євангельська простота 270; убогість духом і простота 273

Рада — до діла мудрості потрібно всесторонніх дослідів 220; рада про чужі справи 221; чеснота доброї ради 222

— дух ради 230; дух ради зв'язаний з життєвою мудрістю 232; п'яте блаженство і його зв'язок із життєвою мудрістю чи з духом ради 234; приклад духа ради 234

Радість — духовна радість 139; радість злучена зі смутком 140; радість звершена 143; чи радість в чеснотою 144

Розпуха — небезпека розпухи 64;

тяжкість гріха розпухи 66; дорога в розпуху 67

Розпуста — як корінь пороків проти життєвої мудрости 249

Розум — участь розуму в досліджуванні надприродної правди 31; не може бути суперечності між вірою й розумом 31; взаїмна поміч віри й розуму 32

— дар розуму 103; дар розуму й віра 110; розум і практика життя 111; дар розуму й освячаюча благодать 111; дар розуму не може бути в людях, що не мають Божої благодаті 113; як дух розуму береже від гріха 114

Розумування — розумування як складова частина діла мудрості 217; три способи розумування мудrosti 230

Синезіс — див. суд.

Смерть — роздумування про смерть 97; оповідання з гробу 100

Спасення — спасення християн не в зберіганні Мойсеєвого закону, а в неба 7

Сповідь — див. покаяння

Страх Господній — що це Господній страх 43; подвійний страх 46; конечність Господнього страху 48; спасительний страх 48; молитва за страх Господній 50

Суд — чеснота правильного суду (синезіс) 224; судові помагає часом і чеснота інтуїції-гноми 225

Убогість — чеснота вбогости 258; убогість Ісуса Христа 258; на-

ука Ісуса Христа про вбогість 260; убогість у першій громаді християн 265; убогість духом і простота 273.

Хитрість — 247

Хрещення — потреба хрестити діти 3; Таїнство хрещення зносить усю провину 3; хрещення це знак і дар оправдання 10; різниця між Таїнством хрещення й покаяння 75

Чеснота — (чесноти моральні це) велики, а людські ідеали 158; визначення (дефініція) чесноти 159; поділ чеснот 160; моральні чесноти 161; чесноти їх пристрасті 163; поганські моралісти 164; різниця між моральними чесно-

тами 165; чесноти кардинальні або основні чи головні 169; чесноти набуті 171; чеснота в мірі 174; злуха моральних набутих чеснот 175; нерівність чеснот 177; порядок моральних чеснот 178; порядок поміж інтелектуальними чеснотами 179; різні ступні чесноти в різних людей 181; як зростають чесноти 184; рівність чеснот 185; Бог вливає в душу надприродні чесноти 187; влиті моральні чесноти 189; знищенні надприродних чеснот 193; як чесноти ростуть і маліють 196; достойність чеснот 197; героїчний ступінь чеснот 199.

Дар П'ятдесятниці

(«ЛІВІВСЬКІ АРХІЕПАРХІЯЛЬНІ ВІДОМОСТИ»:
травень-жовтень 1937)

З Соществієм (*) Святого Духа, тим « попразденственним і конечним празником» (**), як висловлюються молитви Тріоді, кінчимо ряд Господських празників, що зачинаються в грудні Христовим Рождеством та поміщені в цій половині церковного року. Поза нею (***) тільки виїмково бував якийсь Господський празник — серед споминів із церковної історії, себто празників Святих Божих Угодників. Після Соществія маємо тільки празники Євхаристії й Сострадання (додані Унію) та Спаса, що відносяться до практики християнського життя, та празник Воздвиження Чесного Хреста, що споминає історичну подію. Так то церковний рік поділений на дві майже рівні собі половини: у першій празнуємо діло спасення в *Спасителеві*, в другій половині — в *спасених*. Празник Соществія закінчує всі празники, так як і віslання Святого Духа завершує Христове діло. Чим і як звершує? Відповідь на це питання буде предметом цього писання.

Передовсім ударяє (****) те діло Божого об'явлення, в якому, за висказом Пророка Ісаї (54,13), наведеним Христом, «*усі навчені Богом*» (Йо. 6,45). У тому навчанні дуже виразно розрізняємо трьох різних Учителів, три різні школи. Перший учитель це Христос, що поручає Учительку Церкву та що обіцює і вкінці зсилає Учителя Святого Духа. Яким способом ці три різні школи зв'язані з собою в органічну цілість? Вже сама різниця трьох Учителів могла з людської слабости й коротковзорости стати, а дійсно й стала, причиною і роздорів серед християн і різного поняття самої школи Божого об'явлення. Чому ж три школи?

(*) «Соществіє» — церковно-слов'янська назва за богослужебними книгами. Тепер вживають звичайно української назви «Зшестя» (в активному значенні), або й «Зіслання» (в пасивному значенні: Святий Дух «зісланий» Отцем — Ів. 14,26 або й Ісусом Христом — Ів. 15,26 і 16,7).

(**) «конечним празником» — церковнослов'янський вислів, взятий з Сідална Утрені на Сош. Св. Духа, означає стільки, що «кінцевий празник» це бто такий, що закінчує пасхальний круг. («Празник Соществія закінчує всі празники» висловлюється автор).

(***) «Поза нею» — зн. у другій половині церковного року.

(****) «ударяє» — вражає, звертає увагу.

Це проблеми, що мусять ударити й здивувати вже на перший погляд кожного, що над св. Письмом бодай трохи застановляється. Чому Божа наука поділена поміж трьох Учителів, а кожний із них має окремі собі питомі й від другого зовсім відмінні методи і, сказати б, основи науки?

Найперше треба ствердити, що Боже об'явлення — а тому і релігія і християнство і св. Письмо і Церква — це школа, в якій приходиться нам безнастінно вчитися, від дитинства до старості. Церковна заповідь обов'язує християн у неділю й свята вислухати Службу Божу й духовну науку. Деякі люди, яким трудно бути на проповіді, або й ті, що зайняті умовою працею, уявляють собі, що духовна наука не приносить ім ніякого хісна, що вони можуть її заступити читанням св. Письма або релігійної книжки. Але воно не так, бо від того обов'язку не звільнені навіть і ті, що в Церкві мають учительський уряд або післанництво. Одним словом — релігія це для всіх обов'язкова школа, в якій усі маємо вчитися від дитинства до пізньої старости й тому тим важніше для нас: знати систему тієї нашої школи, а передовсім зрозуміти її потрійний ступінь чи характер, бо про ту різницю не можна сумніватися. Вона дуже яскраво проявляється в самому св. Письмі, в тім — сказати — кодексі Божого об'явлення.

I. ШКОЛА ЦЕРКВИ

Передовсім учиТЬ Христова Церква та вчить на основі дуже виразного Христового поручення і в повною владою до навчання. Христос сказав: « Навчайте всі народи, хрестячи їх... навчаючи їх зберігати все, що Я вам заповідав » (Мат. 28,19). Уже ці останні Христові слова, висказані по Матеєві до Апостолів, стверджують вповні той учительський уряд Церкви. А стверджують і непомилність того уряду додані ще слова: « І це Я з вами по всі дні, до кінця віків » (Мат. 28,20). До кінця віків, себто слова відносяться не до самих Апостолів, а до Церкви, її обіцяють непомилність, бо присутність Божої Премудрості при сповнюванні учительського уряду є з певністю охороною перед усякою помилкою для цілого апостольського чи учительського тіла Церкви.

Це слово й саме вистачало б, але й багато інших уступів св. Письма стверджує ще ту очевидність. « Як Мене післав Отець, так Я посилаю вас » (Йо. 20,21). « Це Я посилаю вас, як овець між вовків » (Мат. 10,16). « Ідіть до овець, що загинули... а йдучи, проповідуйте її кажіть... » (Мат. 10,6-7). « Хто вас приймає, Мене приймає, а хто приймає Мене, приймає Того, що Мене післав » (ст. 40).

В Апостолів находимо таке пристосування Христових слів, що не можемо сумніватися про те, що від самого початку Апостоли були першніті гадкою, що вони є вчителями людей і що мають від Ісуса Христа учительську владу, й то таку виключочну, що неначе вся наука Ісуса Христа є іхнім монополем. Найбільший із них, великий Апостол Павло, називає Євангеліє просто « своїм »: « ...утвердити вас по мому Євангелю » (Рим. 16,25). Те Євангеліє, яке людям проповідує, він прийняв безпосередньо від Ісуса Христа. « Євангеліє, котре я проповідав, не є людське, бо я не прийняв його від людини, ані не навчився, але через об'явлення Ісуса Христа » (Гал. 1,11-12). Тому кидає анатему на кожного, що інакше буде вчити. « Коли б ми або ангел із неба проповідав вам більш, ніж те, що ми вам проповідали, нехай буде виклятий. Як ми перше сказали, тепер знову говорю: Коли б вам хто проповідав більш, ніж те, що ви прийняли, нехай буде виклятий » (Гал. 1,8-9). Ця певність не перешкоджує, що св. Павло піддає своє Євангеліє старшим від себе Апостолам, себто Церкві. « Я виложив їм Євангеліє, котре проповідую між поганцями, а зокрема тим, що були знатніші » (Гал. 2,2). Хоч він був готов кинути анатему хоч би й на ангела, то свою науку піддає судові Церкви, і це робить « по об'явленню », себто діставши на те приказ згори. Тому з тим більшою певністю уживає своєї влади супроти людей. Він вимагає послуху вірі (Рим. 1,5) й покорення себе правді (Гал. 5,7) та не щадить, а зо силою картає. « Безумні галати, хто вас обдурив?... Чи ви такі глупі? » (Гал. 3,1-3). Зрештою він завсіди, коли тільки треба, вміє ужити своєї влади. Він і тихий і такий лагідний, що посеред новонавернених вірних виглядає як нянька серед дітей (І Сол. 2,7), він називає себе останнім із Апостолів і частіше просить « лагідністю й тихістю Христовою » (ІІ Кор. 10,1), він « смирний між людьми » (там само ст. 2), у нього « присутність тіла немічна й слово марне » (там само ст. 10). Та коли треба, вміє вживати своєї влади не тільки словами « важкими й кріпкими », але й безпощадним поступуванням « по владі, которую дав мені Господь » (ІІ Кор. 13,10). Бо буває, що вірні не находять його « таким, яким хотять » (ІІ Кор. 12,20). Буває, що в своїй ревності питает з гіркою іронією громади, які сам оснували: « Чого хочете? Чи з палицею прийти мені до вас? » (І Кор. 4,21).

А влада вчителя, яку має від Христа, є така, що її й іншим передає. Треба б підряд наводити два писання Апостола: одне до Тимотея й одне до Тита, щоб бачити, як уже тоді була устійнена гадка про душпастирську, а передовсім про учительську владу Церкви. В них Апостол установляє закони, заряджує, дас ради й прикази в поодиноких випадках, повідомляє про гострі засуди свого суду. « Іменея й Олек-

сандра я передав сатані, щоб навчилися не хулити» (І Тим. 1,20). Повторює науки давно дані, напоминає, радить, а передовсім учиє і поручач способи й методи науки.

Не підемо даліше за гадкою Апостола Павла, не будемо представляти науки й практики інших Апостолів, не будемо наводити ні науки Отців Церкви ні вселенських Соборів, тих головних органів церковної науки. Ми ствердили тільки учительський уряд, який Христос передав Церкві та якого вона вживає.

ІІ. ШКОЛА ХРИСТА

Очевидно, Церква має тільки передавати, проповідати, зберігати й пояснювати Євангеліє. Євангеліє не в строгому значенні, себто книг, списаних чотирьома Богом надхненими Євангелистами, але Євангеліє в тому значенні, як його розуміє св. Павло — в значенні, в якому св. Лука Євангelistом називав Филипа, одного з перших дияконів, у значенні «цілії Христової науки», списаної й несписаної.

Вже з того, що Апостоли й Церква проповідують Христове Євангеліє, що ціла наука Церкви є науковою Ісуса Христа, виходить з очевидності, що головним, одиноким Учителем є Ісус Христос. Але нам треба ближче приглянутися науці св. Письма в цій справі, щоб по змозі якнайдокладніше означити, чим є Христова наука в цілому Його ділі. Очевидно, Христос є Учителем тому, що є Спасителем. Учить, щоб спасти. Як Спаситель, Христос мусить єднати в собі стільки прикмет і стільки назв у св. Письмі, що в іхній безлічі учительський уряд і назва Вчителя могли б видаватися неначе другорядними. Христос є і Божим Агнцем, що бере на себе гріхи світу, і Архієреєм, що приносить жертву, і Архієреєм по чину Мелхиседека, і другим Адамом, і первородним усякого сотворіння, і альфою й омегою, і початком і кінцем, і царем, і « суддею, якому дана всяка влада на небі й на землі », і Емануїлом, і добрим пастирем, і дверми до кошари, і хлібом життя... При всім тім — Він є й Учителем, і як такий мусить, очевидно, мати й ту прикмету одиночного, яку має в усіх інших своїх завданнях і ділах. Так само, як « ніхто не приходить до Отця, тільки через Мене » (Йо. 14,6), як « один Бог і один посередник між Богом і людьми » (І Тим. 2,5), як « нема під небом іншого іменія даного людям, в якому мали б спасення » (Діян. 4,12), так само Він є й одиноким Учителем.

Щоб ясно означити, в якому відношенні стоїть той учительський уряд до всіх інших урядів Христа, послухаймо, що Христос сам про-

Себе говорить, як Він сам означує Своє післанництво. Перед Пилатом Христос так описує Свій царський уряд: « Ти кажеш, що Я цар. Я на те родився й на те прийшов у світ, щоб дати свідоцтво правді: кожний, що від правди, слухає Мого голосу » (Йо. 18,37). Якщо з Пилатом запитасмо, « що це правда? », й витриваєше від нього будемо ждати на відповідь Христа, чи самі будемо її шукати, знайдемо її в Його архієрейській молитві: « Освяти їх у Твоїй правді: Твое слово це правда. Як Ти післав Мене в світ, і Я післав їх у світ » (Йо. 17,17). А вище був сказав: « Я дав ім Твое слово » (там само ст. 14). З цього ясно виходить, що Христос Своє післанництво визначає Своїм учительським урядом. На іншому місці Христос сам Себе називає, чи сам про Себе каже: « Я дорога і правда і життя » (Йо. 14,6). А коли запитасмо, яке життя?, то дістанемо у відповідь: « Це є життя вічне, щоб пізнали Тебе, єдиного правдивого Бога, й Того, що Ти післав, Ісуса Христа » (Йо. 17,3).

Люди називали Христа Учителем, так напр. Никодим: « Равві, знаємо, що Ти від Бога прийшов Учителем » (Йо. 3,2). І сам Христос після вміття ніг каже до Апостолів: « Ви називаєте Мене Вчителем і Господом, і добре кажете, бо Я є » (Йо. 13,13). І ту назву Учителя так Собі присвоює, що ученикам не дозволяє нікому іншому її давати. « Не називайте себе вчителями, бо тільки один ваш Учитель — Христос » (Мат. 23,8-10). Христос дає Собі й інші назви, але вони всі мабуть усе сходять на Його учительський уряд. Так напр. каже: « Я світло світу; хто за Мною йде, не ходить у темряві, але матиме світло життя » (Йо. 8,12). І знову: « Я прийшов у світ, як світло, щоб кожний, що вірить у Мене, не перебував у тьмі ». Цей характер світла відноситься, очевидно, до науки, може до науки пристосованої в житті, але все ж таки до науки. Так треба б розуміти й те, що Христос каже про Себе: « Ще короткий час світло між вами: ходіть, доки маєте світло, щоб вас тьма не захопила; а хто ходить у тьмі, не знає, кудою йде. Доки маєте світло, вірте в світло, щоб ви стали синами світла » (Йо. 12,35-36). Не йнакше називав Христа Апостол Йоан у тому чудовому вступі до Євангелія, в якому описує передвічне рошення Божого Слова. « Було Світло правдиве, що просвічув кожну людину, що приходить на світ » (Йо. 1,9). Так само представляв Христа Пророк Ісаї: « Людям, що сиділи у тьмі й темряві смерти, засвітило світло »... Не йнакше називав Христа і той Пророк, що стояв на грани Старого й Нового Завіту, богоносний Симеон. Він Христа називає « світлом на об'явлення поганам » (Лук. 2,32).

Христос називає Себе самого хлібом життя: « Я хліб життя » (Йо. 6,48), і трохи дальше: « Я хліб живий, що зійшов із неба » (там само ст. 51). Але й та назва відноситься до учительського уряду, передовсім

тому, що хліб, як корм душі, є символом науки. Тому й сказано, що «не самим тільки хлібом живе людина, але всяким словом, що виходить з уст Божих» (Втор. 8,3 і Мат. 4,4). Але й Евхаристія, на яку Христос натякає, називаючи Себе Хлібом життя, є головним способом, яким Христос передає Свою науку. Вона і тим стає кормом душ, що Христос, присутній у виді хліба, промовляє до душ тихим голосом Своїї благодаті, душі вчить. І в іншому значенні Евхаристія є наукою чи школою, бо є прикладом та наукою покори, любові й жертви безконечної глибини.

Христос ще називав Себе воскресенням і життям: «Я воскресення і життя; хто вірить у Мене, хоч би й умер, житиме» (Йо. 11,25). І ця наizza сходить знову на учительський уряд, бо воскресення це видження Бога, а життя на цьому й тому світі це пізнання Бога — пізнання, яке дас Христова наука.

Христос називав Себе ще добрым пастирем. Але до уряду доброго пастиря належить, за Христовими словами, те, що: «Вівці слухають його голосу, і свої вівці кличе по йменні й виганяє іх. А коли свої вівці випустить, іде перед ними, і вівці за ним ідуть, бо знають Його голос» (Йо. 10,3-4). До душпастирського уряду належить і наука і приклад, що є теж живою наукою життя.

З усього того виходить, що Христос є тим одиноким Учителем людства, при якому тільки предивним чудом Його премудrosti може другий Учитель, св. Церква, бути знов одиноким Учителем.

Як ці дві школи премудрою Божою рукою Христа зв'язані в одну органічну цілість і чому Христос усю Свою науку передав Церкві, як правдивому й одинокому Учителеві людства, це побачимо небаром, а покищо треба нам ствердити, що Боже об'явлення і св. Письмо знає ще й третю школу, третього Учителя, котрий знов у своїм роді є одиноким. Тим Учителем є Святий Дух.

ІІІ. ШКОЛА СВ. ДУХА

Про Св. Духа вже старозавітні Пророки говорили як про Учителя. У Пророка Йоіля (3,1-2) в уступі, читанім як паремія на Сошествіє Св. Духа, читаємо: «Виллю від Мого Духа на всяке тіло, й пророкуватимуть ваші сини й ваші дочки, і старці ваші будуть видіти сми, й молодці ваші бачитимуть видження. Бо на Моїх слуг і на слуги Мої в ті дні пролію Мого Духа, й пророкуватимуть». А в Єзекіїла: «І дам вам нові серця й нового Духа дам вам, і відійму кам'яне серце від тіл ваших і дам вам тілесне серце, й Духа Мого дам вам і вчиню, що ходитимете в Моїх

оправданнях і зберігатимете Мої присуди, і сповните їх і поселитеся в землі, яку Я дав вашим отцям, і будете Мені за людей і Я буду вам за Бога » (36,26-28).

Обіцюючи зіслати Свого Духа з неба від Отця, Христос означує Його виразно як Учителя. « І Я упрошу Отця, ѹ іншого Утішителя дастъ вам, щоб був із вами по віки; Духа правди, котрого світ не може прийняти, бо Його не бачить, ані не знає Його. Ви пізнаєте Його, бо в вас перебуває і в вас буде » (Йо. 14,16-17), та знов: « Утішитель, Дух Святий, котрого пішло Отець в ім'я Мое, той навчить вас усього ѹ пригадає вам усе, що Я вам сказав » (там само ст. 26). А на іншому місці: « Краще вам, щоб Я пішов, бо як не відійду, Утішитель не прийде до вас, коли ж відійду, пішлю Його до вас. А Він, прийшовши, скартас світ за гріх і за правду ѹ за суд » (Йо. 16,7-8). І знову: « Ще багато маю вам говорити, та не можете тепер знати. Коли ж прийде Він, Дух правди, навчить вас усякої правди, бо не сам від себе говоритиме, а що почус, говоритиме, і що настане, звістить вам » (там само ст. 12-13).

Коли переглянемо церковну літературу перших часів після Сошествія Св. Духа, то спостережемо, що Св. Дух сповняє таку величенну ролю Вчителя ѹ Провідника в християнській громаді і в Церкві, що в дійсності не можна було краще описати того учительського уряду Св. Духа, як це зроблено в нашій молитві « Царю небесний ». Дійсно, в історії Церкви і в об'явленні, даному через Апостолів, у їхній науці — Св. Дух « є всюди ѹ усе наповняє ». Він є скарбом усяких духовних дібр, Він є подателем життя. Виглядає, що поганин, або ѹ жидовин, приступаючи до Христової Церкви ѹ чуючи апостольську науку, міг зразу піти: « Де ж той Провідник і Вчитель що про нього вічно говорите — покажіть мені Св. Духа ! »

Возьмім, напр. першу історію Церкви — Апостольські Діяння. Вони зачинають від опису « хрещення Духом Святым » (Діян. 1,5). Св. Лука, перший історик Церкви, якому маємо завдячувати неоцінені описи ѹ збереження такого незрівняного архіву першорядних документів з тих часів, описує, як то Св. Дух сходить на Апостолів, як наповняє увесь дім, де вони сиділи, як явилися розділені язики, неначе огненні, ѹ осів на кожному з них. « А вони наповнилися всі Духом Святым і почали говорити різними мовами, як їм Дух дав промовляти » (Діян. 2,3-4). Апостоли, передовсім св. Петро, пояснюють народові Сошествіє Св. Духа старозвітніми пророцтвами, запрошують Його до хрещення та роздають дар Св. Духа. « Приймете дар Духа Святого » (Діян. 2,38). В Діяннях читаємо проповіді св. Петра « наповненого Духом Святым » (Діян.

4,8). Від тієї хвилини, хто перед церковною владою свідчить ложню, « лже Духові Святому, ...Богові, а не людям » (Діян. 5,3-4) і « кусить Духа Господнього » (там само ст. 9). Петро перед Синедріоном покликався на своє свідоцтво і на свідоцтво Святого Духа: « І ми свідками цих слів і Дух Святий, котрого дав Бог усім, що слухають Його » (Діян., 5,32). У християнській громаді люди « повні Духа й мудrosti; повні віри й Святого Духа: повні ласки й сили » (Діян. 6,3,5,8). Такі люди, як Стефан, « будучи повними Духа Святого, споглядають у небо й бачать Божу славу й Ісуса, що стоїть по правиці Бога » (Діян. 7,55).

Апостоли роз'їзджаються з Єрусалиму, щоб новонаверненим давати Св. Духа, через положення рук (Діян. 8,15-17). Бував, що Дух Господній пориває когось із Христових слуг і переносить з місця на місце (Діян. 8,39). Св. Дух внутрішнім голосом промовляє до Апостолів і каже робити ім те, що в даній хвилині потрібне (Діян. 10,19). Дар Св. Духа дається через положення рук апостольських, але бував, що й без того положення Св. Дух сходить із неба на слухачів проповіді, а Його ласка « виливається й на поган » (Діян. 10,45).

Про людей праведних і Божих сказано просто, що вони повні Святого Духа (Діян 11,24). Св. Дух проводить зібраним учеників і до них неначе безпосередньо промовляє: « Сказав ім Дух Святий: відлучіть мені Варнаву й Савла » (Діян. 13,2). Св. Дух посилає Апостолів ходити там, де треба, де мають діло, де мають проповідати (Діян. 13,4), а вони « наповнені Духом Святым » (там само ст. 9), всюди проповідають Ісуса Христа. На першому Соборі, коли Апостоли сходяться на раду, Св. Дух є так виразно Провідником і Вчителем, що рішення того Собору прибирає таку цікаву формулу, як « подобалося Духові Святому й нам » (Діян. 15,28). У місійних проповідях св. Апостола Павла не хтось інший, а Св. Дух вибирає й настановлює учеників єпископами, « щоб пасли Божу Церкву, яку придбав власною кров'ю » (Діян. 20,28).

Цей безнастаний провід, цей учительський уряд Св. Духа ще ясніше виступає в апостольських посланнях. Св. Апостол Йоан просто твердить, що вірні, маючи « помазання від Святого, знають все » (І. Йо. 2,20). Вони не потребують, щоб хтось іх учив, бо « помазання, котре ви від Нього прийняли, остав в вас, і не потрібно, щоб хтось вас учив. А як Його помазання навчаче вас про все і є правдиве і не є ложжю, і як вас навчив, перебувайте в тім » (І Йо. 2,27).

За наукою всіх апостольських послань Св. Дух мешкає в християнах: « До зависти пре Дух, що в нас мешкає » (Як. 4,5) (*). Св. Петро вибран-

(*) Цей текст треба з обережністю та застереженням брати. Він потребує

ня вірних приписує « освяченю Духа » (І Пет. 1,2), Йому приписує проповідання Євангелія (там само ст. 12), й усяке пророцтво (там само ст. 11 та ІІ Пет. 1,21).

Св. Йоан говорить про « помазання від Святого... яке навчас християн про все » (І Йо. 2,20,27). Він приписує Св. Духові, що по Ньому, по Його явищах чи проявах « знаємо, що [Христос] перебуває в нас » (І Йо. 3,24; 4,13) і Йому приписує свідоцтво про Христа (І Йо. 5,9).

Св. Юда Тадей про людей тілесних, яких називає душевними, себто позбавленими всякої надприродної духовости й такими, що « ходять за своїми безбожними похотями » (Юди 1,18), каже попросту, що вони « не мають Духа » (там само ст. 19), а зате вірним каже « молитися в Дусі Святім » (там само ст. 20).

У своїх писаннях Апостол Павло безнастянно вертає до бесіди про Св. Духа. Від нього також довідуємося про дивні явища Духа в первісній коринтській громаді, до яких пізніше вернемо. За науковою св. Павла « Любов Божа виллялася в наші серця Духом Святым, даним нам » (Рим. 5,5). Дух того, що воскресив Ісуса з мертвих, живе в нас (там само 8,11), « Дух Божий живе в нас » (там само 8,9), « мешкає в нас » (там само 8,11). Божими синами є ті, що « водяться духом Божим » (там само 8,14), Дух Божий у нас є Духом всиновлення, через котрого кличено: Аবба, Отче! Цей самий Дух свідчить нашому духові, що ми « Божі діти » (там само 8,15-16). Він « допомагає нам у наших немочах; бо про що молитися нам так, як треба, не знаємо; але сам Дух заступається за нас невимовними стогнами » [може краще « відхненнями »] (Рим. 8,26). Він у наших серцях бажає (й дає нам бажання), бо « по Богові вставляється за святих » (там само ст. 27). Взагалі Боже Царство це « справедливість і мир і радість у Дусі Святім » (Рим. 14,17). Апостол бажає вірним, щоб злагатилися надію й силою Св. Духа (Рим. 15,13), а ціла його « свята служба Євангелію » є в тому « щоб жертва поган була приемна й освячена Духом Святым » (там само ст. 16), і вся вона повна « сили знаків і чудес, і сили Духа Божого » (там само ст. 19). « Дух Божий усе просліджує, навіть глибини Божі... і, що Божого,

окремого пояснення. Святий Дух не може « перти » чи нахиляти « до зависти », як порока-хіби. Отже: або цю « зависть » треба відповідно розуміти (як чесноту — зависть за Божі справи!), або « Духа » у відповідному значенні розуміти. Мабуть св. Письмо не мав на приміті Святого Духа — Бога, а нашу душу з її потягом до пристрастей; « дух » з малої букви в тексті Як. 4,5 — якраз вказуєвав би на це. А зрештою інші чужесловні переклади цей текст інакше подають (« Аж до зависти любить Бог душу, що її вложив у нас » — у нашу природу: С.Г.).

ніхто не знає, тільки Дух Божий... а ми прийняли... Духа, що від Бога, щоб ми знали, що нам даровано від Бога » (І Кор. 2,11-12). Апостольська наука не в « словах людської мудrosti, а в науці Духа, в порівнюванні речей духовних з духовними » (там само ст. 13).

Апостол повторює з натиском, що християни є « Божим храмом і Дух Божий мешкає в них » (І Кор. 3,16), і вертає до того самого кілька разів. Воно в його науці є ліком проти нечистоти: « Чи не знаєте, що ваше тіло є у вас храмом Святого Духа, котрого маєте від Бога, і що ви не свої? Бо ви куплені високою ціною. Прославляйте й носіть Бога [Святого Духа] в вашім тілі » (І Кор. 6,19-20). Даючи вірним раду здергливості, Апостол відкликується на Св. Духа: « Я думаю, що й я маю Духа Божого ». Св. Дух є так у кожному діянні християнина, що « ніхто не може сказати: Господь Ісус, тільки Святым Духом » (І Кор. 12,3); « ніхто, що говорить Духом Божим, не каже: проклін на Ісуса » (там само). Всі християни « в однім Дусі охрещені в одне тіло... І всі ми одним Духом наповні » (І Кор. 12,13).

IV. ЧОМУ ШКОЛА ЦЕРКВИ?

Факт, що правди Божого об'явлення передають людям три різні Вчителі — а кожний із них такий самостійний, що лише тайними й укритими узлами вони зо собою зв'язані в одну органічну цілість — став причиною, що люди не спостерігали тієї укритої зв'язі й перебільшували один елемент коштом другого у прийнятті Божого об'явлення. Тому й розділилися, або відпали від Христової Церкви, чи відділилися від неї великі громади людей. Вони гадали, що правильніше мають науку просто від Христа чи від Св. Духа, без Церкви. Від Церкви відділилися передовсім усі групи віроісповідань, що повстали під час реформації. Вони всі відкинули вчительство Церкви та прийняли лише учительство св. Письма, себто тільки учительство самого Христа й Св. Духа. Відкидаючи вчительство Церкви, вони відкинули водночас і ту частину Христової науки, яка не була списана, а тільки переведена в церковному переданні. З того т.зв. реформаційного руху повстали інші рухи, що перебільшили елемент учительства Св. Духа коштом Христового об'явлення та застутили його майже цілковито тим, що називали надхненням Св. Духа, а що в дійсності було іхніми мріями чи уявами. Тою дорогою пішли всі секти, що в Св. Дусі хотіли бачити одинокого Вчителя й Провідника християнського життя.

Боже Провидіння допустило ті блудні поняття людей. Воно мусіло

мати важні причини передавати людям науку об'явлення якраз так, а не йнакше, коли таким чином неначе давало людям нагоду принимати й розуміти Божі правила однобічно, а тим самим і неправильно.

Без сумніву, людській природі треба було такого розташування Божої науки, бо без нього люди були б нездібні її прийняти. Не були б здібні передовсім тому, що Божа наука була призначена для людства, а не для поодиноких людей; або була призначена для людей таких, якими вони в дійсності перед Богом, себто не як поодинокі осібняки, але люди, як одне тіло. Божа наука була давана людям на те, щоб єдність людства, зіпсувту через упадок, заново привернути й збудувати. Отже ціль науки об'явлення вже містила в собі й ту характеристичну прикмету об'явлення, що воно дане людству, а не поодиноким людям.

Що Боже об'явлення дане людству як цілості, а не поодиноким людям, це правда об'явлення в самому св. Письмі. А вона така виразна, що треба дивуватися, як протестанти можуть віддавати Божу науку особистому поясненню поодиноких людей. При такому особистому поясненні дуже яскраво загублюється та суть об'явлення, що воно дане людству на те, щоб відновити його єдність.

З дуже багатьох уступів св. Письма, з яких вона виразно виходить, наведемо тільки три, а передовсім архієрейську молитву Христа. Христос молиться не тільки за Апостолів, але « й за тих, що задля їх слова увірять у Мене; щоб усі були одне, як Ти, Отче, в Мені і Я в Тобі, щоб і вони одне були в Нас » (Йо. 17,20-21). Тут не йде про єдність тільки духову, невидиму та й не про ту єдність, що має тих, що увірили в Христа, злучити колись у небесному царстві. Єдність, про яку Христос просить, має ту ціль, щоб « світ вірив, що Ти Мене післав » (там само). Тут іде про єдність зовнішню, яка має бути доказом правди Євангелія, так — як таким доказом є чи має бути любов поміж учениками. « По тім, каже Христос на іншому місці, пізнають усі що ви Мої ученики, коли любов матимете між собою » (Йо. 13,35). Отся єдність усіх учеників до того ступеня зовнішня, що Христос називав її славою, і Свою і учеників: « А Я славу, котру Ти мені дав, дав їм, щоб були одне, як і Ми одне. Я в них, а Ти в Мені, щоб були звершені в одне і щоб пізнав світ, що Ти Мене післав і полюбив їх, як і Мене полюбив » (Йо. 17,22-23).

Отсю суспільну ціль Божого об'явлення представляє св. Йоан у своєму першому посланні. Ціль послання, як і цілої проповіді Євангелія, є та, « щоб і ви мали з нами спільність. А наша спільність була з Отцем і Його Сином, Ісусом Христом » (І Йо. 1,3-4). Воно так тому, бо

й ціле християнське життя є такою лучністю і спільністю усіх. « Коли ж ходимо в світлі, як і Він у світлі, маємо спільність один з одним, і кров Ісуса Христа, Його Сина, очищає нас від усякого гріха » (там само, ст. 7). Ця наука є предметом майже цілого того Йоанового послання. Боже Слово « перебуває » (там само, 2,14) в нас тоді, коли « зберігаємо Його слово » й тоді « любов Божа в нас звершена » (там само, 2,5), а де немає тої любові, там немає й Божого слова в нас (там само, 3,10).

Як доказ суспільної цілі об'явлення можна навести й громаду перших християн. В Апостольських Діяннях читаємо, що коли « з великою силою Апостоли давали свідоцтво воскресенню Ісуса Христа, Господя нашого, й велика ласка була на них усіх » (Діян. 4,33), то першим наслідком тієї апостольської проповіді було те, що « в множестві вірних було одне серце й одна душа; і ні один з них, що мав, не казав, що це його, але було в них усе спільне » (там само, ст. 32) і « не було між ними ніякого убогого » (там само, ст. 34).

Якщо ціллю проповіді є загалом об'явленої науки єдність поміж вірними, то й наука мусить бути так поставлена, щоб люди мали спосіб не ділитися в її поясненні й приниманні, але навпаки, щоб у тій науці й тою наукою лучилися.

Коли вже об'явлення було дане людству, то й мусіло бути так передане, щоб люди ставали вчителями людей, щоб одні другим помагали в пізнанні й прийнятті тієї науки. Звідси й потреба людям чисто людської школи Божого об'явлення, звідси й потреба школи Церкви. Ота школа могла зо своєї природи і збуджувати довір'я людей і трапляти до їх переконання та так представляти предвічні й безконечні правди Всешинього, що люди могли їх зрозуміти й прийняти. Люди, покликані на вчителів своїх співбратів, себто навчаюча Церква мусіла бути офіційальною школою, яку встановив Бог та яка в Його іменні (*) передає науку, а тому й мусіла бути Богом обдарована такими прикметами, які запевняли б їй цілість і ненарушеність науки. Бог, даючи людям Свою науку за посередництвом людської інституції, мусів запевнити тій інституції непомилність; вимагаючи від людей послуху для тієї інституції, мусів справу так поставити, щоб послух не зводив людей на бездоріжжя помилок і ложі, в ніяких обставинах; людська інституція, що мала стати школою Божого об'явлення, мусіла бути посередницею між людьми

(*) « в Його іменні » — місцевий відмінок від « імення ». Хоч це слово допускаємо в нашій мові, проте в звичайній щоденній мові звичайно вживано « ім'я — імени », отже й можемо тут розуміти, як « в Його імені ».

і Богом, бути боголюдською інституцією. І в дійсності така є Божа Церква, і то не тільки як школа, себто навчаюча Церква, але і як збір усіх вірних, як людство, ведене Богом до освячення, і з якого мало бути побудоване Боже царство.

Завдання тієї людської, а все ж і Божої, школи мусіло бути су проти Божої науки зовнішнє, мусіло полягати на зовнішньому представленні й переданні людям тих правд, що містяться в Божому об'явленні. Церква, як школа, в дійсності сповняє той уряд. Із скарбниці Божого об'явлення, записаного в св. Письмі та й незаписаного, а жиуючого в церковному переданні Церкви черпає Божу науку та подає її людям до вірування. Праця людей у тому вчительському уряді Церкви має переодягати Божу правду в людську мову, має подавати ті стислі доктринальні формули, від яких людям не вільно відступати під загрозою церковної анатеми. Хто хоче належати до того боголюдського тіла Церкви, хто хоче бути учеником у тій школі, той мусить принимати церковні визначення (*) за автентичний висказ Божого об'явлення.

Ми бачили, що Ісус Христос до того людей зобов'язувє. Ми бачили, що Христос дав Своїй Церкві повну самоуправу й самостійність. Христос дав Своїй Церкві закони, але полішив добрій волі людей зберігати ті закони або ні: до зберігання законів, до прийняття Його науки ніколи нікого не змушує; до Церкви належить тільки той, що сам добровільно цього хоче й піддається її проводові та з її рук приймає Боже об'явлення.

Примус, без якого ніяка людська встанова не може обійтися, Христос заступав устроєм Своєї Церкви. А він такий, що людей, нераз мимо їх волі, веде тою дорогою, яку Божа воля назваила. Церква побудована так, що могутньою силою веде людей у послух віри, помагаючи людині побіджувати анархічні пориви зіпсуючі людської природи й нагороджуючи кожну победу в тому напрямі такими добрами й такою силою, що людина, втягнена раз у роботу будування Божого царства, над яким працює Церква, щораз більше і з щораз лішшою волею працює над тією будовою. Учительський бік Церкви полягає тим способом на подаванні формулок: від доктринальних дефініцій на вселенських Соборах до малих катехизмів для дітей. Представляти науку об'явлення людям, по змозі пояснювати її, стверджувати факт, що така то наука це наука об'явлення, а така то противна — ось праця тієї школи, Церкви. Це праця Отців Церкви, це праця сколястиків, це праця богословів.

(*) « визначення » — дефініції.

ських шкіл, це праця проповідників і вчителів Церкви. Кожний, що бере участь у тій праці, може науку Церкви припиняти або не припиняти, проповідати або не проповідати; не припиняючи науки Церкви або проповідаючи науку її противну, сам себе вилучує з церковної суспільності й наражується на доктринальну цензуру учительського уряду Церкви. Очевидна річ, при такому положенні могли бути й бували доби, в яких і цілі народи відпадали від Церкви і противні об'явленій науці доктрини поміж вірними й поміж учителями Церкви так розширялися, що могло здаватися, що об'явлену науку заступить якась людська наука.

V. ДАР НЕПОМИЛЬНОСТИ

Цілість учительського тіла Церкви має обітницю, а тому й дар непомильності. Цей дар непомильності, обіцяний осібно ще Й Петрові, перебуває в його наслідниках: Христових Намісниках, Римських Архиереях. Коли вони в імені Церкви, як учителі, поучують християнський світ про правди Богом об'явлені, мають ту поміч згори, що не дає їм участи в ніякій доктринальній помилці. Цей зовнішній Богом даний привілей потрібний учительському тілу Церкви в усіх випадках, коли людська неміч, або вузькозорість, або людська пристрасть заступає Богом об'явлену правду якоюсь людською наукою. Тоді треба, щоб непомильна цілість Церкви висказала свою науку і людській науці протиставила Божу. А що цілість навчаючої Церкви лише рідко й нелегко може збиратись у вселенські Собори, то й треба щоб привілей непомильності, обіцяний і даний вселенській Церкві, як учительці людства, находився у верховному її органі, у Вселенському Архиєреєві.

Своїм самостійним і сувореним учительством Церква заступає людству учительство Христа, але не усуває його. Христос, передавши Своїй Церкві цілу Свою науку і владу голосити її та автентично й непомильно її пояснювати, не перестає бути Учителем і людства і кожної душі зокрема. Він є тим Учителем передовсім словами, що їх сам висказав, а які є, очевидно, понад авторитетом Церкви: вона може тільки ті слова пояснювати, а не може іх змінити ані усувати.

Кожний, хто читає Євангеліє, безпосередньо з уст Христа чує Його науку й безпосередньо стає в ряді Його учеників. Крім того Христос перебуває в Церкві, як сам обіцяв (Мат. 28,20), а перебуває Своєю благодаттю й жертвою та Тайною Пресвятої Євхаристії, себто лучиться безпосередньо з кожною душою зокрема, зожною розмовляє, кожну

вчить. Але тому, що люди ту глибоко в серці скриту Христову науку благодаті чи містичного життя можуть так легко переміняти, так легко можуть у тих речах помилитися, то Христос поступав з ними так, як за дочасного життя поступав в уздоровленими від прокази — а ми всі очищені від духової прокази — казав ім показуватися бреям, себто від-силав їх до Синагоги, що тоді заступала Церкву: « Іди, покажися бре-єві » (Мат. 8,4).

Свое вчительство Христос не наче в'яже з учительством Церкви й робить його від неї зависимим. І правильно, у найвищому ступені правильно, бо ж Його вчительство, виконуване в глибинах людського серця на молитві чи в Причасті, звертається до одиниць, а тому й мусить бути підчинене тим загальним нормам, по яких Його вчительство дане людству. Тому в Його особистій інгеренції в людському серці мусить бути поставлені ті межі індивідуалізму, які ставить йому Богом освячене людство, себто Церква. Зрештою кожна одиниця окрема мусить мати змогу кожної хвилини переконуватися, чи вона правильно приймає учительство Христа індивідуально до неї звернене, чи часом до нього не додає своєї фантазії й ілюзії. Тісно нехибною мірою учительства Христа в душі, тою непомильною вказівкою, що бесіда Христа вже вривається й зачинається людська думка, яка завсіди буде людською похибкою, в Христова віра, подавана непомильним учительством Церкви. Як довго душа тримається чесноти віри й Церкви, Христос учить, а душа індивідуально науку від Нього приймає. А тоді, коли людина до Христової бесіди додає слова своєї уяви — у вірі має змогу осудити ті слова свого егоїзму як противні словам Христа, а в християнській покорі й вірі знайде обов'язок ту свою уяву піддати під зовнішнє учительство Церкви.

Треба було бути тим геніяльним будівничим і тим Божим мистцем, яким є Христос, щоб обдумати і вдіслити таке зв'язання двох учительств в одну органічну цілість. Кожний вірний може бути учеником в обох школах, може слухати обох учителів і уникнути всяку небезпеку злого чи фальшивого розуміння науки. Обі школи йому потрібні, бо поза зовнішнім формулюванням науки, поза знанням катехизму чи богословії треба йому вглиблюватися в безкінечні безодні, що містяться в науці віри.

Поза зовнішнім ствердженням чи спостереженням науки, що її Бог об'явив, а Церква подає до вірування, треба кожній душі окрема вникати в глибину розуміння правд віри. А лише світло з неба може дати те розуміння; без тієї помочі Божої благодаті, яка нам помогає прийняти Божу науку за правду, ми не розуміли б об'явленої науки, вона

видавалася б нам неможливою, і ми наражалися б на закид Христа Никодимові: « Ти учитель в Ізраїлі і цього не знаєш? » (Йо. 3,10). Об'явлену правду розумісмо від хвилини її прийняття, а в глибинь того розуміння веде нас Божа благодать, дана Христом. Тією благодаттю Він промовляє до людських душ, тією благодаттю просвічує розум і відслонює укриті Божі тайни віри.

Це досвід кожної днини в житті людини, що цікавиться об'явленою правдою і любить слухати, а ще більше читати слово Боже, що часом на якесь слово тієї Книги над усіми книгами, а нею святе Письмо, — впаде промінчик сонця з неба. Тоді в тім слові душа спостерігає таку безконечну беводню тайн і правд та бачить таке надприродне світло, яке десь у глибині серця відкриває укриті скарби Божої науки-правди, що їй видається — небо над нею отворене. Таке розуміння Божого об'явлення дав школа Христа!

Часом буває, що наука Христа, хоч звернена до поодинокої душі, є призначена для цілої Церкви, але тоді, так як прокаженому, Христос приказує (хоч би самими словами, записаними в Евангелію, і самими правдами віри) піддати судові Церкви науку, отриману від Христа. Тим способом Христос промовляє нераз через простих і невчених людей. Вони, з безпосереднього вибору Христа, стають, може тільки на хвилину, неначе апостолами. Як до Марії Магдалини, так відзвивається Христос і до тієї душі: « Іди до Моїх братів і скажи ім » (Йо. 20,17). Можна б навести дуже багато випадків в історії Церкви, в яких Христос тим способом не тільки передав Свою науку поодиноким душам, але промовляв і до Церкви.

Та хоч така наука Христа й може впливати на зарядження Церкви, то все ж вона ніколи не входить у ту науку Божого об'явлення, що її дав Христос під час Свого дочасного життя й Апостоли. Така наука не входить у Боже прилюдне об'явлення, а тому й християни не мають обов'язку принимати такої науки за Боже об'явлення. Ім вільно без гріха проти католицької віри такої науки не принимати, ім вільно наприклад думати, що така наука це видумка такої й такої, хочби святої людини. Але коли такі науки, чи поручення Христа, дані не за посередництвом Церкви, а за посередництвом поодиноких людей, стануть загально прийняті в Церкві та коли наслідки такого загального прийняття стають значні й показують якесь обильне Боже благословлення, тоді буває, що загал християн принимав таке приватне об'явлення, але не з тою вірою, що її католицькою називають, бо до цілого першічного об'явлення відноситься, — а з такою, як ровесники Христа при-

нимали посольство Йоана Хрестителя, або з такою вірою, з якою люди в Старому Завіті вірили Пророкам. Так напр. почитателі Христового Серця можуть вірити, що таке богочеститання поручас сам Ісус Христос, але ця віра не є католицька віра, що належиться первісному об'явленню, а якась інша, все таки Божа.

VI. ПОТРЕБА НАДХНЕННЯ СВ. ДУХА

Понад учительство Церкви й учительство Христа, підноситься третя школа, третій Учитель — Св. Дух, що, за висказом Христа, мав учеників « навчити всякої правди ». Яким способом діяння Св. Духа зв'язане в одну цілість з учительством Церкви й Христа, це непонята тайна для всіх тих, що оправдують непослух для Церкви тим, що вважають за рішальне тільки саме надхнення Св. Духа. Таку спокусу можуть мати не тільки сектанти-єрестики, але часом і віруючі християни. Та ві св. Письма ясно, що той самий Христос Спаситель, Син Божий, « у котрім укриті всі скарби мудrosti і знання » (Кол. 2,3), бо в Ньому « мешкає вся повнота Божества тілесно » (Кол. 2,9), сказав про Церкву: « Хто вас слухає, Мене слухає » (Лук. 10,16), а про Св. Духа: « Дух правди навчить вас усякої правди » (Йо. 16,13). Той самий Христос приказав Апостолам « навчати всі народи та зберігати те, що заповідав їм » (Мат. 28,20), а про Св. Духа казав, що Він « не сам від Себе говоритиме, а що почусє говоритиме... бо в Мого прийме » (Йо. 16,14). З того очевидно, що і Церква і Св. Дух не вчать інакше, як учив Ісус Христос. Усі ті три школи це тільки різні боки чи форми або методи представлення одного й того самого Божого об'явлення, про яке св. Письмо каже: « Багато разів і різними способами говорив Бог давно до отців через пророків, а в останні дні говорив до нас через Сина, котрого настановив наслідником всього » (Євр. 1,1-2).

Чому крім учительства самого Спасителя Христа, що перебував з нами « по всі дні, до кінця віків » (Мат. 28,20) і не перестає Своєю благодаттю говорити до кожного віруючого окрема, треба було ще зіслання Св. Духа, як Учителя, що мав навчити людей усякої правди?

Ми бачили, що ця третя християнська школа могла стати і в дійності стала для людей нагодою ділитися й сходити на бездоріжжя. Яка ж була причина, що Христос так зарядив? Ісус Христос пояснює ту причину: « Ліште вам, щоб Я пішов, бо як не відійду, Утішитель не прийде до вас; коли ж відійду, пішлю Його до вас » (Йо. 16,7). « Ще

багато маю вам говорити, та ви не можете тепер знести; коли ж прийде Він, Дух правди, навчить вас усюкої правди» (там само ст. 12-13).

Присутність Христа в тілі була для Апостолів перешкодою в розумінні якслід Його науки. Христос «умалив Себе, прийнявши вид слуги, ставши подібним людям» (Філ. 2,7). Той вид слуги був причиною, що Апостоли думали про Христа відповідно до того, що очима бачили. Тому треба було, щоб той зовнішній вид, що затримував Апостолів при зовнішньому пониманні Христової науки, був ім узятий, тому «треба вам, щоб Я пішов». Св. Августин (*Про св. Тройцю*, кн. I, гл. 9) питав: «Чи ж Христос, лишаючись у тілі, не міг післати Св. Духа, про якого знаємо, що на Нього війшов у хрещенні й над Ним перебував, та про якого знаємо, що ніколи не міг з Ним розвлучитися? Чому ж каже: Як не відійду, Утішитель не прийде? Це значить стільки, що: Ви не можете приймати Духа, як довго не перестанете Христа знати по тілу. Коли Христос у тілі відійде, не тільки Св. Дух, але й Отець і Син буде при них духовим способом». А на іншому місці (*Про слово Господне*, сл. [Sermo] 60): «Св. Дух, Утішитель, дав ім те, що Христос — після усунення зперед іхніх очей виду слуги, який прийняв у дівичім лоні — перед очищеними очима ума оказался ім у виді Бога, яким все був: рівний Отцю, навіть тоді, коли являвся в тілі».

Науку Христа, передавану Апостолам — а приніману способом тілесним, матеріальним — мав Св. Дух одуховнити, піднести, очищуючи й освячуючи душі й уми Апостолів. Можна сказати, що Св. Дух мав дати Христовій науці неначе останню санкцію, апробату, одобрення. Мав дати свідоцтво Христові. «А Дух є той, що свідчить, бо Дух це правда. Бо є три що дають свідоцтво: Дух і вода і кров, і ті три є одно. Коли приймаємо свідоцтво людей, свідоцтво Боже є більше, бо це є свідоцтво Боже, котрим свідчить про Свого Сина» (І Йо. 5,6-9) і «по цьому знаємо, що перебуває в нас — по Духові, котрого нам дав» (І Йо. 3,24). Але що це: Дух, вода і кров, і ці три є одно? У пристосуванні до нашого предмету, може дуже смілому, скажемо те саме іншими словами, а саме: школа Св. Духа і св. Церкви, що Тайни роздає, і Христа, що кров проліяв, це одне й те саме — одна правда у трьох школах.

Те свідоцтво Христові мабуть не вичерпує значення дару П'ятдесятниці. І в старозавітних пророцтвах і в першій проповіді св. Петра дар Св. Духа представлений недвозначно й цілком виразно як дар пророкування. «Виллю в ті дні з Мого Духа і пророкуватимуть» (Діян. 2,18). Надхнена проповідь св. Петра й діяння Св. Духа в день П'ятдесятниці і в цілій першій добі церковної історії наглядно вказують на те, що в дарі П'ятдесятниці людству даний віщий і пророчий Дух.Хоч

Божий Дух проливається « на всяке тіло », то Його завданням не може перестати бути надприродне надхнення людей.

Св. Дух мусить у християнстві відповідати тому, що в людській природі є надхненням геніяльності. Звичайно бував між людьми, що цей елемент не дається схопити ані в формулки ані в ніякі норми ані межі. Надхнення геніяльних людей виломлюється зпід усіх форм, принципів і схем та не дається ані обчислити ані звести в русло людських передань, формул, людських спостережень. Воно до якоїсь міри необраховане й непочитальне.

В якій же мірі той вищий елемент надхнення допущений у школі Святого Духа? Як же зв'язаний в одну цілість в наукою Христа, в вірою в ту науку і з розумінням тієї віри за означеннями Церквою догматичними формулами? Як відтого Духа зв'язати з догматичними формулами? Як лишати Йому необмежену свободу, яку сам Христос порівнює з буйним вітром, що « куди хоче, віс, і голос його чуєш, та не знаєш, звідки приходить та куде йде » (Йо. 3,8)? Як « кожному, що народився з Духа » (Йо. 3,8) лишити ту свободу й зробити, щоб усі, на яких проливається Дух, а проливається на всяке тіло, — добровільно трималися вірно догматичних формулок і розуміння Церкви? Це дійсно чудо чудес, це можливе тільки в ділі Божих рук, а ним є організація, устрій Христової Церкви.

Безмежна свобода надхнення Святого Духа зв'язана вірою в науку Ісуса Христа й авторитетом церковного учительства, а зв'язана непонятно простим способом, а саме, що надхнення геніяльних людей є піддані судові й послухові Церкви. Той суд і той послух потрібний, щоб надхнення, дане одиницям, служило цілості, щоб одиниця не могла протиставитися суспільству і щоб пам'ятала, що тільки як член того Христового тіла отримує надхнення й що отримує його для зміцнення єдності того тіла, щоб люди і досвідом щоденного життя училися, як те, що видається надхненням, а не веде до єдності цілого тіла в Христі, є фальшивим надхненням, бо й ціле Боже об'явлення зі всіми подробицями веде до того одного: щоб людство спасати, щоб відновити затрачену колись єдність. Надхнення геніїв мусить бути підчинене авторитетові Церкви в тій самої причини, в якої і ангел з неба « нехай буде виклятий, коли інакше вчить, ніж Церква » (Гал. 1,8). Бо, очевидно, він не є тоді ангелом, а демоном, що прибирає на себе вид світлого ангела (ІІ Кор. 11,14). Так само християнам мусить бути очевидне, що надхнення з неба, яке противиться послухові авторитету, або противиться розумінню Христової віри, не є надхненням з неба, а є радше

тою мудрістю, що не сходить згори, що є або « земська, або змислова, або диявольська » (Як. 3,15).

Такого зв'язання надхнення, чи радше такої його проби, треба ї людям, бо без нього вони занадто легко можуть помилитися, занадто легко самолюбство одиціям піддає гадку, що вони є над цілістю, над суспільністю, хоч фундамент усіх християнських чеснот — покора вчить кожного християнина, що він є ніщо в порівненні з людством, що сам у собі є помильний і легко демона принимає за світлого ангела та легко помиляється у найосновніших правдах життя, беручи зло за добро і лож за правду, як каже Пророк: « Горе людині, що ставить темряву світлом, а світло темрявою » (Іса. 5,20). Сама покора християнинові не вистачає: вона є занадто трудною чеснотою, а віпсути людська природа є занадто схильна до ложі й зла, занадто стверджується на кожному кроці йожної днини, що « всякий чоловік ложний » (Рим. 3,4).

Щоб надхнення з неба не було для людини завеликою небезпекою, перед нею має зберегти її премудрий устрій Церкви, премудра будова, що з усіх робить одне. Та її помимо всього надхнення буде такою небезпекою для людства, що під тим прaporом будуть відриватися від правди мільйони, мільйони будуть пропадати, а спасені будуть тільки ті, що будуть так коритися правді (Гал. 5,7), щоб навіть надхненню не довірювати без пристосування проби правди, — і будуть так самим собі недовірювати, щоб і власному духові не вірити і власного духа досвідчати, чи він від Бога. По чому ж його пізнати? « По цьому пізнати Духа Божого: кожний дух, котрий визнає, що Ісус Христос прийшов у тілі, є від Бога » (І Йо. 4,2). Ось пробний камінь надхнення — віра в Ісуса Христа, і другий пробний камінь: « Хто знає Бога, слухає нас; хто не від Бога, не слухає нас (Апостолів, Церкви). По цьому пізнаємо духа правди й духа обману » (І Йо. 4,6).

А тоді, де ж лишилася необмежена свобода, де творчість надхнення? У чому пророчий Дух? Як сповниться пророцтво Йоіля й обітниця Петра, як тоді й ми, що, йдучи за його, Апостола, радою чи приказом, « прийняли дар Святого Духа » (Діянн. 2,38), маємо пророкувати (Йоіл. 2,30) — це нехай буде предметом нашого досліду. Наразі маємо у християнській покорі, вірі й послусі для Церкви злуку трьох шкіл Божого об'явлення.

Ось на таких фундаментах премудрого Божого устрою спочиває в людстві правда Божого об'явлення. Людство, що мало бути « Богом навчене » (Йо. 6,45; Іса. 54,13), мусіло переходити ці три ступені Божої школи, щоб безпечно прийняти ціле Боже об'явлення. Але питання, чи та система потрійної школи і трьох Учителів для одної й тої самої

ануки відповідає природному способові; в якім людський інтелект взагалі доходить до правди, або чи та Христова будова, потрібна до прийняття Божого слова, — відповідає основним законам людського пізнання?

VII. ЗАКОНИ ЛЮДСЬКОГО ПІЗНАННЯ Й БОГОСЛОВІЯ

Усяке людське знання, а в наслідок того всяка людська наука, бачнавіть всяка людська наукова дисципліна складається з трьох елементів, що один над другим звімлюються, що всі три взаємно себе доповнюють: людина передовсім спостерігає, потім розуміє, а потім думає. Очевидно, немає спостереження без якогось розуміння й думання, а ціле розуміння опирається на спостереженні й подає матеріал думання. Коли це розрізнення пристосуємо до наук, то прийдеться нам ствердити, що першим завданням кожної науки є спостереження — скажім — історичних фактів, явищ природи, текстів закону. Зрозуміти всі стверджені явища, факти чи тексти це вже інша річ і вища школа.

Безумовно, спостереження фактів чи явищ на новому терені може абсорбувати життя багатьох учених дослідників і вимагати безмірної напруги інтелекту цілого людства, а все таки ті, що розуміють і пояснюють, сповнюють функцію, що стоїть на вищому ступені еволюції людського інтелекту. Тим двом нижчим функціям дуже помогає третій елемент людського пізнання — думання, якому відповідає в наукових дисциплінах інтуїція, геніальність, що звімлюється аж до надхнення. Над мільйонами вже пояснених спостережень могутнім творчим скоком геніальних гіпотез людський інтелект промощує собі дорогу в невідомі ще простори досліджуваної правди. Ті гіпотези є провідним світлом для повнішого й ліпшого розуміння і для нових дослідів та стверджень.

Чи це не є основа всякої науки і всякої еволюції людського знання, праді людського інтелекту? Таку саму еволюцію знайдемо і в богословії, в науці про Боже об'явлення.

Якщо розрізнимо помічні науки богословії від самої богословії, то ясно, що помічні науки є науковими дисциплінами, подібними до всіх інших дисциплін. Вони не є нічим іншим, як науковими дисциплінами історії, географії, археології, лінгвістики, тощо. Якщо візьмемо саму богословію та назовемо її науковою про Боже об'явлення, то знайдемо, що віщий елемент мусить мати в ній ширше, а тому й інше пристосування, ніж у інших наукових дисциплінах. Предметом богословії є Боже об'явлення, а тому її наука є пророча, надхнена, віща, яку цілу

св. Апостол Петро приписув просто Святому Духові. « Бо ніколи не вийшло пророцтво з волі чоловіка, а надхнені Святым Духом промовляли святі люди Божі » (ІІ Петр. 1,21). Це зрештою наука так основана на Божому об'явленні, що увійшла в Символ віри, себто була вже Церковю означена й проголошена як наука об'явлена, здається, у I-му столітті. У Символі кажемо: « І в Духа Святого, ...що говорив через пророків ».

Той надхнений характер предмету богословії вимагає, сказати би, бодай далекого відблиску віщого Духа в усіх дослідників Божої науки. Вимагає того передовсім конечно до всякого пізнання пристосування інтелекту до предмету (*adaequatio mentis cum re*), на якому полягає кожне пізнання. Без того наука буде все чужа для ума, не можна буде найти спільної мови.

Нам відається, що в багатьох уступах уступах св. Письма находимо бодай дуже сильні й характеристичні натяки на ту конечність правдивої богословії. Напр. Христос каже: « Хто від Бога, слів Божих слухає; ви тому не слухаєте, бо ви не від Бога » (Йо. 8,47), або: « Коли хто хоче чинити Його (Бога) волю, зрозуміє науку, чи вона від Бога, чи сам від Себе говорю » (Йо. 7,17). « *Бути від Бога* » це умовина, без якої не можна Божих слів слухати, ані не можна розуміти, що наука Христа є від Бога. А те « *бути від Бога* » є бодай якимсь віщим відблиском на душі, на кожний спосіб — якоюсь прикметою інтелекту, що є згори.

Певне, ї без того світла чи й без віри може сам природний інтелект у наукі богословії щось осягнути, може збирати тексти, порівнювати їх, рахувати їх, стверджувати, що це й те про них думали. Багато й без ніякого віщого Духа можна сказати і про слова, записані в св. Письмі, і про опінію людей про ті слова, про ті науки, але думаю, що все те не є ще богословією: воно є приготуванням до богословії чи помічною наукою. А коли таке треба сказати про богословію, то в повнішому і правдивішому значенні треба це сказати про ту вищу богословію, яка вже не є науковою про Боже об'явлення, але є просто науковою Божого об'явлення, Божою науковою, науковою Бога.

VIII. ВІЩА БОГОСЛОВІЯ

У цьому віщому значенні називає східня Церква св. Апостола Йоана й деяких виїмкових Отців чи богословів — Богословами, як напр. Григорія Навіянського й Симеона Нового, великого містника східньої Церкви. В цьому значенні до богословії є конечний віщий дух; кожний бо-

гослов до деякої міри мусить бути і пророком, а став ним через саму науку богословії. Мабуть у тому значенні говорить Ісус Христос: « Вже вас не називаю слугами, бо слуга не знає, що робить його пан, а вас називав Я другами, бо все, що Я чув від Мого Отця, вам об'явив » (Йо. 15,15). Отже вже саме те, що Христос передав Апостолам, що від Бога чув, підносить їх до другів, надає ім якийсь характер, передовсім, очевидно, інтелектуальний, що до деякої міри рівняє їх з Христом. Те саме каже Ісус Христос словами: « Мати Моя і брати Мої це ті, що слухають Божого слова і сповняють його » (Лук. 8,21). Слухати Христової науки (очевидно так, як належиться, себто з вірою, радо сповнити ту науку), це виробляє в людській душі якесь духовне посвячення з Христом, яке відбивається передовсім в інтелекті і робить його неначе близьким чи рідним чи подібним до пророчого духа Учителя.

Погляньмо тепер, як цей елемент надхнення впливає в практиці на богословію від самого початку. Боже об'явлення є дане людству в св. Письмі та в церковному Переданні. Людський ум мусить передовсім ствердити, спостерегти науки Богом об'явлені, які містяться в св. Письмі, мусить зо св. Письма неначе з якоїсь безконечної скарбниці видобути ті правди, які стануть предметом церковної науки. Тут можна навіть хронологічно ствердити еволюцію людської богословської науки. Можна напр. ствердити, що доба Отців зайнята передовсім спостереженням Божої науки, себто сконстатуванням фактів, текстів і подій. Схолястика ціла вже звернена до зrozуміння правд об'явлення. Але притім і в науці Отців і в пізнішій « школі » так до спостереження як і до зrozуміння правд Божого об'явлення треба тісі інтуїціі, того « помазання від Святого », як каже св. Йоан, яке навчає нас усього (І Йо. 2,27). Тому і в добі Отців і в добі схолятиків першими свідками об'явлення є святі, бо вони більше ніж інші представляють цей пророчий елемент. Бачимо, що такі найбільші геніі, як Василій, Григорій Нанзіанський або Августин, свою працею кладуть основи тієї церковної науки, яка пізніше у вселенських Соборах зодягає об'явлену науку в догматичні дефініції, подає їх до вірування християнам.

Ще більше треба було і Отцям і схолястикам того Христового духа, того Христового ума, як каже св. Павло (І Кор. 2,16), щоб добувати правди Божого об'явлення з безконечної скарбниці традиції. Боже об'явлення було так дане людству: Христові Апостоли й ученики, діставши Святого Духа, повні того Духа, як Стефан, проповідали Христову науку, не списуючи її. Первісне Боже об'явлення було дане не тільки безпосередньо Христом і Апостолами, але й ученикам, коли св. Лука й Марко дістали пророчого Духа до написання Євангелій. Мабуть біль-

ше ніж правдоподібне є те, що всі Христові ученики мали віщого й непомильного Духа у проповідні Євангелія, як зрештою маємо приклади того в Апостольських Діяннях. Отже, на 82 чи 84-ох Христових учеників ледви 7-ох списало частинку того, що проповідали, хоч ціла іхня проповідь була подавана в Святім Дусі. Їхня несписана наука перейшла на іхніх наслідників і стала тою скарбницею Божого об'явлення, збереженою в Церкві, в котрої Церква від віків не перестає черпати щораз то нові правди, які, хоч і належать до первісного автентичного Божого об'явлення, щойно тоді стають обов'язуючими тезами Божої науки, коли, працею Церкви пояснені й здефініовані, Церква подає їх вірним до вірування.

Тим чином праця людей над добуванням об'явлених правд во скарбниці об'явлення є подібна до праці добування якогось металю з копальень, у яких той металль находитися в формі руди або якоїсь іншої мішанини чи хемічного сполучення. Як у тих копальнях треба якихсь нехібних знаків, по яких можна б ствердити присутність цінного металю, так само й богословам треба було того інстинкту, який стверджує присутність золота Божої науки в копальнях християнської літератури й християнського духа, — треба того Божого Духа, що розлитий серед християнського суспільства.

Так то людство працює над Божою науковою, щоб ствердити, що міститься в об'явленні, і щоб тому змістові Євангелія надати зовнішню людську форму, а це є предметом церковної науки. Але до того ствердження треба й науки Св. Духа, бо без Нього було б трудно ім або й просто неможливо розсудити, які правди містяться в св. Письмі і що в науці Божого передання є правою Божого об'явлення, бо тільки «з цього знаємо, що перебував (Христос і Його наука) в нас — від Духа, котрого нам дав» (І Йо. 3,24).

Ще в більшій мірі треба віщого Духа богословам, щоб зрозуміли Боже об'явлення. Бо «нам об'явив Бог Своїм Духом, бо Дух усе просліджує, навіть глибини Божі. Бо хто з людей знає, що є чоловічого, як не дух чоловічий, котрий є в ньому. Так і що Божого, ніхто не знає, тільки Дух Божий. Та ми не прийняли духа цього світу, а Духа, що від Бога, щоб ми знали, що нам даровано від Бога» (І Кор. 2,10-13).

IX. ВІЩЕ ХРИСТИЯНСТВО

Вправді сама віра дас нам силу признати за правду те, що Бог об'явив, а вже саме признання за правду не може бути без якогось розуміння. Вистачає, щоб те конечне до віри розуміння було таке, як у ді-

тей. Але без помочі віри неможливо людям навіть так розуміти. Без помочі віри воні, люди, з Никодимом питаютъ: « Як може це бути? » (Йо. 3,9). До них відноситься слово Христа висказане до Марти: « Коли віритимеш, побачиш славу Божу » (Йо. 11,40). Без тієї віри людина нічого не побачить, нічого не зрозуміє. Але навіть і тоді, коли вже повірить, далеко буде ще від того, щоб мати бодай таку віру, як зерно гірчиці (Мат. 17,20).

До тих початкуючих, які щойно зближаються до арозуміння, до тих, що досі тільки спостерігали та стверджували, буде відноситися слово св. Апостола Павла: « Я поїв вас молоком, не стравою, бо ви ще не були в силі, а й тепер не є в силі, бо ви ще тілесні » (І Кор. 3,2). Апостол говорить до віруючих, але таких, що ще не розуміють, до віруючих, але таких, до яких і Христос казав: « Багато маю вам говорити, та не можете тепер знести » (Йо. 16,12), до віруючих, але таких, що не призначалися з боязні перед фарисеями, щоб іх не викинули з божниці, бо полюбили більше людську славу, ніж славу Божу (Йо. 12,43).

Та коли та віра, хоч і яка слаба, є тільки жива, бо « як тіло без духа є мертвє, так віра без діл мертвва » (Як. 2,26), то вона вистачає. Віра, що ділася через любов, вистачає, хоч і як мало просвічена, щоб людина перебувала в Христі, а Христос у ній, бо Христос є виноградина, а люди вітки, і « хто перебував в Мені, а Я в ньому, той приносить багато плоду, бо без Мене не можете нічого робити » (Йо. 15,5). А щоб Христос Свою благодаттю перебував у людині, не треба просвіченої віри — вистачить віра дійствуєща, вистачить віра, що проявляється в любові близнього. Бо « хто любить свого брата, перебував в світлі й нема у ньому соблазни » (І Йо. 2,10), бо хто любить близнього, зберігає ввесь закон. « Кожний хто в Ньому (в Христі) перебував, не грішить; кожний, хто грішить, не бачив Його ані пізнати Його » (І Йо. 3,6).

Віра, хоч і не дуже просвічена, дає достаточне розуміння Ісуса Христа, щоб людину здергувати від гріха. « З того знаємо, що ми Його пізнали, коли зберігаємо Його заповіді. Хто каже: знаю Його, а Його заповідей не зберігає, той лгун (*), і немає в ньому правди. А хто зберігає Його слово, справді любов Божа в ньому звершилася, і з того знаємо, що ми в Ньому. Хто каже, що в Ньому перебував, той повинен і сам поступати так, як Він поступав » (І Йо. 2,3-6). Щоб осягнути повніше розуміння правд віри, треба передовсім позбутися всього того, що й віруючим св. Апостол Павло закидав: « бо ви ще тілесні » (І Кор. 3,2).

(*) « лгун » — зн. брехун, ложній, фальшивий, неправдомовець.

Як далеко може сягати та тілесність, що є перешкодою у пізнанні Божих правд, Апостол не каже, але здається, що мусить далеко сягати, коли перешкодою до повнішого зрозуміння Христової науки була для Апостолів сама присутність Спасителя у людському тілі. Бачучи « вид слуги », себто людську природу Христа, вони тим самим були неначе здержувані від вищого розуміння Христової науки. « Ви не можете тепер знесті, ...ліпше, щоб Я пішов » (Йо. 16,7; 16,12). Страва, якої початкуючі не можуть знесті, є « науковою Духа » (І Кор. 2,13). Вона і дасьється щойно духовним і робить людину духовною. Доки люди її ще не розуміють, доти вони є малолітніми в Христі й тілесними, хоч вірними. Ці дві назви мають в Апостола одне значення (І Кор. 3,1).

X. ТВОРЧА БОГОСЛОВІЯ

Так то треба віщого елементу до повнішого зрозуміння правд об'явленої науки. Так то в повному значенні того слова щойно помазання Св. Духа « навчає нас про все » (І Йо. 2,27), так то « Утішитель навчає нас усікої правди » (Йо. 16,13).

Мені здається, що потребу школи Святого Духа достаточно пояснюють внутрішні закони людського ума і його праці. Лишається ще одне пояснити, але воно безконечної ваги і значення.

Ми говорили досі про богословію і її ступені чи етапи розвитку, порівнюючи школу Церкви, богословію, з функцією спостереження і ствердження правди, школу Христової віри й благодаті з функцією розуміння ствердженої правди, а школу Св. Духа з функцією думання. Отсе третє порівнання вимагає мабуть ще слова пояснення. Мені здається, що думання, яке знімається понад спостереження й розуміння, є подібне до того, з чим сам Христос порівняв дійства Св. Духа. Воно також таке, як « вітер куди хоче віс, і голос його чуєш, а не знаєш, звілки приходить і куди йде; так і кожний, що народився з Духа » (Йо. 3,8). Тільки думка, що підноситься понад спостережений і зрозумілій предмет, може неначе віщою інтуїцію здобувати невідомі терени й просвічувати неарозумілі явища. Тому з усіх дійств людського інтелекту думка найкраще відповідає науці Св. Духа і тому найліпше її потребу стверджувє й пояснює. В обсягу дійств людського інтелекту свободна геніяльна чи віща думка є також і творчою думкою. Вона родить рівно добре архитвори мистецтва, як і геніяльні винаходи й відкриття невідомих досі прав природи. Думка родить ідеї, що є чимсь дійснішим від дійності, бо є нормами, в які вливається дійність, неначе безформна ма-

терія в форму, бо є нормами, що надають форму існуванню, є тим, що в існуванні є річчю актуальнішою й реальнішою.

Поясним цю абстракцію конкретним прикладом. Думка геніяльної людини родить ідею, що на довгі покоління так могутньо накидастися людям, що вся їхня праця сходить на виконування чи сповнювання тієї ідеї. От ідея єдності Німеччини, зроджена в думці Бісмарка, от ідея комунізму, зроджена в думці Маркса. Ідея, дитина думки, є чимсь таким реальним, ангелом чи демоном, що мільйони людей посвячують через ціле своє життя і думання і працю тільки на те, щоб її здійснити, щоб у її форму вліти бездушну й безформну матерію. Тому демонічний большевизм є чимсь, що має реальність, актуальність, форму, — зроджену в геніяльної, хоч демонічної думки Маркса. Чимсь демонічним називаю тут лож, бо відомо, що нема речі більш демонічної, ніж лож (Рим. 3,4). (*)

Чи тій творчій силі людської думки відповідає також щось у дарі П'ятдесятниці? Застановлюючись над тим, що Св. Дух, даний людству, сповняє, ми спостерегли те, що Христос про Утішителя сказав, себто, що наставляє людей на всяку правду. Ми бачили, що пророчий Дух бодай у якомусь значенні є потрібний як доповнення і формулок вірування і самого розуміння віри. Та ми не ствердили досі ніякої творчої функції того віщого Духа. Чи ж людська думка, з тою віщою інтуїцією та природним надхненням, які є людині доступні без ніякої надприродної помочі з неба, мала б бути чимсь більше творчим, ніж віще надхнення Св. Духа? А може й образ не добре дібраний, може й думка людського ума не є ніяким образом, не дає ніякої аналогії до пояснення дійств Св. Духа? Нехай і так буде! Аналогія може бути зле дібрана, але яким чином можливий такий чудний парадокс, щоб людський ум без надприродної помочі з неба міг бути більше творчий, ніж той самий людський ум, надхнений Св. Духом? Воно на те виходило б, якщо ми не знайшли б у Св. Дусі творчої сили. Досі ми її не знайшли, бо «навчити» хочби й усякої правди — це ще не творча сила, ще нічого не творить. Тому, якщо функцію Св. Духа є тільки доповнити, завершити, поглибити науку Церкви й Христа, то де ж творчість науки Св. Духа? Можна б сказати, що й пояснення об'явленої науки є чимсь творчим. Чи те пояснення полягає на формулюванні й дефініюванні тієї науки, як це робили Отці на Соборах, чи воно полягає на глибокому поясненні

(*) Цей текст Рим. 3,4 не дуже підходячий до останніх думок Автора. Може б тут краще відповідав текст Ів. 8,44 чи Апок. 21,27 або й Проп. 6,16-17 і 19.

науки і її зрозумінні — усе, що буде зроблене з віщого надприродного Божого Духа, буде чимсь творчим.

Безумовно, твір християнської літератури написаний тим словом премудrosti, про яке св. Павло говорить, або «Духом знання» (І Кор. 12,8), буде твором чи архітворм. Отець чи Учитель Церкви, а не менше й схолястик, коли відаивається таким словом премудrosti чи знання, даним Святым Духом, стає з поміччю Духа дійсно творчою силою. І, безперечно, таке слово премудrosti може мати для грядучих поколінь значення творчої ідеї, якої аналогії ми шукали в творчості природного людського ума. Так напр. ідея якоїсь конгрегації чи якогось чину є такою творчою ідеєю. Скажім напр. ідея конгрегації Редемптористів, Єзуїтів чи Салезіян, дана законодавцями тих чинів чи іхнім душом зроджена, є таким геніяльним словом, над яким приходиться прийдешнім поколінням довго працювати, щоб його здійснити. Зрештою байдуже, чи скажемо, що та ідея є одним словом, чи цілою низкою слів — бесідою, даною Св. Духом. Мабуть не треба пригадувати, що ціла історія Церкви є пасмом того роду творчості.

Та мушу признатись, що ця творчість видається мені ще недостаточною. Аналогія думки природного ума, що також родить ідеї, видається мені повною. Тільки одне мене непокоїть: якщо школа Св. Духа має вести лише у такого роду творчість, то що ж скажуть ті, що не мали ніякої геніяльної ідеї й не сказали ніякого слова мудrosti чи знання? Чи ж не були й вони учениками у тій школі, чи ж не пробували й вони бути бодай здалека помічниками Учителя тієї школи? Кажу — помічниками, бо ледви чи хто зі смертних поважився б назвати себе учителем у тій школі, де учителем є Утішитель.

Ми ствердили, що дійства Святого Духа через те саме, що предмет науки і Церкви і Христа і Святого Духа є цілій надхненням і цілій памаганням і цілій може чи повинен шукати й досліджувати навіть глибини Божі (І Кор. 2,11). Віщий Дух мусить бути загальніший, мусить проливатися обильнішими потоками на людство, ніж той віщий дух, що ми його назвали природною геніяльною інтуїцією. Якщо Бог Своїм сотворінням самою природою дав проблиски геніяльності, так що в кожній науковій дисципліні майже кожне покоління може похвалитися геніяльними гадками, а навіть просто й геніями, хочби однобічними, то виглядає на неправдоподібне, щоб те, що сказав Пророк Йоіл (2,28) (*): «І буде в останні дні (говорить Господь): виллю з Мого

(*) Як і вище на стор. 436 — цей текст Йоіл 2,28-32 є цитованій за Вульга-

Духа на всяке тіло і пророкуватимуть ваші сини й ваші дочки, і ваши молодці видіння бачитимуть » — не було обильніше від роздання поміж людей природою геніїв чи геніяльних інтуїцій. Св. Апостол Петро стверджував сповнення Йоілевого пророцтва вже в перший день П'ятдесятниці. Чи ж може бути, щоб те пролиття Божого Духа на людство викликало тільки ті творчі ідеї, аналогічні в геніяльними ідеями, про які ми згадали? Зрештою і з другого боку треба признати, що геніяльні й творчі ідеї, які виявляє історія Церкви, в завсіди будь-що-будь тільки відбиткою творчих ідей Христа, пристосуванням Євангелія. Очевидно, ця обставина не відбирає тим ідеям ані творчости ані геніяльності, але будь-що-будь зводить їх творчість і геніяльність у великій мірі на геніяльність і творчість тих слів, що їх висказало саме Боже Слово. Це нехай буде бодай оправданням, що віщого й творчого Св. Духа шукасмо не тільки в премудрих Божою премудростю творах церковної літератури й не лише у геніяльних творчих словах церковного життя, але й так широко, як широко розливається Божий Дух на людство.

У тому пошукуванні мабуть прийдеться нам зі сфери богословії наших богословських школ і зі сфери тої богословії, якою є Боже об'явлення — перейти у ту богословію, яка є християнським життям.

XI. ХАРИЗМИ

Св. Апостол Павло представляє в першому посланні до Коринтян духовні дарування, а саме ті дари Святого Духа, що їх пізніше християнське передання називало *πνευματικά*, а потім *χαρίσματα* — дари, що їх схолястики називали «ласками даними даром», себто «тільки даром дані, а не освячуючі водночас душу». Відома ця дистинкція: 1) ласки дані даром для користі Церкви, 2) ласка освячуюча душу. Святий Апостол про ті дари каже передовсім, що вони є явленням Св. Духа і на користь людини (І Кор. 12,7), та розрізняє такі духовні дарування: «Одному дається Духом слово мудrosti, іншому слово знання тим Духом; іншому віра тим самим Духом, іншому ласка до уздоровлень тим самим Духом; іншому творення чудес, іншому пророцтво, іншому розпізнавання духів, іншому різні мови, іншому виклад бесід» (І Кор. 12,

тою або нашими церковно-слов'янськими книгами (переведеними частинно з Септуагінти). В наших нових українських перекладах із цього тексту 2,28-32 є зроблена окрема третя глава: Йоіл 3,1-5.

8-10). До того самого роду духовних дарувань зачисляє Апостол різні служення Церкви: «А Бог установив у Церкві передовсім Апостолів, потім пророків, опісля учителів, пізніше сили, потім ласки уздоровлень, підпомагання, управи, різні мови» (І Кор. 12,28). А в листі до Ефесян ті служення так розрізняються: «Настановив одних Апостолами, а інших пророками, інших же Євангелістами, а інших пастирями й учителями» (Єфес. 4,11). Коли в обох апостольських текстах шукаємо причини, з якої ті харизми дані, то в обох знайдемо ту саму причину: «На звершення святих, на діло служення, на збудування Христового тіла; аж дійдемо всі до єдності віри й пізнання Сина Божого, до звершеного мужа, до міри віку Христової повноти» (Єфес. 4,12-13). Те саме Апостол виражав коротше в листі до Коринтян: «А в кожнім являється Дух йому на користь» (І Кор. 12,7).

Якщо розглянемося в духовних дарах Св. Духа, то зрозуміємо, як усі вони причиняються до будови Христового тіла. Найбільша частина відноситься до оголошення Божої науки. До них треба зачислити слово мудrosti й слово знання і той спеціальний дар віри у Св. Дусі й ті духовні дари, що їх церковна наука зачисляє до ласк даних даром, хоч і не називає їх харизмами. Тут треба зачислити служення Апостолів і пророків і учителів і Євангелістів, а мабуть у великій частині і пастирів. Інші харизми, що є із службами, або що під одною назвою об'єднують і харизми і служби, відносяться, хоч посередньо, також до проповіді Євангелія. Такими є: дар творення чудес, дар говорення різними мовами ($\gamma \lambda \sigma \sigma o l a l \alpha$), виклад тих мов, дар розпізнавання духів і ласка уздоровлень; з них дар творення чудес відповідає службі сил, як її Апостол називає, а ласка уздоровлень і різних мов є зачислена із між харизмами і між службами. Усі ті дари відносяться до науки Євангелія, як докази її правдивості.

Тим способом стверджуємо науково св. Павла те, на що ми вже вище звернули увагу: дари Св. Духа — харизми дані на те, щоб або з надхненням Св. Духа голосити Христову науку й пояснювати її, або скріпляти в людях пересвідчення про її правдивість. Якщо розрізнимо в тих духовних даруваннях і службах те, чим вони є в людині, що їх посідає, і те, що вони спричиняють у людях, до яких звернена наука, то легко буде спостерегти, що ціла їхня творча сила полягає на будуванні Христового тіла, себто на цілях, для яких вони дані, і на наслідках, які вони приносять у слухачах і в видцях. Оскільки вони відносяться до самої науки Христа чи Церкви, віща їхня сила не є творча: вони помагають до формування науки й до зрозуміння науки, але до самої науки

нічого не додають. Первісне Боже об'явлення, дане Христом і Апостолами, є таке в них викінчене, що до іхньої науки ніяким способом не можна нічого додати. Можна тільки стверджувати чи спостерігати те, що в першому об'явленні міститься (на тім полягає наука Церкви), й розуміти та пояснювати науку Божого об'явлення, а це дас Христова благодать, передовсім віра. Віщий елемент надхнення може помагати і формулюванням об'явленої науки Церквою і пояснюванням тої науки проповідю, на якій опирається віра. Але ні одним ні другим способом надхнення Св. Духа до первісного Божого об'явлення, до науки Церкви й Божої благодаті нічого нового не даде. Воно під тим оглядом не є творчою силою. Творчим і конечним стається воно у тому будуванні Христового тіла, для якого призначено, та даде до первісного об'явлення не теоретичні правди, але пристосування й виконання в житті тих правд.

XII. БОГОСЛОВІЯ ХРИСТИЯНСЬКОГО ЖИТТЯ

Щоб зрозуміти якслід, що Св. Дух додає у Своїй школі до школи Церкви й Христа, треба передовсім звернути увагу на те, що ціла наука Божого об'явлення в намірах Господа Ісуса Христа мала бути не теорією, а практикою. Передаючи Свою науку ученикам — Церкві, Ісус Христос виразно каже людей навчати, але навчати зберігати все, і тому Свою науку називає не так наукою, як радше заповідю. « Навчайте всі народи..., навчаючи їх зберігати все, що Я заповідав вам » (Мат. 28,19). Боже об'явлення від самого початку було передовсім законом, а як таке, воно щойно по сповненні того закону малосяся звершеність. Кожний закон, як довго лишається самою теорією, хоч сам у собі й найдосконаліший, ще не є звершений практикою і досвідом життя. Так само ціла наука Богом об'явлена, хоч яка сама в собі звершена ї повна, щойно в практиці життя, у її пристосуванні, осягає цілковиту звершеність. Щойно в практиці життя стає тою маніфестацією Божої слави й Божої премудрості, яка в ній і через неї була намірена. А тою маніфестацією « збудування тіла Христового, аж дій-демо всі до єдності віри й пізнання Сина Божого, до звершеного мужа, до міри віку Христової повноти » (Єфес. 4,13).

Наскільки наука Богом об'явлена відноситься до Божого царства, вона має характер пляну, який щойно виконаний покаже в цілості велич і красу будови. В будуванні Божого царства лежить ціла сила дій-

ства Св. Духа: при тому будуванні розвивається і творчість Його надхнення.

Чи можна якимнебудь способом ту творчість назвати також теологією та говорити про третю й найвищу теологію — теологію християнського життя?

Щоб відповісти на це питання, сягнемо до церковної науки в тих часах, коли богословія вироблялася, а з нею й поняття про те, чим властиво є богословська наука. У богословів IV століттяходимо вискази, які ведуть нас у ширше чи глибше поняття богословії, ніж те специфічне поняття наукової дисципліни, яку богословія приирає в наших школах. Так напр. св. Атанасій (т. I, ст. 202), каже про Св. Троїцю, що Вона є θεολογουμένη, а про небесного Отця (там само ст. 609) Πατήρ ἐν Γίῷ θεολογεῖται. У Григорія Нісськогоходимо висказ θεολογεῖν Христόν (т. I, ст. 318), у Григорія Нансіанського (слово 33, стих 12) τὸ Πνεῦμα θεολογούμενον, в Йоана Золотоустогоходимо протиставлення теології економії: перша відноситься до Божої природи Христа, друга до Його людської природи (гом. 106): «Οὐαὶ μεν ἑστραφάν τὴν οἰκονομίαν, ὁ δε (Ιωάννης) βροῦτα τὴν θεολογίαν ».

Якщо богословію будемо означати як об'явлення і проявлення Бога, то треба признати, що Бог, відповідаючи людському визнанню, проявляється більше у Своїх ділах, ніж у Своїх словах. Слова Божого об'явлення, себто те, що Бог про Себе сказав і вчить, це лише дрібна частина того, що Бог, ділаючи, зі Свого людям до відома подав. Таке є просто ѹ саме Боже об'явлення. Коли заглянемо до книг Старого й Нового Завіту, до той старої і нової теології, як каже Теодорит (Θεοπ., сл. 2), то Бога пізнаємо більше з Його діл, ніж з Його слів. Мужі, Св. Духом надхнені, оповідають нам передовсім про Божі діла, себто Св. Дух дає нам Бога пізнавати в тих об'явленнях Його природи, якими є Його діла, або іншими словами: представляє нам будову Божого царства, що, очевидно, зачалася рівночасно зі створенням. А якщо йде про будову Христового царства в тому стислішому може значенні, в якому св. Апостол Павло говорить про будову Христового тіла, то треба ствердити, що й книги Нового Завіту крім науки, доктрини й теорії, оповідають також про ту будову. Ціле життя Христа було тим будуванням, а й по Його воскресенні те, що з Його діл записане, й те, що незаписане, відноситься знову до тієї будови. Боже Провидіння так хотіло, щоб і книги Нового Завіту і саме об'явлення Нового Завіту не кінчилися з життям, чи навіть з вознесенням Ісуса Христа. Воно оповідає нам про те, як Апостоли й ученики бралися до тієї будови і її вели. А предивний

збіг дуже рідких і цікавих відносин спричинив і те, що Св. Духом надхнені книги дають нам дуже яскравий образ того, чим було будування Христового царства в однім із найбільших, як не найбільшім, у св. Апостолі Павлі. Тим способом у круг Богом об'явленої науки втягнений приклад живої людини, що в тяжких боротьбах буде у своїй душі і в своїм тілі Христове царство чи, якщо схочемо стислише висказуватися, одну цеголку, чи радше « камінь » тої будови (І Петр. 2,5-6).

Первісне об'явлення закінчилося зі смертю останнього з Апостолів — здається, треба сказати, не 12-ох Апостолів, а з 70 чи 72-ох Апостолів; вичерпалася тоді криніця того, сказати би, офіціяльного, церковного, бо Церкві переданого, « Божого об'явлення », в якому зібране було все те, що Бог нам сказав через Свого Сина (Євр. 1,2) та Його учеників. Закінченням чи замкненням того об'явлення, очевидно, не закінчилася будова, яку щойно розпочали Апостоли. Атже вона полягала й полягава на приготуванні й оброблюванні тих каменів — « самі, як живучі камені будуйтесь на Ньому » (І Пет. 2,5) — з котрих буде складатися ціла будова, а звершеною стане щойно при парузі, при другому приході Христа. Що не тільки початок того діла, але й ціле діло до свого звершення має бути об'явленням Божої слави, це річ очевидна. Тому очевидною також річчю, що при конечному збереженні різниці поміж первісним об'явленням і довершеннем того об'явлення в Церкві — ціле діло разом узяте буде щойно тою теологією, яка представить усе, що Бог про Себе Свому сотворінню передає, чи передасть.

Тому без сумніву правильним є розрізнення поміж трьома богословіями, з яких одна звершеніша другої, одна понад другу зіміститься, щоб утворити величаву науку про Бога. Першою є богословія наших богословських шкіл, друга богословія Божого об'явлення в стислишому значенні того слова, себто надхнених Св. Духом книг Старого й Нового Завіту та християнського Передання, третя — богословія, що обнимає повноту всього того, чим Бог сотворінню Себе самого об'являє, даючи ревеляцію через пророків і через Свого Сина та звершуючи ту ревеляцію дійством Св. Духа.

У першій богословії ми, люди, покликані лише до ствердження факту її змісту першого об'явлення.

У другій богословії ми предивним і майже непонятним зарядженням Божої волі покликані бути Божими помічниками в проповіданні науки, в голосенні та в передаванні людям Божих правд Божим іменем.

У третьій богословії ми всі (вже не як у попередніх — деякі вибрани Божим провидінням) покликані до того, щоб в надхнення Св. Духа бу-

дувати Йому престоли — передовсім у собі самих, а потім у біжніх.

Перша богословія відповідає інтелектуальним дійствам спостереження і ствердження, друга відповідає дійству розуміння, третя дійству творчого й самостійного думання.

XIII. БОГОСЛОВІЯ ЛЮБОВІ

Святий Апостол Павло, представивши в 12-ій главі першого послання до Коринтян свою науку про духовні дарування, дані на користь Церкви, побудивши вірних до бажання тих Божих непонятних і небесних дарів, а між ними дару пророцтва, дару мудrosti й дару чудес, звертає нараз так несподівано в інший бік, що це мусить ввести нас у якесь здивування, яке переходить усяку гадку. Видавалося, що над читачами просто отворив небо, що зробив їх просто учасниками Св. Духа, а нараз зачинає нову могутню мельодію на ціле небо вищу від всього того, що досі містилося в його пісні. У якомусь надхненні, що в його уста вкладає поетичні образи й форми, ба навіть якийсь небесний ритм, що віднаходиться навіть і в найслабшому перекладі, інточує пісню слави. Це може є найвеличніший, або один із найвеличніших уступів цілого св. Письма Нового Завіту. Це пісня Апостола про любов, це новозавітня « шір-гаширім айсма » (*) це пісня над піснями. Ії слова так уложені, що виразне поетичне надхнення проявляє духову екстазу, в якій св. Павло ті слова писав. У них представлений вершок християнської етики, « звершення закону » (Рим. 13,10) та « зв'язь духовної досконалости » (Кол. 3,14). А представлене все в такій чудовій та величній формі, що цей уступ просто сяє небесним світлом та во всіх уступів св. Письма звертає на себе найбільше увагу. Справедливо говорив про себе Апостол, коли казав, що в ньому говорив Христос. Слова тої пісні є виразно словами Христа, Христа прославленого, — висказані з неба по вознесенні на потіху, на піднесення, на радість людства. Ті слова Христа такі високі як небо, такі широкі як світи й такі глибокі як найбільші Божі тайни. Маючи ті слова хочби лише повторити, а не беручися їх пояснювати, мається охоту клякнути й покірною, усильеною молитвою випросити Божої мудrosti, щоб ми « могли зрозуміти

(*) « шір-гаширім айсма » — цей титул « Пісні Пісень » треба розбити на двові: середньослов'янське « Шір гашшірім » і грецьке « Αϊσμα ασματον » (гр. вище в нотку на стор. 276).

з усіми святыми, яка це широта і довжина, глибина і висота, і пізнання любов Христа, що перевищає пізнання» (Єфес. 3,18-19).

Бо, очевидно, коли бесіда про любов, то передовсім про любов Христа.

Стаючи перед такими словами Христа у славі, стає зрозуміло, як треба надхнення Св. Духа, щоб слова Св. Духом надхнені бодай у частині, бодай зверху, бодай трохи зрозуміти, бо хто ж зрозумів безко нечну глибину Богом надхнених наук, як не сам один Божий Дух, що знає «те, що Боже» і «просліджує навіть глибини Бога» (І Кор. 2,10)?!

Пісня така:

«Коли я говорив би людськими мовами чи ангельськими,
а не мав би любови,

став би я немов звеняча мідь або кимвал, що бренить.

І хоч би я мав дар пророцтва і знаєв би всі тайни і все знання,
та мав би всю віру, щоб і гори переносив,
а любови не мав, — я ніщо.

І хоч роздав би ввесь маєток і віддав би мое тіло, щоб його спалили,
а любови не мав — все те мені ніцащо.

Любов є терпелива, милосердна; любов не завидує, любов не виноситься,

не гордиться, не бешкетує, не шукає свого, не сердиться,
не задумує вла, не тішиться несправедливістю, а тішиться з правди;
все вносить, усьому вірить, усього надіється, усе терпить.

Любов ніколи не пропадає хоч і пророцтва вичерпаються,
і мови замовчать, і знання минеться.

Тепер є ті три, віра, надія і любов,
а більша з них любов» (І Кор. 13,1-13).

«Змагайтесь про любов» та «держіться любови» (І Кор. 14,1), отсє дорога, яку Апостол вказав вірним, — дорога вища від дару чудес та дару пророцтв, вища від усікої мудrosti та знання. У чому ж вища? Очевидно, вища в тому, що більше буде Христове тіло, ніж пророцтво і дар чудес, яких уся творча сила полягає в будові Христового тіла. Бо ціле об'явлення й наука Христа та ціла Церква мають лише одну ту найвищу ціль: будову Христового тіла.

Якщо віще надхнення Св. Духа з неба дає найвищі пробліски і людської і Божої богословії, то саме надхнення з неба є творчою силою тій найвищої богословії, яка є найближчим приготуванням до щасливого видження Бога.

Тим вершком богословії, вершком усікого пізнання Божого об'явлення, даного в св. Письмі чи поза св. Письмом, Христом і Апостолами,

і даваного в ряді століть Св. Духом у стверджені, поясненні, а передовсім у виконанні Божого об'явлення, — є любов Бога і близьких, бо з усіх предивних чудес пісні Христа, що ії Павло повторює, вона є найдивнішим чудом чудес. Св. Йоан висказує ті обі чесноти одним і тим самим словом, бо перед Богом вони є лиш одною й тою самою чеснотою. « Бог є любов'ю, і хто перебуває в любові (до близьких), в Богі перебуває, а Бог перебуває в нім » (І Йо. 4,16).

Може задалеко завела б нас гадка представлення цілої сили тої любові, що буде Христове тіло. Щоб її представити, треба б мабуть говорити про участь любові в цілому духовному житті і про те, чим є духовне життя в ділі і в історії спасення людства.

Коли при викладах науки про духовне життя, яку звичайно називають аскетикою й містикою, не маючи відповідної одної назви на обі ті частини, з трудом я шукав ядерного й короткого означення духовного життя чи науки про те життя, я знайшов його в тім слові: богословія в душах. Та щоб вичерпати нинішній наш предмет, треба б мабуть виложити цілу богословію й цілу її історію та еволюцію від перших часів; щоб бодай у частині представити цю богословію в душах, цю творчу богословію Св. Духа, — зіставлю три моменти чи три етапи діяння Св. Духа.

XIV. ТВОРЧА, ПРОРОЧА БОГОСЛОВІЯ СВ. ДУХА

Коли на початку сотворив Бог небо й землю, над темрявою, що покривала пропасті матерії, Божий Дух носився понад водами. Бог показував тим способом Свої наміри супроти цілого творення. Божий Дух мав темряву матерії одуховнити, просвітити надприродним світлом та втягнути в круг Божого життя. Матерія мала стати не тільки проявою « вічної сили й Божества », оскільки воно є « видиме із сотворіння світу, через розважування творів » (Рим. 1,20), але мала служити до об'явлення чи проявлення надприродної творчості Божого Духа. Тому безпосереднім дійством того Божого Духа над водами є творче слово: « Нехай буде світло » (Бит. 1,3). Це світло зовнішнє і матеріальне є тільки прообразом, символом та зовнішньою поволокою того світла Божого Духа, що мало матерію просвітити.

Величавий намір Створителя переходить усяке поняття сотворіння. Намірене діло є, сказати би людською бесідою, о цілі небо вище, досконаліше й трудніше від цілого діла сотворення. Бо тіло зі своєї природи є нездібне ані розуміти ані прийняти Духа. Від самого

початку показується та правда. Створіння, навіть обдароване розумом і свободною волею, вже й просвічене тим надприродним світлом Божого Духа — життям благодаті, є до того ступеня чуже й немічне супроти Божого Духа, що від Нього майже безпосередньо відпадає, стає знову лише душевним, тілесним, не розуміючим Божого Духа. І від тої хвилини всяке « мудрування тіла є смертю » та « ворогуванням проти Бога » (Рим. 8,6-7), « бо тіло законові Божому не кориться, бо й не може, та й ті, що в тілі, не можуть Богові подобатися » (там само ст. 7-8), і тому людство не робить « того доброго, що хоче, а робить те зло, котрого не хоче », бо « не воно робить, а гріх, що в ньому мешкає » (Рим. 7,19-20).

Треба було довгих століть боротьби й праці людства, піддержуваного тим Духом, що наміряє здобути створіння, щоб укінці знайшлося створіння досить чисте й святе, що могло б сповнити Божі наміри. І тоді, так як на початку, Божий Дух уноситься знову над тою вибраною одиницею з людства і відзвивається голос із неба: « Дух Святий зійде на тебе й сила Вищнього осінить тебе » (Лук. 1,35). І дійством Св. Духа сповняється те безмірне чудо Божого милосердя й Божої мудrosti, що « Слово стає тілом » (Йо. 1,14), що в одній Особі Божій в'яжеться нерозірвано Божа природа з людською і що подібно, як колись на початку сталося світло (Бит. 1,3), приходить на світ « правдиве Світло, що просвічує кожного чоловіка » (Йо. 1,9). Просвічує кожного чоловіка, бо « Бог є світлом, і нема в Ньому ніякої темряви » (І Йо. 1,5). І, приходячи на світ, хоче просвітити всякого чоловіка так, щоб кожний « за Ним ішов і не ходив у тьмі, а мав світло життя » (Йо. 8,12). На жаль, на суд для людства, коли « Світло прийшло у світ, люди полюбили тьму більше, ніж світло, бо їх діла були злі » (Йо. 3,19). « На світі був, і світ Ним стався, і світ Його не пізнав; у Своє прийшов і свої Його не прийняли » (Йо. 1,10-11).

Треба було, щоб Божий Син, котрого Бог післав на цей світ, у тяжких трудах і боротьбах тридцять літ змагався з темрявою і в тій боротьбі « душу Свою добровільно віддав за вівці Свої » (Йо. 10,15). Сина Божого зв'язали, бичували, терневим вінцем вінчали і на хресті розп'яли, і могло людям видаватися, що темрява побідила. Та не побідила, бо Бог « воскресив Ісуса з мертвих » та ще більше чудо вчинить, бо « оживить і наші смертні тіла Своїм Духом » (Рим. 8,11).

І знову, так як « на початку » і як у Назареті, Божий Дух уноситься над людством і в виді огненних язиків сходить на Апостолів і « осів над кожним з них » (Діян. 2,3). Нове й найтрудніше діло лишається Духові до звершення. Він має ціле людство одухотворити, людство тілесне, ду-

шевне, збунтоване, людство, що любується в темряві, що розшарпане взаємними ненавистями, братовбивчими боротьбами та війнами, людство, занурене в багні крові й болота, — ціле людство має Божий Дух удухотворити.

Там у Назареті, чудом Божої премудrosti і всемогучостi, в пречистому й пресвятому дівичому лоні Марії діянням Св. Духа було звершене дiло злуки людської й Божої природи в Божій Особi Слова, — тут, серед болота й багна, серед крові й темряви, має Божий Дух дoвершити те чудо, щоб Божа природа злучилася з людською в єдностi людської особи та те чудо повторити стiльки мiльйонiв разiв, скiльки мiльйонiв одиниць має стати каменями в будовi Христового царства чи членами мiстичного Христового тiла.

Там, у Назареті, Божий Дух спричинює воплощення Божого Слова, тут має дiло воплощення звершити, має воплощення Божого Слова розширити на цiле людство. Там Його дiянням повставала людська душа та людське тiло Богочоловiка-Христа, тут Його дiянням має постати мiстичне тiло чоловiка-Бога Христа, якого душою Христовий Дух. Там причасницею Св. Духа ставала Пречиста Марія, даючи зi свого тiла Божому Слову субстанцiю людського тiла, себто спiвучастию зi Св. Духом творчим надхненням Пречиста Дiва зродила Божого Сина, — тут людство пiд надхненням Св. Духа, стаючи того Духа учасником, iз себе вiддає й зо Св. Духом творить чи родить мiстичне тiло Божої Премудrosti. Щойно тим викiнчується дiло, «на початку» намiрене, в Назаретi зачате, а вповнi звершене в новому, небесному Ерусалимi.

Те зiставлення творчих дiйств Св. Духа в бeвмiрному скороченнi лише слабо представляє з бeвконечної вiддалi велич Божого дiла. Воно сповняється в рядi довгих столiть, а ми є того Божого дiла свiдками чи видцями. I бiльше нiж свiдками, бо — самi будучи учасниками Св. Духа, що в нас мешкає, — ми є спiвтворцями дiла Св. Духа i, Ним надхненi, ми є Його помiчниками; помiчниками в працi зовнiшнього будування апостольської чи душпастирської працi чи навiть самої працi любови ближнiх, помiчниками й учасниками в працi будування Христового царства у власному життi кожного з нас зокрема.

Тим то й надхнення Св. Духом i творча вiща праця Духа i богословiя Св. Духа не є привileєm вiйкових генiїв, а є учасництвом усiх, що люблять Господа Ісуса. Bo Божа любов «вилита в нашi серця Духом Святим даним нам» (Рим. 5,5), в тим найвищим i найзвершеннiшим органом, найдосконалiшою мiрою всякого надхнення Св. Духа до простих щоденних покiрних добрих дiл християнського життя.

І нехай ніхто не думає, щоб через те, що добрі діла християнського життя є будені, прості й покірні та що іх сповняє нераз малоосвічений, простенький і мало умом розвинений чоловік, — не мали вони бути маніфестацією Бога, величиншою й вищою від усякого пророцтва, скоро тільки походять із надхнення Св. Духа, даного вбогому й до простого діла. Ті прості діла християнського життя, до яких Св. Дух дає людям надхнення, завсіди є маніфестацією Бога, і можуть бути, а радше завсіди є новою маніфестацією, досі невиданою й невидженою; інакше не були б твором Св. Духа. Як лише для іх довершення треба творчої сили Св. Духа, то вони звершенні мусять носити ознаку тої творчої сили. Як же це може бути?

Наука дана Христом, св. Євангеліє, має безконечну глибину (бо інакше не було б ділом Божого Слова), яка проявляється й у тому, що одна й та сама наука св. Євангелія може бути практикою (*) безконечно різно в житті пристосована. Теорія доктрини є Божа, але переведена на людську бесіду й людьми копійована, може бути відтворювана в мільйонах форм, а кожна з них є відмінна й кожна нова, і всі разом не тільки не вичерпують первовзору, але безнастінно стверджують його безконечну глибину. Таке треба передовсім ствердити про наслідування Христа. Люди християнським життям за надхненням Св. Духа, очевидно більшим або меншим, відповідно до ступеня покори кожного зокрема, малюють на своїй душі Христову ікону. Душпастирською практикою й проповідями Євангелія, себто рожденням духовних дітей, малюють таку ікону і на серцях вірних; бо християнське життя є іконою Христа. Кожна ікона є ділом чоловіко-Бога (**), себто чоловіка, що в ньому Бог мешкає як життетворча, оживляюча, побуджуюча, провідна життєва сила. Кожна ікона є в деячі подібна до первовзору, але ніодин є вичерпув первовзору. Христос у Своїх безконечних Божих і людських прикметах перевищає в безконечність кожне людське поняття, хоч би

(*) « практикою » — в практиці або практично.

(**) Як на попередній сторінці, так і тут Автор вживав трьох різних понять, що звуком подібні, однак не можна іх мішати: « Богочоловіка (Христа) » і « чоловіка-Бога (Христа) » та « чоловіко-Бога ». Перше з них: « Богочоловік » — це загально здана в богословії особа Ісуса Христа з двома природами, Божою і людською. Друге: « чоловік-Бог Христос » — це Христос (Богочоловік) у людстві цебто Містичне Тіло Христа, Його Церква (як автор самий пояснює повище — « містичне тіло Божої Премудрості »... « якого душою Христовий Дух »). Третє: « чоловіко-Бог » (загально) — « себто чоловіка, що в ньому Бог мешкає » (як пояснює автор на цьому ж місці).

воно і як було надхнене Св. Духом. Тому й кожна ікона може бути така різна, мусить бути такою маніфестацією безконечності, що кожна з них є правдивою у повному значенні того слова — надхненою теологією.

Найменший покірненський акт чесноти найпростішої людини, зроблений з Божої любови, що в наші серця влита Св. Духом, є вищою й більше звершеною богословією, ніж цілий наймудріший богословський трактат — очевидно, трактат взятий сам у собі, без огляду на заслугу того, що його написав, і без огляду на вплив написаного на людські душі. Так представлений чи взятий трактат сам у собі не є творчим надхненням Духа, зате акт любові в душі хоч і як невченової людини є творчим і надхненим твором Св. Духа.

* * *

[*Заввага Видавництва*: Чи закінчений цей трактат про «Дар П'ятдесятниці»?... Годі дати точну відповідь. Найправдоподібніше можна сказати: так і ні! *Кінець виглядає без закінчення*. На основі деяких висловів самого Автора також виглядало б, що трактат не був уповні закінчений. «Щоб вичерпати нинішній наш предмет, треба б мабуть виложити цілу богословію й цілу історію та еволюцію від перших часів, а щоб бодай у частині представити цю богословію в душах, цю творчу богословію Св. Духа, — зіставлю три моменти чи три етапи діяння Св. Духа» — так закінчує передостанній XIII-ий розділ: «Богословія любові».

Маючи на увазі це і пригадуючи ще пляни й наміри щодо цілості богословії (висказані у «Вступнім слові» до «Християнської праведності» - гл. вище, стор. 130), є підстава до здогаду, що Слуга Божий певно не був вдоволений лиш таким коротеньким три-сторінковим викладом творчих дій Святого Духа, поданим в останньому XIV-му розділі. Його схильний до дослідження ум не міг вдоволитись поверховістю і напевно рвався до поглиблення питання, та якісь незалежні від нього обставини перепинили його в тому.

А все ж таки і це, що є — є якимсь закінченням. За тим промовляє зовнішня форма викладу. Він був друкований частинами у «Львівських Архієпархіальних Відомостях» — чч. V-X, 1937 р. (від травня починаючи, а в жовтні кінчаючи). І при кожній частині було вказане на початку «продовження» та «далі буде» при кінці. При останній частині — в жовтневім числі 1937 р. вже цих зааночень немає, а де вказувало б, що розділ «XIV Творча, пророча богословія Св. Духа» є вже кінцевим і закінченим].

Додатки

I. НАДЗВИЧАЙНІ ПРОЯВИ В ХРИСТИЯНСЬКОМУ ЖИТТІ

(«Львівські Архієпархіальні Відомості» — серпень 1937 р., ч. VIII, стор. 119-125).

Усе християнське життя це нещаче зіткнення природи з тим цілим світом, що є понад природою. Живемо в тілі та підлягаємо всім природним законам, але християнське життя є для людей життям Божої благодаті, себто життям у надприроді. Звичайно ціле життя благодаті є таке укрите перед нашими змислами, що тільки світлом віри можемо щось про благодать і життя з неї знати. Але бував, що в зовнішньому природному житті сповнюються події видимі, зовнішні, що підпадають під наші змисли, а про які можна думати, що вони є відблиском того надприродного світу, або що є спричинені чи випливають з надприродного життя. Такими проявами бувають видіння, екстази, захоплення та стигматизації. Коли такі прояви трапляються частіше, то й треба всім християнам знати бодай у головних рисах науку Церкви про такі прояви, щоб знати, чого мають триматися в осуді про ці справи.

Тому передовсім треба пригадати ту науку Церкви, що ніякий із тих надзвичайних проявів не є предметом віри, як християнської чесноти. З катехизму знаємо, що вірити — це за правду принимати те, що Бог об'явив і св. Церква до вірування подає. Тою чеснотою віри, Богом даною вже в Хрещенні дітям, ми, християни, віримо в Боже об'явлення, і то задля поваги об'являючого Бога. Себто за правду признаємо все те, що Бог об'явив, бо Бог є найвищою правдою і ані сам не може помилитися, ані нікого не може в блуд вводити. А Боже об'явлення це та наука, которую Христос повірив Церкві. Тому додаємо, що віра за правду признає ту науку, що її Бог об'явив, а Церква подає до вірування. Те Боже об'явлення дане через Пророків, через Христа, через Апостолів і на них закінчилося. До того об'явлення ані слова не додано від хвилини смерти останнього Апостола. Усе, що Бог міг комусь об'явити по тому моменті, або що може й тепер об'явити, є тільки приватним Богом об'явленням, а тому не є предметом християнської, католицької віри. Тому для святих, коли котрому Бог дав пізнати якісь надприродні

правди, таке приватне Боже об'явлення могло бути предметом Божої віри, себто вони могли вірити Богові, що ім ту правду дав пізнати, але для інших, яким вони це могли оповісти, це вже не може бути предметом Божої віри; вони можуть тільки вірити тому святому, котрий ім це оповідав.

Між об'явленням, даним Церкві й передаваним Церквою, та приватним об'явленням є та величезна різниця, що в першім християни не можуть помилитися, бо опираються на авторитет Церкви, що бере же їх перед усяким блудом і помилкою. А навпаки, в приватних об'явленнях тієї забезпеки нема й людина навіть найсвятіша, дістаючи з неба якісь видіння чи якісь пізнання, не може бути певна, що не помилилася. Щобільше, вона мусить боятися помилки, бо навіть у людей найсвятіших при найправдивіших екстазах чи об'явленнях із неба, до правди домішується людська уява й людина, ідучи по своїй волі та своїй думці без забезпечення помочі Церкви, дуже часто помиляється та бере за Боже об'явлення те, що в тільки твором ії уяви, думки. Очевидно, ще в більшій мірі помиляються часто ті, що про ті видіння тільки від інших чують: вони вірять людям і, очевидно, часто помиляються і в значенні того, що ті люди говорять, і в пристосуванні того всього до життя. Тому, якщо забувають про те, що всі такі об'явлення чи екстази чи небесні видіння не є предметом християнської чесноти, католицької віри, бо не є предметом об'явлення даного Христом і Апостолами Христовій всесвітній Церкві. Без найменшого сумніву не тільки можуть помилятися, але часто будуть помилятися, навіть тоді, коли те, що ім люди про Божі об'явлення, екстази чи Божі видіння оповідають, є в частині, а хочби й у цілості правдивим. Те саме треба сказати й про такі прояви, як стигматизація

Бували й бувають у Церкві випадки Божої стигматизації, себто випадки, де Бог чудо робить і на людському тілі повторює неначе муку й розп'яття Ісуса Христа. Коли така стигматизація є Божим чудом, то вона є великою благодаттю для людей, що таке бачать, бо на вид такого повторювання Христових мук вони сильно заохочені до того, щоб вірити в Євангеліє й любити Ісуса Христа, що за нас помер. Але й тоді стигматизація не є предметом віри. Люди, що дивляться на те Боже чудо, не можуть чеснотою віри принимати за правду, що це дійсно чудо, можуть так думати, можуть вірити людям, які ім про те говорять, що вони не хотять їх обдурити, але не можуть чеснотою віри принимати за правду, що Бог у людині таке чудо зробив. А в цій речі тим більше мусять бути обережні, бо й тут могли б помилитися, бо бувають і такі

випадки, де рани на людському тілі робляться, де світло неначе із неба на людину сходить, а в тому всьому немає Божого чуда. Як Апостол каже, і сатана може вдавати світлого ангела, а може й удавати Ісуса Христа, брати на себе Його вид, говорити неначе Його словами і людям показувати світло, яке може видаватися небесним світлом, а в дійсності воно тільки якимсь диявольським світлом.

Тому то в усіх цих надзвичайних зовнішніх проявах, які показуються на людях, св. Церква не висказує свого осуду, хіба довго після смерти людини так небом обдарованої, Церква при канонізації висказує, що її життя було цілковито по Евангелію й тому правдоподібно, а може й певно ті надзвичайні речі, що на ній виявлялися, походять із Божої благодаті, із чудами Богом зробленими, а за життя Церква ніколи не висказується про такі чуда. Вона дозволяє людям по їхній совіті думати, що це є Боже чудо, мусить людей перестерегти тоді, коли при таких чудах є й людський або диявольський обман, але про те, чи чудо є Божим ділом, чи ні, про те не висказується. А все ж дас вказівки чи ради й науки, яких мають триматися ті, що хотять знати правду і що бояться обману.

Є ціла ділянка богословської науки, яку називають містикою та яка займається між іншими діяннями благодаті в людині й тими всіми зовнішніми явищами надприродного життя. Це наука велика й трудна, тим трудніша, що не так, як інші богословські науки, зібрана в короткі й ясні підручники. Бувають випадки, де великий і глибокий богослов мусить довго напрацюватися, перечитати багато книжок, щоб осудити якісь надзвичайні прояви. Є випадки, де кількох глибоко вчених богословів різняться між собою. Одні приписують якимсь надзвичайним явищам чудесне походження, інші таке їх Боже походження рішуче за-перечують. Є випадки, в яких цілі школи богословів після довгих досліджувань доходять до висновків, які пізніше показуються помилковими. Бувають випадки, де сотки й тисячі найпобожніших людей впадають в обман, з якого трудно ім видобутися.

Тому не можемо сьогодні давати багато рад чи наук із тієї містичної богословії, можемо зачерпнути тільки деякі правила, які помогуть людям доброї волі розглянутися й по змозі правильно поступити, якщо трапляється стрінути їм такі прояви. Передовсім надзвичайні прояви в живучій людині мусять бути завсіди злучені з правдивою чеснотою тих людей, а передовсім з чеснотою покори. Коли в комусь немає християнської покори, то чуда, які він творив би, або чуда, які на ньому показувалися б, були б бодай дуже підозрілі, а навпаки, якщо та лю-

дина відзначається християнською покорою й низько про себе думав, над іншими не виноситься, признається до грішної, слабої й глупої людської природи, тоді це для такого добрий знак і може бути, що його знаки є Божими знаками.

Християнська покора приказує людині в такому положенні боятися обману та вважати себе за недостойну всіх тих надзвичайних Божих ласк. Така з неба обдарована людина буде в собі самій пізнавати змогу обману, буде на собі самій досвідчати те, що досвідчали всі святі, які мали небесні прояви, а саме, що навіть тоді, коли диявол не обманює, обманює людину її уява. Бо така вже людська природа. Коли Бог людині дає якісь видіння з неба, то в хвилині, коли кінчиться надприродне Боже діяння, уява людини даліше працює, побуджена даліше творить, розвиває гадку дану небом і до Божої правди, яку з неба дістала, зачиняє домішувати свої думки, свої пояснення й одного від другого не розрізняє, бо й не має як розрізнати. Одне й друге бере за Боже світло й уже тим самим впала в самообман. Досвідчаючи це в собі самій, небом обдарована душа боїться ѹ диявольського обману й людської уяви ѹ людської слабости й людського фальшивого розуміння того, що Бог дав, і вона далека від того, щоб хвалитися, а Божі дари заховувє в серці в такій тайні, що ніхто не спостереже, хіба що конечність або обов'язок, або велике добро людей, або Божий наказ склонить таку душу до виявлення своїх тайн. І тоді зробить це зо страхом перед помилкою та з покірним переконанням про свою недосконалість.

Тому й люди, що говорять з такими обдарованими з неба душами, нехай бережуться, щоб не шкодити їм, виявляючи занадто глибоку пошану, ставляючи їх нарівні зо святыми в небі, або показуючи їм, що кожне їхнє слово принимають так, гейби від самого Ісуса Христа. Нехай, розмовляючи з ними, тямлять, що людська уломність є така, що завсіди буде якась помилка, якась пересада, завсіди така душа може брати за Богом дане те, що буде тільки її твором, уявою. Уява сама буває така могутня в людині, що людина готова присягати, що таке ѹ трапилося, а воно трапилося тільки в її думці й у добрій вірі вона переконала, що таке було.

Друга річ, яку треба людям пригадати, це те, що при таких проявах треба кожному липити свободну волю думати про них, як хоче і як уважає за найкраще. Один скаже «не вірю», не тільки у значенні християнської віри, бо в тому значенні ніхто не може сказати «вірю», — але «не вірю» взагалі, себто думаю, що те все уява, фантазія, неправда. Інший кожне слово принимає за святе й в усе вірить — оче-

видно, не чеснотою віри, бо вона ні при чому в цій справі, але людською вірою, себто все вважає за шире золото, за правду, за небесні чуда. І один і другий має право так говорити, і не повинні про це спорити, не повинні роз'єднуватися.

Крім християнської покори є й друга чеснота, яка може бути нечестивим пробним каменем, по якому можна пізнати правдивість таких надзвичайних проявів. А тою чеснотою є послух для Церкви. Христос казав до Апостолів: «Хто вас слухає, Мене слухає», а коли уздоровив прокажених, відсилав іх усе до єреїв, щоб ствердили уздоровлення: «Іди, покажися єреєві». Тому й надприродне діяння в душі мусить мати цей напрям. Божа душа буде послушна Його Церкві. Це й лучиться з тим, що ми попередньо сказали, бо покора веде до послуху, душа покірна буде й послушна. Послухає навіть ради, бо не буде ставляти своїх думок вище від думки Церкви. Не буде думати, що в своїх силах і своїми дорогами зайде даліше, ніж Божими дорогами, які вказує Церква.

Про св. Симеона Стовпника оповідають, що коли зачав надзвичайне життя на стовпі й практику такого нелюдського умертвлення, то на саму згадку про таке життя дрож згроzi (*) проймала людей. Пустельники, що жили в тій самій пустині недалеко від його пустельні-стовпа, боялися якогось диявольського обману й, щоб досвідчити духа св. Симеона, післали до нього двох вибраних впоміж себе й казали молодому Симеонові так сказати: «Старці, пустельники цієї пустині приказують тобі залишити дотеперішнє життя, зійти зо стовпа й пристосуватися до загального способу життя нас усіх». Та на це Симеон, не заставляючись ані хвилини, відповів: «Повинуюся», і зачав зі стовпа сходити. Тоді старці, по цьому знаку досвідчивши його Божого духа, утвердили його ще в дорозі, яку вибрав: «Лишись, не зміняй способу життя, ми пересвідчилися, що Бог веде тебе цею дорогою».

Очевидно, не належить до кожного християнина досвідчати послух вибраних Богом людей. Це справа іхніх сповідників, настоятелів чи духовників. Того досвіду можуть і повинні вживати ті, що відповідають за такі душі, бо їх повірила ім Церква. Але й нехай не пересаджують, нехай не вимагають під послухом речей неможливих або занадто трудних. Іде про духа послуху, а не про надзвичайні діла послуху. Іде про послух для Церкви, а не про послух для сповідника, котрий може тільки в означених церковним правом межах чогось жадати від каюнника.

Вкінці третя чеснота, потрібна тим вибраним душам, це здержані-

(*) «згроzi » — страху, переляку, відрази.

вість. Ця чеснота є також пробним каменем Божого покликання. А ѹде тут не про зовнішню здержаність від іди, від напитків чи від тілесних розкошей, а про ту рідшу й труднішу здержаність від духових розкошей і приємностей. Очевидно, душа вибрана Богом буде зберігати й ту зовнішню здержаність, буде поконувати пристрасті обжирства, п'янства й захланності, але обдарована з неба буде скорше або пізніше розуміти, що сам Датель цих небесних дарів є ціннішим даром від Його хочби й яких високих і цінних дарів, і над тими дочасними, хоч і духовними дарами не буде затримуватися в леті до Нього, що в Даром над усі дари, — до Божої Премудрості, що в неба зсилає нам Святого Свого Духа. Така душа в школі молитви, до якої Бог її кличе, навчиться в жертву приносити навіть найбільші розкоші духовного життя задля Христового терпіння. Буде вище цінити пониження й упокорення Христа, ніж вивищення й розкоші, які Він дає Своїм слугам. Та й немає більшої перешкоди в духовному житті, як та тонка й глибока захланість на духовні розкоші контемплляції. Хто їх шукає, не може Бога шукати, або зле Його шукає. Бо як кажуть святі, щоб те все, що називаємо Божою повнотою, щоб те все посісти й до того всього дійти, треба всього відректися й усе покинути.

Душам вибраним і назначенім Божим п'ятном треба багатьох Божих ласк, тому треба за них і дуже молитися, передовсім про те, щоб відповіли Божій благодаті й обереглися всякої гордости й усякого непослуху та всякої хочби й якої тонкої захланності. Вони за прикладом Ісуса Христа готові для спасення душ і життя віддати й терпіти хочби й які великі муки. Нехай це буде для нас і заохоченою, щоб по змозі й по силах кожний так само на себе Христові терпіння принимав і з Христом умирал, щоб з Христом колись на віки прославитися. Амінь!

У Львові, в день св. Пророка Іллі Р.Б. 1937.

II. ПРО ЧАСТЕ ПРИЧАСТЯ

(«Львівські Архієпархіальні Відомості» — лютень 1939 р., ч. II, стор. 102-107).

Практика частішого, а навіть щоденного св. Причастя, до якої Папа Пій X усильно заохочував вірних, а передовсім молодь, розширилася досить значно і в нас. У багатьох парохіях число приступаючих, навіть щодня, до св. Причастя бував досить значне, а в школах, сиротинцях, захистах, бурсах і інститутах молодь радо горнеться до св. Причастя.

Цей звичай є причиною безмежних дібр і Духовенство повинно бе-зумовно цей звичай захвалювати та розповсюджувати. В декретах Апо-стольського Престолу великий натиск положений на часте св. Причастя шкільної молоді. Так напр. у декреті, що починається від слів: « *Sacra Tridentina Synodus...* » під ч. 7 находяться такі слова: « Часте ѹ щоден-не Причастя... треба поширювати передовсім у Духовних Семінаріях..., а так само у всіх інших християнських виховних заведеннях усякого роду ». А в декреті, що починається словами: « *Quam singulari...* » під ч. 6 читаємо: « Ті, що занимаються вихованням молоді, повинні всіма способами старатися, щоб по першому Причастю хлопці приступали частіше до св. Причастя, а оскільки це можливе — навіть і щодня, як цього Христос і св. Церква бажає, та щоб це робили з цілою побожні-стю, до якої здібна іхня молодість. Але з рівною дбайливістю треба без-настінно пригадувати й уважати на зберігання тих умовин, які до ча-стого Причастя є конечні. Тими умовинами є стан освячуючої благо-даті і чистий, щирій намір. Треба вживати відповідних засобів на те, щоб перешкодити недостойному приступуванню до тієї ангельської і Божої поживи. Апостол каже: « Хто б тільки ів той хліб або пив ту ча-шу Господа недостойно, буде повинен тіла і крові Господа » (І Кор. 11, 27).

Небезпека святотатського Причастя так зв'язана з практикою ча-стого і щоденного Причастя, що рівночасно й рівнобіжно захвалюючи одне, треба усильно перед другим перестерігати. Та небезпека опира-ється в дечому на загальнолюдській вдачі, — чоловік мало цінить те, до чого щодня привик. Та небезпека більшає, коли молодь спільно приступає до св. Причастя, що бував в Семінаріях, у монастирях і взагалі у виховних заведеннях. При таких спільніх, загальних Причастях ці-лого дому чи цілого зібрання, братства або товариства — може легко ста-тися, що хтось зі свідомістю гріха приступить до св. Причастя, пору-шений до того прикладом товаришів і острахом перед здивуванням і судом інших, передовсім старших і настоятелей. Молодий дуже легко може боятися, щоб за зле йому не брали здережання від Причастя і щоб його не підозрівали в якісь тайній провині.

Тому конечно треба, щоб катехити, проповідники, провідники ду-ховних вправ і взагалі душпастири шукали відповідних засобів до всте-реження вірних від страшного злочину святотатського Причастя. До того треба передовсім, щоб при кожній нагоді заохочування до часті-шого Причастя повторювали завсіди в натиском: поперше, що частіше Причастя ніколи не є обов'язком, не є приказане, а подруге, що не го-диться й не вільно приступати до св. Причастя без конечних умовин.

Перше є ясне: християнин законом Божим і законом церковним не є обов'язаний до частішого Причастя, як тільки раз у рік. Церква поручав, запрошує, заохочує, але ніколи не наказує частішого св. Причастя. А навіть і Пасхальне св. Причастя в деяких віймкових обставинах можна опустити або відложить за радою свого сповідника, як це говорить канон 859, § 1 кодексу західного церковного права. Кодекс церковного права вправді не обов'язує нас, але є доказом духа св. Церкви, яка так обережно зобов'язує до Причастя навіть раз у рік. Відповідно до того треба сказати, що нема ніколи ніякої причини дивуватися, або підозрівати, якщо хто навіть там, де є загальний звичай щоденного Причастя, не приступить до Причастя. Усі мусять це розуміти й та правда повинна бути людям пояснювана і загально відома. Тоді ніхто не буде мати нагоди святотатсько причащатися зі страху перед підозріннями або якимнебудь невдоволенням.

Умовини до св. Причастя повинні також бути ясно представлені і кожний мусить ясно іх розуміти та про них пам'ятати. Першою умовиною є стан освячуючої благодаті. Причастя Тіла й Крови Господньої є життям для добрих, але смертю для злих. А злими перед Господом Богом усі християни, що не живуть у стані освячуючої благодаті. Треба, щоб вірні бридилися і боялися того страшного злочину, яким є святотатське Причастя. Кожний мусить ясно розуміти й пам'ятати, що християнинові не вільно до св. Причастя приступити, якщо совість оскаржує його в смертельному грі. В такім випадку не вільно йому причащатися навіть тоді, коли думав би, що має совершений жаль. Потяжкім упадку треба розрішення в Сповіді перед св. Причастям. Без того розрішення Причастя заборонене.

Крім стану освячуючої благодаті треба широго й доброго наміру. А намір полягає в тому, щоб той, що причащається, не приступав зі звичаю, ані про людське око, ані з ніякого людського огляду. Мусить у Причастю шукати приподобатися Богові, зблизитися до Ісуса Христа, шукати ліку на недуги своєї душі й помочі до поборення своїх хиб (dec. Sacra Trid. Syn. n. 2). Крім того «щоб приступати часто або щоденно до св. Причастя з осторожністю і з більшою заслугою, треба ради сповідника» (там само п. 5).

Не треба дозволу священика. Священик, який роздає св. Причастя, не має права питати приступаючих про св. Сповідь і не має права відповісти їм св. Причастя. Відмовити кому Причастя це страшна зневага для християнина і священикові під тяжким гріхом не вільно так зневажити християнина — тільки в тому одинокому випадкові, коли

християнин є прилюдним грішником, себто грішником відомим, як та-
кий, усім. Тому то священикові не вільно дати Причастя християни-
нові, що живе « на віру », що належить до якоїсь секти, що дає пуб-
личне згіршення п'янством, тощо. Такому загально відомому грішни-
кові священик не має права давати Причастя, а даючи Причастя важко
грішить, виставляючи Найсвятіше Таїнство Христа на зневагу гріш-
ником. У всіх інших випадках, коли вірний хоче приступити до св. Тра-
пези, завіваний словами священика: « Со страхом Божиим, со вірою
і любовию приступіте », — священик під тяжким гріхом обов'язаний
дати Причастя, навіть тоді, коли приватно знає, що приступаючий має
тяжкий гріх. Може бути таке, що грішник перед Причастям приступав
до Сповіді і не дістав розрішення задля браку доброго розположення.
Священик, не даючи розрішення, повинен перестерегти каянника, щоб
не приступав до Причастя, але коли мимо тієї перестороги каянник при-
ступить до св. Трапези, священик не має права відмовити йому При-
частя, бо тим способом признає би його грішником, а через те зраджу-
вав би печать Сповіді. А навіть хоча б і не зі Сповіді священик про ко-
гось знає, що є грішником, але не публичним грішником, а тайним гріш-
ником, то й тоді не має би права його поминути і тим способом нап'ятну-
вати його перед людьми.

Давно вірним не було вільно до св. Причастя приступати без дозволу сповідника. Сповідник мав розсудити, чи каянник досить над со-
бою працює, чи досить бореться зі своїми пристрастями, щоб без шкоди
для душі причащатися кілька днів по Сповіді. Декрет Пія X змінив ту
практику. Тепер не треба дозволу священика, треба тільки ради, але
та рада може бути дана на цілий рік, може бути дана одним священи-
ком так, що другий не дав би її, й тоді вірному вільно причащатися за
радою того, котрий так порадив, а коли християнин певний про чистоту
своєї совісти, вільно причащатися і проти ради священика, бо такий
є характер ради. А за Причастя і за приступлення до Причастя відпо-
відає завсіди не священик, а вірний. Певно, вірний неосторожно по-
ступить, коли проти ради священика буде причащатися частіше, але
не согрішить, бо може мати причини думати, що така рада невідповідна
для нього.

Разом з намовою до частого Причастя треба намовляти і до частої
Сповіді. Сповідь перед Причастям не є конечна поза випадком тяжкого
гріха. Але чоловік, що хоче часто приступати до Причастя, мусить мати
совість вразливу на образу Божу й на усякі небезпеки тяжкого гріха,
а такою виробляється совість через мудру й достойну Сповідь і ради
доброго сповідника. У виховних заведеннях, у яких намовляється до

частого Причастя, треба також, щоб у передбачених випадках мав кожний бодай від часу до часу перед св. Причастям нагоду приступати і до св. Сповіді.

Відомо з досвіду, що перед Пасхальним Причастям добре душпастирі стараються про невідомих у парохії сповідників, до яких приступили б без страху і такі грішники, які боялися б сповідатися у свого о. пароха. Само собою розуміється, парох не має ніякого права жадати, щоб усі в нього сповідалися. Така практика була б напевно причиною неодного святотатства і за ті святотатства відповідав би взим поступуванням душпастирі.

У Семінаріях і більших виховних заведеннях та в монастирях церковне право вимагає, щоб завсіди було бодай двох сповідників, до котрих усі мали б свободний доступ. Настоятелям також поручається, щоб ніколи не робили труднощів, коли б хто хотів сповідатися в іншого священика.

Треба, очевидно, сказати й те, що неправильно поступали б інпр. монахині, якщо вимагали б для себе якихсь надзвичайних речей — інпр. Сповіді у священика дуже зайнятого, далеко мешкаючого, й конечно вимагали, щоб ім настоятелька спроваджувала якраз того священика. Дійсно в поважних випадках вірний може іти до Сповіді хоча б і далеко, але трудити далеко священика, це може хіба важко недужий або вмираючий, а те саме треба б пристосувати і до монаших згromаджень чи до більших виховних заведень. Для більших інституцій, де багато кандидатів до Сповіді, треба б річ так укладати, щоб бодай час від часу мали нагоду сповідатися у священика, який іх, як і вони його ближче не знають, щоб без ніякого страху могли сповідатися во всіх своїх гріхів.

У Східних Церквах св. Причастя дається і дітям безпосередньо після Хрестення й Миропомазання. Цей звичай зніс у нас Замойський Синод в уступі «*O крещению*» (тит. 3, § 1). Без сумніву — зі страху, щоб не наражати Найсвятішої Христової Крови на пролиття. Цеї заборони Замойського Синоду не можна так пояснювати, щоб діти щойно по першій Сповіді, себто в 7, 8, чи 9-му році життя мали приступати до св. Причастя. Коли ж і в Західній Церкві вертає практика допускати до св. Причастя дітей у 3 або 4-му році життя, перед часом, коли дитина може тяжко согрішити і каятися з гріха у св. Сповіді, то й ми поволі мусимо приспішувати у дітей пору, в якій іх припускається до Причастя. У практиці тримаються на Заході священики такої практики, що допускають до Причастя дитину вже тоді, коли зачинає розрізнати поміж звичайною поживою і якоюсь святою поживою, хоч ще не може нічого знати про правди віри. Там, де в правдиво християнській родині

мати старається вщепити в душу дитини релігійні поняття про Бога, про святість, про молитву, можна й повиннося таких дітей причащати зараз по скінченому третьому році життя, а загально так можна і повиннося поступати в захистах для сиріт, в захоронках, які ведуть монахині, бодай супроти дітей трохи більше розвинених і вразливих на релігійні поняття.

Поручаю всім оо. Деканам взяти предмет цього письма на один з найближчих соборчиків.

Від Митрополичого Ординаріяту
у Львові, в неділю про Блудного Сина (5. II. н. ст.) 1939. Р.Б.

† Андрей
Mitropolit

ПОКАЗНИК ІМЕН

А

Августин св. 39, 151, 153-4, 191, 200, 252-3, 259, 263, 321, 342-3, 391, 434, 439.

Авраам 32, 47, 176, 199, 321.

Автор 18, 20, 341.

Авторитет 165, 174, 330, 377, 430, 435, 460.

Агнець 67, 78, 97, 123, 137-8, 420.

Ад 12, 81, 178, 354.

Адам 32, 122, 137-8, 141, 143, 202, 207.

Адонай (Господь) 74.

Адорація 40, 47.

Акт 35, 40, 42, 44, 48-9, 94, 119, 169-70, 174, 193, 195, 206-7, 232, 252, 280, 312, 318, 325-7, 331, 335-6, 342, 456.

Альпи 85.

Альфонс св. (Лігорі: книжечка про молитву) 65.

Аналіза 26, 80, 112, 292-3, 306, 342, 352, 371.

Аналогія 193, 311, 330, 443.

Ангел (-ський) 39-40, 45-8, 60, 78, 84-5, 117, 171, 195, 268, 348, 368, 419, 435, 465.

Андрей св. (апостол) 66.

Антирелігійний 34.

Антихрист 12, 123.

Апологія 24, 46.

Апостол: книга 8-9, 14-15, 51; людина 7, 25, 28, 30, 33, 49, 57-8, 73, 90, 94, 122-3, 161, 164, 172, 209-10, 262, 289, 394, 399-401, 419, 424, 427, 433, 446, 449, 459.

Аргумент 112, 332, 356, 365.

Аристотель 245, 295, 298-300, 311, 313, 315, 343, 384.

Аскеза (i аскет, -изм) 7, 28, 313, 361, 452.

Аскетичний 13, 214, 292.

Атанасій св. 211, 448.

Атеїзм (-ст) 33.

Атом 46, 49, 123, 319.

Б

Багатий (-то) 13, 18, 101, 400.

Багатії 397.

Багатство 5-6, 17, 19-20, 101, 158, 263, 393-6, 398-9.

Багач 101, 397.

Бажання 10, 30, 42, 78, 81, 100, 111, 120, 190-1, 193, 275, 279-80, 283, 403.

Байдужий (-сть) 16, 45, 375, 380.

Баламут (-ити) 165.

Беобожність (-ий) 33, 50, 106, 116, 125, 182, 221, 282, 377.

Безконечний (-сть) 16, 19, 33, 41-3, 46, 83, 90, 117, 119, 121, 170, 268, 279, 318, 345, 442, 455.

Безмір (-ний) 11, 15, 51, 56, 112.

Безнастаний 56-7.

Бездоння 9, 16, 66, 112, 319.

Бесмертний (-сть) 20, 34.

Бесіда 11, 48, 69, 82, 110, 133, 243, 281, 305, 382, 400, 425, 444, 451-2, 455.

Бистрий (-ота) 85, 349, 361.

Біблія 24; Біблійне (Бріт.) Тов. 18.

Бідний (-ота) 51, 85, 95.

Благовіщення 9.

Благодарення 52, 55-6, 122.

Благодать 11, 17, 25, 30, 34-9, 43, 50, 75, 122, 87-8, 97, 110, 133, 139, 144, 146-7, 152, 156, 158, 169-70, 179, 181, 201, 206, 214, 229, 239, 249, 257, 260-1, 265, 282, 287, 292, 308-9, 322-5, 327, 330, 339, 376, 430-2, 459, 466.

Благородний 307, 316, 334.

Благословення 9, 41, 94, 101, 282.

Благословити 9, 40.
Блаженний 64, 197, 328, 368.
Блаженство 28, 71, 84, 151, 248, 251-3, 255-6, 263, 276-7, 287, 315-16, 368, 386, 392-3, 396.
Ближній 56, 93, 104-5, 107, 266, 270, 407, 441.
Блуд (-ний, -ница) 95, 111, 172, 176, 215, 220, 240, 262, 344, 377, 426, 459; «блудний син» 104, 149, 206-8, 239-40, 330 (описово).
Боговідхновенний 12-13, 15, 21, 40, 42.
Богом надихнений 24, 163, 181, 290, 420.
Богопочитання 40, 42-3, 45-7, 49, 51, 76, 81, 87, 119, 433.
Богородиця (-чний) 9, 69, 140, 278.
Богослов (-ський) 11, 27, 37, 42, 81, 83, 171, 184, 212, 224, 226, 230, 252, 265, 322, 438, 445, 448, 456, 461.
Богословія 29, 131, 252, 261, 349, 431, 437-9, 442, 445, 448-9, 452, 456.
Богословські («Божі») чесноти 28, 42-3, 146, 149-50, 194, 203, 246, 255, 259, 296, 310, 322, 326-8, 405.
Богослуження 8, 42, 52, 87, 223, 367, 394.
Богохульство 105.
Божа: велич 53; воля 20, 31, 59, 65, 81-2, 95-6, 121, 134, 328, 356, 429, 449; книга 9, 162; любов 18, 42, 44, 47, 51, 54, 81-2, 94, 106-7, 140, 149, 184, 194, 199, 201, 206, 260, 263, 265-9, 271, 281, 285, 308, 327, 354, 425, 454, 456; Мати 234; Особа 9, 45, 49, 90, 129, 133, 274, 453-4; природа 129, 328, 453-4; приязнь 19; сила 5, 19, 158.
Боже: діло 25, 34, 53, 120, 129, 151, 161, 166, 183, 194, 454; письмо 12; право 360; СЛОВО (як Особа) 21, 25, 49, 80, 84, 90, 278, 421, 445, 454; Божий суд 20, 328.
Божество 9, 32-3, 44-5, 49, 52, 74, 84, 90, 117, 119, 181, 211, 268, 316, 433.
Болото 19, 49, 116, 244, 454 (і багно).
Бонавентура св. 125-6, 248
Бонапарт 85
Босуєт 11

Боротьба (-тись) 36, 91, 108, 110, 176, 179, 208, 284, 289, 320, 333, 388, 449, 453.
Брак (недостаток) 11, 13, 191, 299, 302, 339.
Брат (-ний) 21, 76, 94, 110, 272, 398, 401, 406, 432, 439.
Брехня (-ливий) 105, 383.
Будівля 25, 59; будівничий 188, 240, 259, 431.
Будова 180, 188, 209, 240, 343, 408, 429, 436, 446-9, 451.
Будувати 9, 429, 447.

В

Вавилон 117.
Вага 75, 98, 298, 442; важність 9.
Варнава Ап. 49, 286, 424.
Вартість 5, 16, 39, 42, 50, 75, 122-3, 134, 177, 191, 193, 263, 296-7, 325, 334, 343, 386, 402; вартувати 13.
Василій св. 52, 119, 305, 310, 407, 439.
Вбогість 264, 392-6, 398, 403, 407-8.
«вдова Митрофана» («казус мудрости») 371.
Вдохновенний 9.
Вдячний (-ість) 54, 56, 210, 307.
Великість (гріха, зла) 112.
Великодушний (-ість) 57, 304, 307.
Велич 42, 83, 112, 117, 294, 335, 447.
Величати (-ання) 9, 49.
Верх (-овний) 172, 210, 257, 320.
Вечірня 44.
— Вибір 7, 312, 335, 343, 374.
Видіння 50, 92, 445, 459-60.
Вийняток (-ковий: текст св. Якова) 12.
Виконати (-ння) 373.
Вино 16, 67-8, 121.
Виноград (-ар) 397-9.
Виноградина 37-8, 198, 441.
Випадок 12, 349-50, 352, 361, 467.
Висота 20, 110, 112, 117, 281, 451.
Витривалий (-ість) 15, 156, 209, 307.
Витривати (-ання) 37, 108, 155, 165, 243, 249, 303.
Витсайд 37.
Виховання 6; виховне заведення 465, 468.

Відблиск 19, 42, 81, 129, 133, 258, 438.
Відвага 193, 202, 209, 297, 304, 314,
335, 365, 369.
Відвернення 193, 203, 303, 328, 375, 382.
Віддаль (-ення) 112, 319.
Відкуплення 44, 143, 270.
Відмова 339.
Відпущення 152, 212-13, 215.
Відродження 138-9, 143, 177.
Візантія 8.
Візвання і завізвання 8.
Війна 14.
Вік (-и) 8, 119, 121, 157, 212, 214, 418,
433.
Вінець 17, 139, 400.
Вира 11, 13, 30, 34-5, 43, 45, 52, 94-5,
111, 130, 134, 136, 144, 149, 156,
163-6, 168-76, 200, 207, 243, 246, 252,
255-6, 259-60, 262, 296, 323, 327, 330,
387, 431, 440-1, 459-60.
Вірні 15, 102, 121, 135-6, 140, 210, 231,
354, 428, 455, 467.
Вічний 19-20, 205; вічність 233, 386,
399, 402.
Віщий 438, 442, 444-5, 454.
Влада 6, 162, 211, 218, 418-20.
Власник (-ість) 399-400.
Вода 17-18, 46, 70, 77, 105, 120, 139,
177, 198, 251, 319, 434, 452.
Возвеличення (-увати) 13, 41.
Возглас 8-9, 42.
Воздух 19, 123, 389.
Воїн (-ство) 108, 289.
Воля (як властять душі) 31, 34-5, 42, 44,
81-2, 100, 111, 142, 174, 184, 189,
192, 214, 257, 265, 285, 298, 306,
314, 317, 355-6, 380, 460; свободна
воля 152.
Воньмі 8.
Ворог 107, 109, 148.
Воскресення 91, 210, 276, 318, 328, 422.
Вправа 320, 327, 347-9.
Враження 11-13, 384.
Всевишній (і Вишній) 13, 33-4, 36, 42-3,
47, 50, 57, 75, 85, 87, 94, 115, 122,
146, 161, 163, 289, 368, 428.
Вселенна 45-6, 49, 68, 119; вселен-
ський 29, 165.

Всемогучий 19, 40-1, 171, 205.
Всенародний 5; всесвітній 7.
Всесильний 19.
Второпність 108, 257, 295, 297, 304,
325, 338.
Вульгата (Vulgata) 18-19, 21, 47, 62,
113, 145, 150, 162, 181, 275, 341, 381.
В'язниця 24, 235.

Г - І

Гадка 6, 11, 18, 21, 24, 31, 45, 47, 60,
70, 5, 136, 172, 178, 206, 215, 236,
286, 300, 329, 365, 444.
Ганнібалль 85.
Гедеон 61, 176.
Геленізм (-стичний) 20, 23-4.
Герой (-ський) 65, 94-5, 295, 334-6,
369-70.
Гетсиманія 95.
Глибина (глибокий) 11, 15, 110, 117,
275, 422, 425, 440, 444, 451.
Глибінь 8-9, 90, 109, 112, 179, 199, 432,
451, 455.
Глупота 6, 25, 114, 133, 179, 242, 288,
339, 374, 378, 387.
Гнів 45, 157, 187, 191, 193, 220, 302-3,
307, 329, 384.
Гнівливість 190-1, 303.
Година 24, 54, 95-6, 186, 224, 232, 235.
Голгофта 50, 71, 77, 106, 177, 222, 276.
Голова 17, 70, 95, 147, 237.
Головний 297, 305; головні гріхи 331.
Голод (-ний) 16, 102, 235-6, 295.
Голос (-ний) 21, 64, 92, 422, 442.
Гора (-ри) 17, 55, 175.
Гордість 53, 205, 307, 330, 382, 385,
403, 464.
Горизонт 82.
Господар 89, 118, 398.
Господь 9, 20-1, 31, 39-41, 43, 47, 74-5,
77, 421.
Границя (-ці) 17, 107.
Грек (-ський) 22-5, 46, 48, 58, 113, 162,
230, 298-9, 351, 381.
Григорій св.: Двоеслов 60, 72, 305, 383;
Назіянз. 212, 438-9, 448; Ніс. 125,
182, 190, 310, 356, 358, 448.

- Гріб 235-9.
 Гріх 11, 19, 35-6, 38, 52, 94, 103, 108-9,
 111-16, 136-9, 152, 156, 169, 178, 202-3,
 206-7, 210-15, 218-20, 232, 238-9, 241,
 274, 292, 330, 332, 381-2, 395, 397,
 402, 466-7; гріх проти Св. Духа 205;
 чужі гріхи 221.
 Грішник 51, 77, 82, 96, 105, 131, 148,
 169, 178, 186, 201, 223, 241, 263, 288,
 291, 330, 338 ,381, 467-8.
 Громада (-ський) 364, 399, 424-6, 428.
 Грудь (груди) 58, 106, 147, 231.
 Гуманізм 33-4.
 Геній (-яльний) 7, 11, 24, 334, 378,
 431, 435, 442-5, 454.
 Гнома 360-1, 364, 370.
- Д
- Давид 11, 32, 42, 48, 62, 72, 88, 117-18,
 151, 162, 176, 220, 379.
 Даниїл 16, 162, 176.
 Дар 15, 17, 19-20, 29-30, 36, 38, 43,
 51-4, 97, 99, 103, 108, 159, 164, 170,
 179, 199, 252, 257, 273, 275, 325, 330,
 347, 394, 434, 443 («дар П'ятдесят-
 ниці»), 445, 450, 464.
 «Дари Св. Духа» 186, 220, 243-4, 248,
 256, 258-9, 261, 265, 323, 330, 334-5,
 341, 349, 365, 423, 436, 446.
 Дар (або дух) знання 245, 258-60, 263-4,
 365, 367.
 Дар мудrosti 8-9, 19-20, 23, 245, 347,
 450.
 Дар (або дух) розвому 244-50, 258.
 Дарунок 52, 54, 80, 94.
 Дбайливість (дбання) 361-3, 379, 465.
 Двері 69, 98, 148, 357-8, 420.
 Демон (демонічний) 443.
 День 86, 215, 236, 251, 390.
 Дерево 243, 255, 324; «дерево жит-
 тя» 17.
 Дефініція 27, 133, 165, 216, 241, 271,
 295-6, 298, 328, 341, 397, 429, 439.
 Джерело 17, 43, 130, 181.
 Дзеркало 19, 43, 328, 360.
 Дивогляд (і диво) 5, 402, 408.
- Дисципліна 17, 19, 168, 350, 353, 365,
 437.
 Дитина (і діти) 25, 38, 51, 64, 76, 97,
 114, 138, 146, 181, 209, 220, 311, 352,
 369, 398, 406, 443, 468.
 Диявол 103, 113, 146, 157, 220, 395, 400.
 Диявольський 13, 156, 158, 204, 213,
 227, 382, 402, 436, 461-3.
 Диякон 8-9, 420.
 Діва Марія 9, 13, 42, 46, 58, 94, 121,
 139-40, 318, 454.
 Дійсність 46, 114.
 Дійство 212, 214, 218, 227, 301, 326,
 442, 449-50.
 Ділання (і діяння) 60, 262, 265, 296,
 306, 313, 324-5, 366.
 Діло 12, 25, 28, 34, 37, 103, 108, 113,
 149, 151, 153-4, 170, 198, 234, 255,
 295, 309, 320, 344, 358, 392, 448, 454.
 Дім 9, 16, 364, 398.
 Дія (і діяння) 9, 231, 353.
 Діалектика (-чний) 364-5.
 Діяння Апостолів (або Апост. Діяння)
 49, 162, 164, 286, 391, 401, 423, 428,
 440.
 Добро (добра) 11, 16-17, 19, 21, 35, 43,
 81, 94, 100-1, 111, 190-4, 203, 206,
 244, 266-7, 274, 284, 302-5, 308, 324,
 329, 381-2, 395-6, 398, 402, 423.
 Добродій (-ство) 54, 210, 302, 389.
 Доброта 19, 42, 54, 60, 94, 179, 243, 267.
 Довг 103, 106; довжник 103.
 Догма (-тика) 130-1, 169, 429, 435.
 Додаток 18, 392-3.
 Докір (-орти) 11-12.
 Доктрина 26, 60, 63, 181, 430, 455.
 Документ 226, 328, 423.
 Домовина 234-5.
 Дорога 7, 18, 27, 38, 53, 97, 111, 135,
 145, 159, 208, 215, 243, 304, 328-9,
 344, 354, 374, 394, 364.
 Досвід 11, 108, 320, 344, 346, 348, 350
 (досвід старших), 363, 385, 402, 468.
 Достойнство 46, 75, 123, 126; достой-
 ний 274, 297, 313.
 Думати (-ння) 11, 362, 437, 442, 450.
 Думка 6, 335, 365, 443, 463.
 Дурний 6, 244, 288, 388, 397.

Душа 11-13, 20, 34, 39, 42, 44, 51, 69, 76, 81, 105, 108, 117, 189-91, 232, 263, 265, 274, 295, 306, 449.

Душпастир (-ський) 12, 23, 28, 51, 65, 87, 102, 107, 134-5, 158, 208, 221, 228, 291, 354, 422, 465, 468.

Дух 12, 19, 21, 49, 51, 72, 84, 146, 256, 263-4, 281, 335, 365, 392-4, 404, 436, 440; «Дух ради» 365-6, 370.

Духовенство 15, 465.

Духовий (-ість) 15, 46, 55, 76, 193, 371 395.

Духовний 11, 13, 26-7, 390, 426, 442; духовне життя 256, 293.

E - Є

Езекіїл (пророк) 16, 422.

18, 62, 113, 162, 181, 340.

Екзегетичний 12.

Екскомуника 163, 401.

Елемент 34, 112-13, 173, 207, 233, 343, 426, 435, 437, 442.

Епікія 360.

Есценція 83, 245-6, 265.

Етика (-чний) 5, 111, 131, 450.

Євангеліст 94, 164, 393, 420, 446.

Євангеліє 8-9, 30, 39, 59, 64, 66, 83, 90, 98, 101, 103, 143, 153, 162, 209, 211, 252, 290, 334, 392, 394-9, 403, 405, 419-20, 427, 440, 455.

Євангельський 99, 103, 132, 248, 252, 361, 392-6, 402, 407.

Євангельський молодець 398.

Євреї (-йський) 16-17, 21, 48, 145, 162-3.

Євхаристія (-йний) 28, 31, 38, 50, 54, 68, 77, 99, 120, 122-3, 319, 422, 430.

Єгипет (-ський) 20, 57, 176, 197, 393; єгиптяни 18.

ЄГОВА 12-13, 41, 45, 49, 74-5, 182, 186, 197; ЯГВЕ 74.

Єдинородний 19, 34, 140, 148, 167, 199, 270.

Єдиносущній 52.

Єдність 125, 166, 281, 283, 427-8, 435.

Єзекія (цар) 17-18, 125, 195.

Єлеопомавання 97, 224, 230.

Єлисей 16, 370.

Єпархія (і епархія) 3, 30, 87, 165.

Єпископ (-ат) 12-13, 64, 92, 165, 218, 225, 230, 424.

Єремія 16, 62, 87, 113, 142, 162, 385.

Єресъ 138, 218, 230.

Бретик (-чний) 65, 141, 150, 165, 174, 211, 213, 225-6, 317.

Бронім св. 216, 310.

Бство 45-6, 83, 90, 117, 119.

Ж

Жадоба (і жажда) 44, 189-90, 193, 242, 282, 298-9.

Жаль 16, 28, 205, 207, 214, 232, 466.

Жених 23, 339.

Жертва 16, 48-50, 67, 106, 120-3, 222, 318, 335, 422, 425, 430.

Жиди (-івський) 18, 61, 143, 377, 383.

Життєвий 17, 304, 338, 341.

Життя 6, 11, 20, 23, 30, 34, 36, 39, 44-5, 55, 76, 78, 99, 116, 125, 174, 180, 188, 213, 221, 233, 252-4, 263, 268, 274, 287, 328, 336, 343, 395, 399, 421.

Жінка 89, 176, 215, 400.

Живо 289.

Жовнір 108.

Жрець 49, 102.

Журба (-итись) 100, 195, 361-3, 389, 395.

З

Заборона 401.

Завидувати 14.

Завіт: Старий 13, 15, 17, 21-5, 42, 49, 60, 66, 101, 117, 137, 162, 266, 340, 393, 421, 433, 448; Новий 12-13, 15, 22-5, 49, 60, 66, 101, 117, 137, 162, 406, 421, 448, 450.

Загонистий (-ість) 376-7.

Задоситьчинення (-ити) 198, 217, 220-2, 240.

Закон 15, 18, 31, 93, 100, 111-12, 114, 143, 233, 266-7, 381, 419, 429, 442, 465.

Законодавець 17, 324, 357, 444.

Замостський (Замойський) Синод 230-2, 468.

Заохота (-чувати) 15, 17, 394.
Заповіць 95, 97, 111, 132, 153, 181, 185,
224, 266, 270, 329, 447.
Запрошення 64, 324, 397.
Зарядження 59-60, 121, 136, 432, 449.
Засіб 304, 344-6, 353, 359, 366, 381,
399, 402.
Засліплення 85, 156-7, 202.
Заслуга (-увати) 24, 37, 72, 96, 138,
149, 320, 322, 336.
Захланий (-ість) 307, 329, 375, 384-5,
397, 400, 403, 464.
Зачати (-ття) 139; Непор. Зачаття 139-40.
Збірка 17.
Зброя 18.
Звершеність (-ий) 132, 268-9, 285, 333,
394, 396.
Звичай 12, 111, 113, 219, 297, 307, 320,
324, 466.
Звіздя 19, 45, 59, 280, 318.
Звір (-ята) 192, 274, 314, 333.
Зв'язь (-ок) 17, 38, 75, 113, 207, 213,
258, 281, 330.
Згіршення 11, 157.
Здержаність (-ливість) 263, 295, 297,
301-3, 306, 314, 325, 373, 392, 464.
Здогад (-ливість) 351, 353.
Здоров'я 19, 116, 147, 199, 205, 212,
226, 232, 293-4, 402.
Земля 8-9, 34, 68, 97, 121, 236, 385,
394; земський 436.
Зимний-гарячий 12, 405.
Зло 36, 51, 109, 111-12, 183, 190-1, 207,
302-3, 436.
Злоба (-ний) 19, 104, 112, 179.
Злодій 5, 401; злочин 215, 465.
Злука 38, 269.
Змагання 9, 14, 109.
Змисл (змисли) 12, 69, 174, 189-90, 307,
314, 328, 459.
Змисловий 13, 189-90, 192, 245, 314,
382, 436.
Змисловість 13, 70, 190, 205, 384.
Знак 44-5, 383, 462.
Знаменний (-тий) 10-11, 17.
Знання 5-6, 11, 21, 110, 132, 257-9,
262, 297, 340, 356, 363, 437, 444-5;
«знання Святих» 257, 260.

Значення 9, 15-16, 21, 23, 46-9, 72,
79, 87-8, 111, 120, 124, 163, 298, 340,
442.
Золото (-ий) 6, 17, 19, 47, 101, 132-3,
273-4, 394, 399, 402, 405, 440.
Зоря (-ний) 195, 272.
Зрадник 5, 202.

I - Й

Ідеал 5, 7, 15, 60, 79, 105, 295, 300,
333-4, 404.
Ідея 443-5.
Ідолопоклонник (-ство) 19, 47, 156, 288,
400-1.
Ізраїль (-тяни) 48, 60, 125, 133, 289,
377, 379, 383, 398, 405, 432.
Ікона 55, 455-6; іконографія 47.
Ілля (Ілля) 16, 61, 123, 176, 287, 329,
370.
Ім'я (і ймення) 27, 30, 35, 45-6, 61,
71, 79, 81-6, 95, 134, 185, 196, 275,
428, 449.
Індивідуалізм (-льний) 89, 431.
Індія 6.
Інстинкт 5, 192.
Інтелект 6, 23, 283, 297, 316, 344, 347-9,
352-3, 363, 437, 442.
Інтелектуальний 5-6, 21-2, 169, 192,
265, 280, 296-7, 299, 304, 313, 341,
367, 387.
Інтелігентний (-ція) 5, 350.
Інтуїція 360-1, 370, 372.
Іпостась (-тичний) 8-9, 16, 21, 129, 133,
342.
Іронія 8.
Ісая (пророк) 21, 62, 90, 113, 142, 281,
365, 367, 421.
Існування 46, 99, 443.
Історія 5-6, 18, 29, 67, 165, 335, 392,
423, 432.
Істота 189, 265, 283, 348.
Ісус: Навин 61, 176, 383; Син Сираха
18, 20, 49, 113; Христос 21, 23-5,
30, 34, 38, 42, 44, 49-50, 54, 66, 94,
156, 210, 214, 393-5, 419, 460.
Йоан: Апостол-Євангelist 12, 38, 41,
48, 58, 66, 93, 162-3, 421; Дамаскин

39, 135, 153, 190, 212, 355-6; Золотоуст 39, 44, 119, 199-200, 254, 448; Хреститель 8, 30, 57, 122, 137, 220, 394, 433.

Йона 37, 125, 162, 214.

Йосиф: єгипетський 57-8, 176; св. Обручник 30.

К

Казка 333.

Кайдани 113-14.

Каліка 333.

Камінь 59, 291, 449; « білий » 110, 195; дорогоцінний 19; « млинський » 114, 157, 235-6; « пробний » 463.

Канон (-ичний) 42, 162, 217.

Капернаум 37.

Каплиця 55, 69, 134.

Капля 199, 399.

Кара 19, 45, 109, 137, 157, 163, 183, 201, 217.

Карикатура 45, 131, 378.

Категорія 101.

Катехизм (-ит) 37, 64, 131, 231, 429, 431.

Католицький 18, 32-3, 102, 164-5.

Каянник 131, 212, 214, 216, 467.

Квіт (і цвіт) 55, 65, 71, 287, 323-4, 351.

Київ 8.

Кінець 18, 20, 37, 91, 108, 155, 165, 249, 418, 456.

Ключ 58, 71, 215, 226.

Книга (-и) св. 8-9, 12-13, 15-18, 20-2, 137, 161-2, 340, 432.

« Книга життя » 110, 195.

Книжка (книжечка) 4, 13, 65, 102, 134, 370, 418, 461.

Князь (-жий) 48, 197, 281, 403.

Когелет 18, 113, 181, 341.

Коментар 15, 103, 216.

Контемпляція (-тивний) 28, 126, 289, 291, 392, 464.

Користь (-сний) 16, 18.

Корінь 181, 290, 328, 384, 400.

Король 11 (Людовик XIV фр.), 17 (Баварія юд.).

Корм 67, 72, 99, 102, 422.

Краса (-ота) 5-6, 19, 134, 262, 275, 294, 447.

Кривда 105.

Криниця (і керница) 11, 70-1, 105, 120, 244.

Кров 67, 77, 434, 454; Кров Христова 31, 50, 54, 61, 76, 102, 120, 122, 138, 141, 143, 176, 187, 222, 251, 465-6.

Кровоточива невіста 41-3, 118.

Крок 208, 436.

Кроплення 97.

Куліш (-івка) 21, 47.

Культ 8, 33, 51, 340.

Культура (-ний) 24, 168, 295, 334.

Купіль 138, 145, 147, 186.

Л

Лагідний (-ість) 105, 307, 314, 321.

Лад 14, 295.

Лакімство 384, 400-1.

Ланциз 57-8, 114, 344.

Ласка 17, 24, 29, 36-7, 51, 54, 92, 144, 187, 196, 199, 222, 261, 318, 445; ласкавий 19.

Латинський 9, 48, 113, 162, 229-30, 298.

Латиняни 233, 348, 351, 358-9, 361-2, 381.

Легковаження 6, 220, 230, 304, 330, 354, 377, 380.

Летарг 234, 238-9.

Лице 47-8, 84, 328, 403; лицемірний (-ство) 383, 385, 403.

Лік 104, 199, 215, 226-7, 292.

Лікар 24, 115, 216, 241, 337; лікування 257, 292, 337.

Лінівство 154, 380.

Лінія 46.

Літа 17, 318.

Література 5, 13, 102, 300, 401, 423, 440, 445.

Літургісти 8-9; літургія 8, 42.

Лука 24, 53, 56-7, 73, 162, 164, 339, 420, 439.

Любов 7, 28, 30, 35-6, 40-4, 51, 56, 67, 75, 77, 83, 94, 107, 177, 183-4, 193,

206, 239, 265-72, 275, 285, 287, 297, 303, 311, 323, 327-8, 336, 343, 354,

422, 427, 441, 451 (І Кор. 13, 1-13 про любов).

Люди 5-6, 19, 21, 31, 47-8, 84-5, 114, 125, 284, 402, 421, 427, 429, 460; « людина молитви » 125-6.

Людство 7, 14, 32-3, 49, 80, 121, 422, 427. Людський 6-7, 9, 13, 136, 161, 170, 189, 194, 338, 430.

Лятер. Собор 168, 216-18; (і Ватик. Собор 169).

Ляtrія (і дулія, гіпердулія) 46-7, 49.

Львів (-ський) 8, 230-1 (синод).

M

Магометани 77.

Мавстат 19, 49, 57.

Марко 24, 162, 164, 225, 286, 439.

Марнота (-ний) 18-19, 113, 181.

Матей 23-4, 73, 88, 162.

Математика (-чний) 46, 112, 344, 348, 351, 357.

Матерія 49, 212, 225, 231, 301, 325, 392, 443, 452.

Матеріаліст (-ичний) 6, 33, 54, 101, 136.

Матеріальний 42, 46, 98, 114, 395, 434.

Мати (-еринський) 19, 46, 64, 92, 274, 311, 352, 369, 393, 439, 469.

Мелхіседек 122, 420.

Мертвий 192, 204, 265, 330; « мертвa віра » 170-1, 177, 181, 204, 441.

Месія 16, 49, 61, 137, 172, 194, 393.

Месіянський 15-16, 21.

Метафора 16, 273, 332.

Милосердний (і милосердий) 148, 204, 207.

Милосердя 13, 17, 104, 106, 144, 194, 201-2, 204-5, 221-2, 299, 309, 330, 368-9, 392; милостиня 103.

Мир 14, 17, 243, 280-7, 331, 425.

Миропомазання 38, 99, 468.

Мисль 6, 12, 15, 24.

Мистецтво (-цкий) 262-3, 297, 301, 304, 306, 340, 348, 351, 362, 442.

Мільйони-мільярди 45-6, 65-6, 68, 80, 123, 318, 436.

Міра (-рка) 11, 294, 299-300, 310, 319, 336, 392, 397.

Містика (-чний) 251, 433, 452, 461.

Місто 18, 37, 364, 392.

Множество 19, 106, 400.

Мова 8, 18, 23, 262, 429, 446.

Могутній (-ість) 6-7, 11, 24, 294, 333, 386.

Можливість і можність 15, 372.

Мойсей 32-3, 46, 60, 96, 137, 142-3, 219-20, 289, 298, 321, 377.

Молитва 3, 8, 11-12, 20, 26, 28-30, 34-5, 37-9, 42, 44, 47-8, 51-2, 55-6, 59-60, 72-9, 86, 92-4, 99-102, 119-20, 124-6, 289, 339, 427, 469; Господня молитва 56, 68, 79, 85, 95, 105, 117, 120.

Молитвослов (і часослов) 42, 48, 369.

Молодий 6, 20, 64; молодь 5, 92, 369, 464-5.

Монах (-ший) 7, 94, 122, 392, 396, 407.

Мораліст 298, 300-1, 304-5, 310, 312, 333, 346, 353-4, 392.

Мораль (-ність) 300, 308; моральний 23, 28, 33, 112, 131-2, 173, 191, 193, 295-6, 298, 343, 347, 349.

Моральні чесноти 257-8, 265, 280, 293, 295, 298-302, 305-6, 310, 322, 325-6, 328, 335, 338, 362, 367, 373, 393, 405.

Море 17, 89.

Мотив 42, 326-7.

Мрія 16.

Мудрість 6, 8-9, 11, 13, 15, 17-22, 23-9, 46, 110, 120, 126, 130, 133, 181, 257, 259, 273-4, 295, 297-8, 304, 309, 313, 315-16, 335, 338-45, 348-50, 353, 358-9, 362-4, 369, 373-4, 381, 385, 436, 445; Божа Мудрість 4, 8-9, 13, 15-17, 19-21, 23, 25-27, 29, 105, 124, 126, 129-34, 181, 273-5, 287, 338-9, 374, 450, 453; « мудр. тіла » 381-2, 385.

Мудрий (-ець) 18-19, 23-4, 46, 133-4, 298-9, 339-40, 351, 385, 388.

Мудрування 23, 381, 453.

Мужність (-жество) 17, 28, 108-9, 202, 295, 297, 301-2, 305, 308, 321, 370, 373.

Мука (страсть) 96, 148, 186, 308, 393, 460.

Мученик 28, 61, 94, 122, 369.

Н

Набуття (-ти) 18, 320, 327, 363.
Набути чесноти 320, 324-7, 331, 348, 354, 376.
Навчати 433-4.
Нагода 371.
Нагорода 37, 72, 103, 108, 183, 252-4, 277, 319, 331.
Надія 35-6, 43, 61, 79, 144-5, 148-9, 185, 188-9, 191-2, 194-8, 200, 204, 239, 323, 327-8, 330, 378.
Надприродний 9, 35, 38, 42-3, 55, 75, 136, 170, 173, 244, 266, 295, 323, 327, 330, 334, 459.
Надхнення 161-2, 286, 335, 370, 433, 435-6, 438, 444, 450, 454-6.
Наївний 6, 383.
Наліг 332, 338, 364, 376.
Намір 27, 44, 72, 466.
Напруження 317, 320-1, 331, 335.
Напрям 7, 193, 329, 343, 362, 463.
Нарід (i народи) 5-7, 14, 18-19, 21, 48, 67, 95, 142, 208, 334, 377, 433.
Насіння 89, 255, 397.
Наслідник (-ство) 139, 147, 210, 433.
Наслідок 15, 212, 225-6, 298, 341.
Наслідування Христа 65, 309, 455.
Настрій 76, 295.
Насущний 98-9, 389-90, 392-3.
Натаан (пророк) 48.
Натяк 12.
Наука (як знання) 5, 11, 112, 168; (як вчення) 9, 25, 34, 59, 73, 107, 219, 241, 287, 418, 420, 427-8, 430, 438, 440, 447-8, 459.
Нахил 189-90, 193, 298, 321, 331.
Небезпека 156, 215, 304, 332, 355, 366, 371, 397-9, 436, 465, 467.
Небеса 17, 20, 49, 78, 97, 117, 126, 135, 319.
Небо 8-9, 15, 20, 23, 30, 37, 40-1, 44, 50, 78, 91, 98, 121, 158, 187, 316, 334, 366, 421, 432, 435, 450, 462.
Невдячність 52-3.
Невинність 407.
Невільник 113, 147, 158.
Невільничий 184, 186, 240.

Невірство 169, 171, 203, 309.

Неволя 18, 113, 402.
Недуга (-жий) 41, 115, 225-6, 336-7.
Незмінність Бога 59.
Незнання 111, 368.
Неміч 9, 13, 26, 97, 118, 335.
Ненависть 190, 193, 202, 206, 302-3.
Непомильний (-ість) 418, 428, 430-1.
Неприступний 90.
Нерозвага (-жність) 375-6, 379-80, 386.
Нерозум (-ний) 23, 50-1, 374, 376, 397.
Нерозумні діви 23, 339.
Неспокій 362-3, 379.
Нечистий 11, 50, 141, 182, 216, 401.
Нечистота 146, 182, 329, 376, 384, 401.
Нещасливий 16, 402; нещастя 51, 102, 372, 399.
Неширість 19, 403.
Нінева (-ітні) 36-7, 214.
Ніч 20, 215, 251.
Нога (-ги) 67, 77, 106, 147, 231, 233, 358, 400.
Ной 32, 176, 182.

О

Обережний (-ість) 338, 354, 363, 376.
Обичай 297-8, 307.
Обіт (-ница) 12, 24, 57-9, 60-1, 153, 176, 194, 392, 398.
Облуда 403-5, 407.
Обман (i омана) 375, 383, 385, 399, 402-5, 436, 461-3.
Обов'язок 27-8, 31, 34-5, 45, 86, 153, 227, 306, 310, 336, 418.
Образ 19, 43, 70, 108, 112, 189, 328, 450.
Образа (-жувати) 53, 105, 210, 329, 362, 467.
Обридження гріхів 213.
Обряд 8-10, 28, 51, 87, 145, 147, 225, 298.
Обставина 55, 216, 345-6, 351, 353, 366, 372, 466.
Об'явлення (-ний) 8, 11-13, 31-2, 41, 43, 49, 57, 63, 103, 108, 130-1, 137, 140, 161, 194, 243, 267, 328, 418, 426-9, 432, 436, 440, 447, 449, 459.
Овоч 17, 55, 68, 220, 275, 280-1.
Оглашенні 145, 147, 331.

Огляд (аспект) 7, 13.
Огонь 41, 101, 158, 186, 251, 287, 369, 399, 402, 405.
Односторонний (-ість) 5-6.
Означення 194, 258, 260, 310, 342.
Око (очі) 6, 16, 110, 112, 132, 161, 288, 343, 382, 466.
Олива 23, 147, 224-5, 230-1, 339.
Опис 13, 15, 133, 423.
Опінія 353, 365.
Оправдання 37, 141, 144-5, 148, 150, 169-70, 178, 207-8, 287, 292, 322, 324.
Організація (-тор) 25, 282, 295, 364.
Організм 323-4, 408.
Оригінал 23, 58.
Оріген 204, 215.
Освіта (-чений) 5-6, 24.
Освячення (-увати) 42, 50, 88, 260, 265, 322-3, 429.
Освячуючий 43, 97, 249, 254, 260-1, 308, 326, 466.
Основа 134, 334.
Особа 15, 310.
Отруя 65, 337, 403.
Отці Церкви 13, 29, 37, 133, 137, 139, 151, 163, 182, 202, 211, 219, 222, 225, 265, 305, 310, 420, 429, 439, 444.
Отченаш 57, 66, 69, 73, 86, 105, 113, 120, 124, 390.
Оцінка (-нювання) 5-6, 35, 94, 193, 267, 352, 358, 364, 378, 386.
Очайдущність 191, 303.
Очищення 269.

П

Павло св. 24-6, 29, 32-3, 38, 44, 49, 52, 91, 107, 140, 271, 276, 290, 419.
Пам'ять 13, 20, 51, 63, 104, 107, 275, 345-7, 363.
Парадокс 112.
Паралелізм 21.
Паремія 9.
Пастир 420, 422, 446.
Пасха 67; Пасх. Прич. 466, 468.
Пекло 109, 113, 178, 182-3, 202, 213, 250-1.
Пелагіяни 170.

Первородний 136-40, 282, 420.
Передвічний 8, 21, 33, 45, 81, 163, 177, 346, 421.
Переклад 18, 19, 22-3, 62, 113, 145, 150, 338, 407, 450.
Передання 161, 194, 225, 429, 439-40, 445, 449.
Переображення 90, 164.
Пересада 11, 205.
Пересвідчення 7, 11, 262.
Переслідування 24, 37, 91, 107, 284.
Пересторога 202.
Переступлення 111.
Перешкода 131, 314, 364, 442; перешкаджати 8.
Перипатетики 299-300.
Персоніфікація 16.
Перспектива 15-16, 98-9, 105, 110, 112, 117, 119, 201, 233, 342.
Перстень 6, 57, 394.
Першенство 24, 313-14.
Петро св. (Ап.) 38, 53, 68, 118, 121, 140, 172, 182, 202, 290, 399-400, 424, 430, 434, 445.
Писання (-ти) 142, 163, 401, 419.
Письменник (-ий) 15, 21, 23-4, 90, 134, 181, 214, 310.
Письменство 5-6; письмо 5.
Письмо св. 8, 10-13, 15, 18, 23-6, 30, 34, 38, 40-1, 53, 56, 61, 66, 74, 79, 111-13, 115, 163, 185, 194, 198, 259, 265, 292, 338, 406, 418, 426-7, 432.
Пияк (п'яніця, п'янство) 70, 95, 156, 208, 242, 337, 464, 467.
Підлota 116.
Підмет (i предмет) 314.
Підлюте 3, 80, 117.
Піднесення 12-13.
Підставка 43.
Підступ 383-5.
Пізнання 9, 32, 34-5, 43-4, 90, 119, 167, 189-90, 245-6, 253, 306, 316, 422, 437, 451.
Пімста 105, 314.
Післанництво 9, 166, 251, 291, 418, 421.
Пісня 12, 41, 276, 278, 406, 450.
Пісня Пісень 18, 62, 162, 276, 450.
Пісок 19, 49, 134, 176, 244.

Піст 305, 307, 318, 325.
Плід (плоди) 13, 37-8, 243, 254-5.
« Плоди Св. Духа » 243, 254-6, 280-1,
287, 369.
Плятон 24, 313.
Побіда 24, 36, 108-10.
Побожність (-ий) 21, 45, 212, 215, 347.
Повага 162.
Поверховний 6.
Повнота 328, 331.
Поганин (-ський) 33-4, 37, 48, 71, 100,
194, 209, 227-8, 285, 307, 311, 324,
333, 353, 400, 421, 425.
Поганство 46, 334, 403.
Подія 164, 286.
Подорож (-ний) 328.
Подяка 12, 52.
Поезія 333; поет (-ичний) 16, 21, 334,
450.
Пожадання (-ти) 189-90, 209, 215, 283,
303, 328, 343, 356, 360.
Пожадливість 190-1, 292, 303, 314.
Покаяння 36-7, 103-4, 112, 131, 187,
206, 210-16, 220, 224, 239-40, 287.
Поквапність 376-7, 379-80.
Поклін 40, 47, 51.
Покоління 5, 68, 87, 95, 122, 377, 398,
443.
Покора 11, 209, 393-4, 436, 455, 462.
Покуса 28, 36-8, 108.
Покута 215, 221-2, 271.
Положення 235, 310, 366.
Помазання 147, 224-6, 229, 231, 439, 444.
Помилка 18, 163, 208, 430.
Помилитися 7, 163, 436, 460.
Поміч 366, 372.
Пониження 5, 51, 118.
Понятливість 350, 352, 363, 372, 386.
Поняття 6, 11, 21, 23, 81, 112, 174,
299, 304, 316, 351, 360, 402.
Попіл 37, 188, 222.
Порівняння (-ти) 19-20, 44-6, 101, 134.
Порок 310, 312, 374-6, 379, 381, 383-5,
400, 403.
Порох 197, 224.
Порушення 300.
Порядок 16, 18, 20, 136, 152, 184, 314-15.

Посідання 17, 19, 316, 363, 398; посі-
лість 399.
Послання 15, 29, 282, 424, 427.
Послух 27, 32-3, 164, 307, 322, 419,
429, 435, 463.
Поступування 12, 104-7, 200-1, 296, 313,
324, 370.
Потреба 5, 29, 21, 51, 86, 367.
Потуга душі 298, 306, 322, 355.
Похіть 139, 382, 396, 399-400.
Почитання 32-4, 46-7, 181.
Почування 174, 189-90, 193, 267, 299,
306.
Пояснення 8, 111.
Правда 17, 21, 30, 35, 43, 90, 94, 100,
130, 136, 140, 163, 166, 193, 203, 212,
260, 297, 313, 324, 344, 346, 421,
432-4, 442.
Праведний 86, 88, 148, 198, 222, 280, 386.
Праведність 18, 130, 137, 210, 223, 252,
272, 276, 292, 298, 305, 334, 392-3, 407.
Правило (церковне) 42, 44, 48, 87.
Правило (як норма чи закон) 112, 300,
303, 305, 310, 333, 357.
Право 301-2, 310, 330, 348, 360, 364, 466.
Празник 9, 417.
Практика 8, 12, 34, 57, 111, 214-15,
218, 230, 298, 363, 367, 383, 447, 468.
Праця 15, 35, 85, 95, 130, 134, 158-9,
208, 251, 289, 291, 320, 352, 390, 443,
454.
Предмет 6, 15, 29, 42, 98, 112, 120, 192,
260, 296-7, 301, 315, 326, 335, 459-60.
Представлення 11-12, 15, 17-18, 21, 46,
56-7, 129, 131, 192, 233, 299.
ПРЕМУДРІСТЬ (Божа) 8-9, 18, 79,
114, 126, 341, 387, 418, 445, 454, 464.
Пресвята Діва 9, 30, 39, 53, 119, 122,
139-40, 234, 278, 454.
Престіл (-оли) 19-20, 40, 49, 57, 74,
118, 196, 398, 450.
Пречистий 9, 42.
Приватне об'явлення 460.
Призовати (-ння) 83-6.
Приказ (-увати) 298, 353, 364.
Приклад 86, 209, 422.
Прикмета 5, 7-8, 10-12, 16, 21-3, 25,
83, 95, 129, 133, 295, 297, 306, 345, 350.

- Примір 20, 46.
 Принцип 18, 112, 203, 258, 296, 316, 320, 324, 344-7, 435.
 Природа 13, 18, 21, 31-2, 35, 42, 44-5, 59, 83, 129, 136, 161, 167, 189, 227, 242, 258, 295, 298, 307, 323, 327, 365, 376, 429, 459.
 Пристрасть 14, 28, 33, 41, 84, 94, 111, 113, 139, 177, 188, 205, 242, 274, 285, 287, 293, 299-302, 326, 329, 333, 338, 384, 388, 403-4, 467.
 Притч (або Приповідок) Книга 9, 16, 18, 21, 340, 342, 382.
 Прихід 23, 399.
 Причастя св. 51, 54-5, 74, 97, 102, 120-1, 202, 215, 223, 226, 464-8.
 Причина 16, 148, 188, 227, 258-9, 297, 302, 403.
 Приязнь 19, 134, 307.
 Приятель 19, 147-8, 150, 267, 402.
 Проблема 16, 90-1, 111, 330.
 Провидіння 274, 345, 353, 363; Боже Провидіння 29, 53, 59, 96, 100, 222, 247, 291, 333, 389-90, 392, 426, 448.
 Провина 104, 184.
 Провід (-ний) 11, 75, 298.
 Провідник 6, 17, 92, 134, 256, 295, 298, 313, 392, 423-4, 465.
 Проворний (-ість: евстохія) 351-2, 363, 377.
 Проказа 115.
 Прокімен 8.
 Прокляття 400.
 Пропасть 132.
 Проповідник (св. Книга) 18, 181, 341.
 Проповідник (людина) 11, 30, 90, 102, 262-3, 430, 465.
 Проповідь (-ати) 9, 37, 86, 98, 102, 208, 251, 418-19, 434, 447.
 Пророк 11, 16, 19, 62, 65, 142, 144, 161-2, 164, 176, 370, 393, 433, 446, 459.
 Пророцтва (-рочий) 12, 92, 163, 249, 261, 370, 393, 425, 434, 439, 445.
 Просити 9, 12, 14, 30-1, 58-9, 92, 100-1.
 Просвічення 144.
 Простительний гріх 215-16.
 Простота (-тий) 17, 403, 405-7.
 Противник 24, 77, 107.
 Прохання 8-9, 27, 56, 80, 111.
 Прошення 36, 52, 80.
 Прощення 104, 211-12, 220.
 Prudentia 21, 23, 338, 340-1, 381.
 Псалом (-льми) 8-9, 75, 333.
 Псалтир (св. Книга) 42, 44, 62, 162, 182.
 Пункт 6, 46.
 Пустинник (-ий) і пустельник 65, 75, 94, 122, 196, 463.
 Пустиня 67, 157, 463.
 П'ятдесятниця 262, 434, 443, 445.

P

- Раб (лукавий) 104.
 Рада 13, 18, 28, 257, 289, 344, 355-9, 361, 364-6, 394.
 Радість 191, 193, 243, 275-80, 285, 300, 302, 425.
 Рай (-ський) 42, 44-5, 60, 71, 98, 132.
 Рана 115, 215, 242, 251.
 Раціоналісти (-чний) 136.
 Ревнитель 15, 64; ревність 102, 321, 362.
 Релігійний 174, 469; релігія 31-4, 166, 174, 300, 418.
 Рельєф 12, 132.
 Римляни (-ський) 360; римський архієрей (папа) 27-9, 117, 219, 430; рим. мартирологіон 369; рим. імператор 67.
 Рід (роди) 12, 94, 137, 215, 275.
 Різниця 8; різниця 46-7, 50, 81, 317-19, 460.
 Рішення 362, 373, 379-80.
 Робітник 89, 92, 399.
 Родина (-ний) 85, 87, 89, 92, 94, 364, 393 (Пресв. Родина), 469.
 Родити (-дження) 90, 421, 454-5.
 Розвага 297, 304-5, 312, 315, 325, 338, 376.
 Розважання 12, 15, 233.
 Розвиток 301, 333.
 Розвій 6, 24.
 Розкіш 14, 18, 70, 158, 176, 314, 386, 464.
 Розположення 74, 78, 120-1, 148, 173-4, 194-5, 206, 295, 331-2, 365, 367.
 Розпука 192-3, 201-4, 225, 241, 303, 330.
 Розпуста (-ник) 288, 384, 400-1.

Розум (-ування) 11, 13, 19, 21, 23, 34-5, 42-3, 82, 84, 90, 111, 161, 163, 167-8, 174, 189, 245, 253, 296-7, 303, 305, 312, 316, 325-6, 349, 352-3, 355-6, 363, 366, 384; « вістра розуму » (бистрота) 317, 349, 386-8; дар (або дух) розуму 244-50, 258.

Розуміння (-іти) 9, 11, 27, 167, 261, 437, 442.

Розумний 158, 163, 174, 310, 333.

Роса 399.

Рослина (або ростина) 34, 189.

Руйна 158, 169, 180, 201, 224, 228.

Рука 19, 34, 46, 50, 57, 96, 107, 118, 121, 147, 156, 161, 226, 231, 237, 337, 378, 424.

Рукописи Євангелія 111.

Рух (-ливий) 19, 190, 232, 279, 426.

Ряд 8, 11, 17, 121, 325, 394.

C

САВАОТ (Господь) 101.

Самолюбство 33, 51, 107, 186, 201, 240, 329, 334, 336, 436.

Самуїл (пророк) 12, 176.

Свари (-ня) 14.

« Святая Святих » 16.

Святий Дух 9, 15, 19, 24, 26, 30, 9-52, 64, 75, 90, 108, 126, 135, 144-5, 148, 151, 161, 186, 205, 210, 243, 249, 261-2, 274, 279, 335, 365, 367, 417, 422-6, 433-5, 438, 442-5, 448-9, 453-6.

Святий (-ти) 16, 19, 39-42, 46-8, 61, 65,

72, 78-9, 95, 106, 185, 257, 268, 286,

318-19, 321, 368, 394.

Святість 50, 79, 82-3, 96-7, 137, 265,

271, 317-18, 406, 469.

Свідок 424, 454; свідоцтво 58, 101,

424-5, 434; свідчити 8.

Свідомість 5, 136, 338.

Світ (-овий) 7, 19, 48, 68, 70-1, 107-8,

143, 300, 334, 394-6, 400, 402, 421,

453; світогляд 55, 136; світський 64.

Світильник 23, 339, 343.

Світилиця 54.5.

Світло 9, 13, 15, 19-20, 23, 25, 34,

40-2, 44, 54, 90, 115, 134, 158, 161,

194-5, 249, 261, 276, 326-7, 384, 386-7, 407, 421, 453, 461.

Свобода 114, 142, 144, 436.

Священик (-чий) 8-9, 29-30, 50-1, 60, 92, 121-3, 146, 214-16, 218, 225, 466-8; священство 99, 121-2.

Святокрадство (-татство) 45, 51, 102, 157, 202, 226, 251, 465-6, 468.

Секта (-ти) 138, 141, 150, 153, 213, 219, 229, 282, 433, 467.

Секунда 7, 66, 82, 151, 319.

Серафим 41, 46, 49.

Середина (в чесноті) 310.

Серце 11, 16, 19-20, 30, 39, 42, 51, 54, 65, 71, 82, 95, 120, 201, 232, 243, 252-3, 284, 394, 400, 404, 422, 431.

Сестра 21, 398.

Сила 5-6, 11, 15, 19, 21, 24, 38, 42-3, 49, 68, 82, 123, 171, 189, 267, 287, 317, 331, 353, 386, 444, 446; 455; сильний 13.

Символ 38, 68, 91, 147, 195, 214, 230, 245, 394, 396, 403, 422, 438.

Син (-івство, -івський) 12, 43, 75, 143, 176, 184, 206, 244, 266, 362, 382, 385-6, 406, 421-2, 425; Божий Син 32, 49, 58, 81, 156, 161, 175, 270, 275, 342, 433, 453-4.

« Сімдесятко » (i « септуагінта ») 19, 24, 47, 75, 145, 162, 341.

Симеон (богон. старець) 105, 421.

Скала 23.

Скарб 16, 19, 25, 38, 55, 57, 63, 78, 98, 123, 169, 196, 267, 394, 399, 423, 432.

Скуплення 55, 69, 71.

Скуруха 212-13.

Слабість (-ий) 9, 118, 173, 402, 408.

Слава 17, 20, 41, 46, 49, 103, 148, 195, 386, 398, 403.

Словословлення 56.

Слово 8, 11, 16, 21, 40, 51, 71, 76, 79, 95, 105, 133, 261, 383, 422i 448, 450.

Слово Боже (як наука) 9, 30, 66, 80, 102, 164, 262, 275, 338, 432, 439;

СЛОВО БОЖЕ (як Особа) гл. під Боже Слово!

Сліпота (-ий) 13, 115, 402.

Слуга 46, 104, 123, 156, 340, 434, 439.

- Служачий (-ити) 9, 334, 403-4.
 Служба Богові 46, 61, 103, 322, 395.
 Служба Божа 9, 50-1, 54, 86-7, 120-2,
 418.
 Слухання (-ти) 262, 298.
 Смерть 23, 44, 63, 67, 95, 114, 137-8,
 156, 180, 210, 215, 224, 232-6, 330,
 370, 399, 402.
 Сміття 400.
 Смуток (-ний) 27, 191, 193, 277, 279,
 302-3, 363.
 Собор (храм) 8; Собор (зібрання) 52, 133,
 137, 139, 141, 165, 420, 424, 429-30.
 Совість 7, 114, 212, 466-7.
 Содома (і Гомора) 182.
 Сократ 24, 298.
 Соломон 16-18, 61, 90, 100, 105, 114,
 180, 202, 340-1, 352, 389.
 Солодкий 16-17, 156.
 Сон (-ний) 16, 50.
 Сонце 19, 43, 66, 68, 76, 80, 100, 206,
 318, 389, 407; соняшність 407.
 Створитель 31-2, 34, 45, 66, 84, 259-
 60, 452.
 Створіння 46-7, 78, 90, 101, 117, 161,
 203, 260, 263, 365, 452-3.
 Софія (Божа Мудр.) 8, 16, 74, 81, 129,
 338; Софія (юстин. храм) 8.
 Спасення 35-7, 44, 79, 81, 94-5, 137,
 142, 187, 196-7, 226-7, 238, 396, 398.
 Спаситель 31, 66, 106, 224, 393, 420.
 Спекулятивний 296, 306, 313, 345, 347,
 349, 365.
 Сповідник 131-2, 371-2, 463, 467-8.
 Сповідь 53, 87, 95, 208-9, 212, 214,
 216-17, 223, 271, 294, 466-8.
 Спокій (-ний) 13, 212.
 Спокуса 202, 204, 222, 227, 290, 332,
 338, 386, 400.
 Спосіб 8-9, 48, 53, 73, 104, 119, 121,
 291, 308, 344, 365.
 Способність і спромога 5, 306.
 Спостереження (-ігати) 15, 189-90, 192,
 300, 302, 346, 384, 435, 437, 439, 442.
 Справа 11, 41, 81, 357; спр. Божа,
 свята 9, 45.
 Справедливий 300, 305; справедливість
 17, 103, 105, 182, 206, 297, 300, 302,
 314, 373, 407.
 Спрага 16, 102.
 Спротив 190-2, 298, 302-3, 331.
 Срібло 17, 19, 134, 273-4, 394, 399.
 Стан 5, 28, 43, 158, 241, 336-8, 405.
 Становище 6-7, 24.
 Стараний (-ість) 361-3, 375, 379, 389.
 «Старий чоловік» 34, 139, 199; старі
 люди 6, 64.
 Старозавітний 9, 15-17, 176, 339, 342,
 422, 434.
 Старшина і старші в народі 5, 228.
 Стежка 17, 274.
 Стефан св. 24, 424, 439.
 Стислі науки 6, 21.
 Стих (-и) 8, 18.
 Стовп 9, 16.
 Стоїки 299-300, 317.
 Століття 5, 12, 67-8, 109, 228, 294, 401,
 452.
 Страх 17, 21, 28, 74, 108-9, 144, 180-7,
 206, 239-40, 303, 362, 468.
 Студитський 8.
 Студія 15.
 Ступінь 33, 90, 97, 145-6, 188, 239, 266,
 269-70, 318-19, 328, 334, 336, 363-4,
 418, 436, 442.
 Субстанція 245, 454.
 Суд-оцінка 5, 7, 17, 201, 258, 263, 353,
 359-60, 364, 432, 435.
 Суд-трибунал 24, 102, 218, 352 (« суд
 Соломона »).
 Суддя 60, 211, 215, 370.
 Сумнів (-атись) 7, 11, 23, 357, 366.
 Суспільний (-ість, -ство) 5, 14, 89, 364,
 430, 435.
 Суть (-щість) 32, 35, 83, 246, 308.
 Суперечність 395-6, 398, 401.
 Супружжя (-ество) 99, 125.
 Схід 76, 85; східній 28, 76, 125, 229,
 438, 468.
 Схолястика 15, 133, 254, 313, 343, 346,
 353, 429, 439, 445.

Т

Таємний (-чий, -чість) 9, 15-16, 47-8,
 281.

Тайна віри 9, 16, 84, 319, 432.
Тайна св. і Таїнство (оруд. ласки) 28, 38-9, 55, 97, 99, 145, 206-7, 210-14, 224-30, 265, 331, 434, 467.
Талант 103-4, 296, 399.
Тварина 333.
Твір (твори) 6, 13, 46, 81, 161, 297, 351, 362, 456.
Творчий (-ість) 443-6, 450, 452, 454-5.
Текст 11, 13-14, 18, 21, 23, 48, 59, 405, 439.
Темрява 9, 13, 84, 90, 114-15, 167, 188, 387, 436, 453.
Теологія 448-9, 456.
Теорія 33-4, 323, 332, 365, 447-8, 455.
Терпеливість 95, 108, 209, 314.
Терпніння 96, 98, 219, 222, 287, 314, 336.
Тип 15, 363.
Тир і Сидон 37.
Тілесний (-ість) 25, 33, 115, 203, 381, 384, 425, 434, 441-2, 464.
Тіло 16, 21, 23, 25, 97, 125, 135, 137, 143, 155, 190, 226-7, 232, 251, 281, 298, 328, 381-2, 404, 422, 426, 434, 449, 454.
Тіло Христове 102, 222, 251, 454; Тіло Містичне (Церква) 91, 199, 282, 285, 290, 418, 429, 435, 441, 446-8, 451, 454.
Товит (Товія) 61-2, 162, 176.
Тома св. (Аквін.) 15, 26-7, 59, 83, 105, 151-2, 192, 216, 248, 287, 308, 334, 343, 370, 382, 392.
Традиція 24, 174, 439.
Трактат 18, 62, 456.
Трапеза 16, 467.
Трибунал 94, 211, 218, 221, 334.
Тридентський Собор 141, 144, 153, 161-2, 170, 185-6, 201, 206-7, 211-13, 217-18, 322, 331.
Тріумф 93, 109.
ТРОЇЦЯ Пресв. 34, 39, 44, 47, 50-1, 90, 140, 175, 246, 318, 434.
Трудний (-ість) 11, 29, 36, 296, 304, 306, 314, 329, 366.
Тягар 95, 113-14, 134.

У

Убивати 14.
Убогий 13, 18, 393-6, 398-2, 402.

Убожество 27, 99.
Увага (-жати) 8-9, 11, 72, 124, 208.
Ударяти 12.
Уздоровлення 19, 445-6.
Україна 209; українці 5-7; укр. переклад 18-19, 113, 145, 338, 386.
Ум (-ний, -овий) 6-7, 11, 24-6, 94, 114, 129, 133, 189, 192, 245, 257, 297-8, 306, 343, 345, 349, 352-3, 363, 385, 443.
Умертвлення 312, 463.
Умивання 67, 77, 106.
Умова (-ина) 18, 34, 69, 243, 305, 398, 404, 465.
Уникати 17.
Упавший 11.
Упадок 34-5, 103, 140, 159, 180, 202, 207, 225, 282, 292, 330, 371, 427.
Упокорення (-ряти) 12-13, 118.
Упорядкування (-ати) 112, 283, 299.
Управляти (-итель) 20, 340-1, 364, 381, 385.
Уряд 132, 165, 215, 418, 420-1, 423.
Успіх 102.
Уста (-сний) 12, 24, 50, 71, 82, 94, 231, 405, 422.
Установа (і встанова) 25, 66, 68-9, 92, 102, 219, 429.
Уступ 8, 10-12, 16, 21, 23, 47, 83, 195, 215, 271, 331, 406.
Утішитель 423, 433-4, 442-3.
Утреня 44.
Ухо («уші» і вухо) 20, 89, 101, 110, 147, 161, 288.
Учасник 19, 81, 143, 149, 203, 221, 233, 454.
Участь (-ництво) 44, 81, 123, 203, 233, 279, 316.
Учений 11, 437.
Учень (-ник) 65-6, 73, 81, 77, 102, 106, 172, 210, 262, 395, 398, 424, 427, 430, 440.
Учитель (-ка) 17, 27, 51, 55, 77, 94, 98, 122, 124-6, 163, 166, 417-24, 430, 433, 444, 446.

Ф

Фантазія (-стичний) 57, 329, 334, 431, 462.

Фараон 57, 197.
Фарисей 53, 213, 398, 403-5, 407, 441.
Фатаморгана 7.
Фігура 245.
Фізичний 6, 44, 226-7, 365.
Філософ 189-90, 259, 285, 299-300, 348, 384, 387.
Філософія (-ічний) 6, 18, 21, 33, 169, 181, 189, 299, 332.
Форма 27, 40, 43, 48, 52, 112, 117, 138, 148, 189, 212, 224-5, 231, 302, 325, 335, 376, 392, 433, 435, 443, 450.
Формальний 42.
Франц з Acciòi 278.
Франц Салезій 106.
Фундамент 25, 258, 436.
Фундаментальний 75, 111, 181.
Функція 332, 437.

X

Хананейці (-ський) 18, 118, 176, 377.
Характер 8, 371, 418, 421.
Характеристичний 8, 10, 12, 51, 343.
Хариами 261-3, 445.
Хата 74, 87, 206, 266, 330.
Хворий 107, 188, 224, 240, 257, 338; хвороба 96.
Херувим 8-9, 41, 46, 49.
Хиба 374-5, 405.
Хитрість 375, 382-3.
Хліб 16, 54, 99, 102, 121, 206, 240, 389, 392, 421, 465.
Храм 20, 55, 69, 74, 180, 195.
Хрест 30, 42, 44-5, 54, 66, 68, 95-6, 98, 146, 222, 319.
Хрестити 51, 138, 145.
Хрещення 36, 38, 52, 87, 92, 97, 138-9, 144, 146-7, 186, 207, 210, 265, 468-
Християнин 11, 29-31, 42, 50, 57, 79, 95, 132 (« нижче вера »), 155, 177⁹ 181, 202, 318 (« кількапроцентовий »), 386, 395, 399-400, 467.
Християнство 6, 11, 21, 111, 181, 214, 401, 418.
Християнський 9, 13, 27, 29, 39, 45, 55, 64, 76, 105, 132, 188.
Христос 3, 12, 21, 23, 26, 36, 43-5, 50,

59, 68, 76, 89, 92, 94, 106, 110, 120, 123, 138, 146, 157, 177, 211, 269, 271, 275-6, 309, 319 (« зріст Христа »), 363, 403, 417-18, 421, 439, 454, 459.
Художний (-ця) 19.

Ц

Цар (-иця) 7, 17-18, 135, 272-3, 393.
Царство 19, 36, 57, 81-2, 87, 91, 97, 139, 275, 390, 394-5, 397-8, 401, 405-6, 429, 447.
Царський 12, 421.
Церква 8, 12 (азійські церкви), 27, 29, 41, 51, 78, 88, 91, 94, 97, 105, 117, 138-9, 141, 146, 162-3, 165, 209, 211, 217, 225, 229, 392, 401, 417-20, 423, 426, 429-31, 440, 459-60.
Церковний 25, 48, 133, 162, 336, 417; церковно-слов. тексти 8, 145, 405.
Цікавий (-ість) 9, 307.
Цілий (-ість) 159, 316-17, 386, 407, 420, 431, 435-6.
Ціль 35, 43, 72, 134, 161, 184, 193, 256, 286, 304, 323, 344, 353, 356.
Ціха 51.

Ч

Чарка 54, 240-1, 244, 386.
Час (часи) 12, 14, 29, 55, 103, 116, 122, 307, 310, 361, 365, 400.
Часть (-ина) 16, 18, 21, 162, 263, 298, 302, 307, 316, 318, 346.
Чаша 50, 54, 67, 102, 121, 465.
Черево 101, 156.
Чесність 21, 407.
Чеснота 17, 19, 21, 27-8, 42, 94-5, 98, 108, 173, 179, 189, 194, 245, 262, 264-6, 272, 280, 294-302, 305-17, 320-8, 330-5, 342, 347, 349, 358-9, 369, 386, 392, 396, 404-6, 460; вливані (влити) чесноти 322-6, 332, 353-4, 375.
Честь 40, 48.
Чин 301-2, 306-7.
Чистота (-стий) 19, 23, 28, 125, 252-3, 256, 307.
Читання 8-9, 16, 102, 134, 329, 418; читач 12.

Чоловік 6, 11-12, 23-4, 33-4, 80-1, 97, 137-9, 148, 158, 181, 184, 186, 197, 315, 323, 332-3, 455; чоловіколюбивий 19.

Чтеніс 8.

Чудний 15, 68.

Чудо 58, 133, 159, 163-4, 166, 209, 227, 369, 392, 445, 452, 460-1.

Чудотворець (-ний) 58, 66, 68, 81-2, 94, 196.

Чужина 95.

Чужоложники 401.

Ш - Щ

Ширина 110, 112, 451.

Школа 5-6, 64, 417, 428-9, 433-4, 436, 448; богосл. школа 27, 430, 449; філософ. школа 59, 332; шк. життя 96, 98; шк. христ. життя 39, 112; школа молитви 10, 39, 63-5, 72, 78, 97-8,

112; школа Св. Духа 422, 442; школа Церкви 13, 64, 428-9, 434, 442, 447. Щасливий 16-17, 64. Щастя 263, 351, 399. Щедрість 307. Щирість 307, 405, 407.

Ю - Я

Юда Іскаріот 102, 202, 398, 404.

Юда Тадей 119, 163, 425.

Юдита (св. Книга) 62, 162.

Явище 6, 112, 386, 425, 437, 442, 461.

Язва 115, 405.

Яків св. (апостол) 11-15, 29, 38, 53, 101, 135, 153, 171, 222, 224-5, 290.

Яків (старозав. патріярх) 48, 60, 176, 197.

Ярмо 97, 113-14, 314, 320, 333.

Ясний (-ість) 19-20, 23, 111, 147, 167, 317-18, 407.

ЗАГАЛЬНИЙ ЗМІСТ

Підготовання до Канонізації С.Б. Митрополита Андрея гр. Шептицького	V
Введення	IX
Загальний перегляд томів приготуваних для Беатифікаційного процесу	XVII

БОЖА МУДРІСТЬ

Вступне слово	3
I. Цінна прикмета нашого народу	5
II. Характеристична прикмета нашого обряду	8
III. Текст св. Якова	11
IV. Мудрість в Старому Завіті Книга притч Соломона 16; Друга книга « Колегет », « Ecclesiast » 18; Четверта книга « Премудrosti » 18; П'ята книга Ісуса Сина Сирахового 20.	15
V. Мудрість у Новому Завіті	23
VI. Прохання про Мудрість Мудрість молитви 29; Потреба нашого часу 29; Релігія 31; Природні підстави молитви 34; Молитва після первородного гріху 35; Ласка вічного спасення 36; Чим є молитва 39; Поклін богопочитання 40; Молитвою доторкаємо Бога 42; Знак св. хреста 44; Почитання Єгови 45; Поклін людям 47; Поклін Пресв. Тройці 49; Благодарення 52; Прошення 56; Наука св. Письма Ст. Завіту про молитву 61; Школа молитви 63; Сила кожного слова Христа 66; I-е приготування до молитви 69; II-е приготування 71; Чи при молитві потрібна увага 72.	27

(—) Отче наш	
Отче 74; Наш 76; Іже єси на небесіх 78; Три перші прошення 79; Да святитися ім'я Твое 83; Друге прохання 87; Третье прохання 95; Школа молитви 97; Четверте прохання 98; П'яте прохання 103; I не введи нас во ієкушеніє 108; Сьоме прохання 111; Потреба безкінечності 117.	
(—) Вічна Євхаристія або Євхаристія віков	122
(—) « Отченаш » останнім словом молитви	124
Закінчення I-ої частини	124

ХРИСТИЯНСЬКА ПРАВЕДНІСТЬ

Вступне слово	129
I. Первородний гріх	136
1. Адам згрішив 137; 2. Зашигодив собі і нам 137; 3. Одинокий лік 138; 4. Потреба хрестити діти 138; 5. Таїнством хрещення вноситься вся провина 139; 6. Непорочне Зачаття 139.	
II. Оправдання	141
1. Людська природа її закон Старого Завіту є цілком бессильні в ділі оправдання 141; 2. Не вільно християнам зберігати закон Мойсея 142; 3. Спасення з неба 143; 4. Христом оправдані 143; 5. Нарис оправдання грішника і спосіб того оправдання в стані благодаті 143; 6. Потреба приготування до оправдання в дорослих і звідки воно? 144; 7. Спосіб приготування 144; 8. Хрещення це знак і дар оправдання 145; 9. Чим є оправдання грішника та яка його причина? 148; 10. Що сповнюється в душі в хвилину оправдання? 149; 11. Проти пустого довір'я еретиків 149; 12. Зріст отриманого оправдання 150; 13. Велич Божого діла, що ним є оправдання 151; 14. Зберігання Божих заповідей 152; 15. Про конечність і можливість зберігання заповідей 153; 16. Треба стерегтися зухвалої певності свого призначення 154; 17. Дар витривання 155; 18. Упадок і руїна 155; 19. Яка причина упадку? 158.	
III. Віра	161
1. Безсумнівна подія надприродного, дійсного об'явлення 161; 2. Потреба об'явлення 161; 3. Джерела об'явлення 161; 4. Канон св. Письма 162; 5. Пояснювання св. Письма 163; 6. Визначення віри 163; 7. Віра годиться з розумом 163; 8. Сама віра це Божий дар 164; 9. Предмет віри 164; 10. Конечність приняти віру і її задержати 165; 11. Зовнішня Божа поміч до виконання обов'язку віри 166; 12. Внутрішня Божа поміч до сповнення обов'язків віри 166; 13. Подвійний порядок пізнання 167; 14. Участь розуму в досліджуванні надпри-	

родної правди 167; 15. Не може бути суперечності між вірою й розумом 168; 16. Взаємна поміч віри й розуму та про справедливу свободу науки 168; 17. Правдивий поступ природної й об'явленої науки 169; 18. Віра не жива 169; 19. Жива, хоч слаба віра 171; 20. Чому віра слаба? 173; 21. Жива й сильна віра 175; 22. Рівниця між віруючими й невірними 177; 23. Правди, що ведуть до покаяння 178.

IV. Господній страх

180

1. Що це Господній страх? 180; 2. Три головні товчки ділання 183; 3. Подвійний страх 183; 4. Конечність Господнього страху 185; 5. Спасительний страх 186; 6. Молитва за страх Господній 187.

V. Надія

188

1. Дальший крок на дорозі до оправдання 188; 2. Три жадоби душі 189; 3. Почування надії 191; 4. Християнська надія 194; 5. Дочасні добра, дані в надії 197; 6. Незрушимі й непомилні основи надії 198; 7. Надія певна, та непевне наше поступування 200; 8. Небезпека розпуки 201; 9. Тяжкість гріха розпуки 203; 10. Дорога в розпуку 204; 11. Гріх пересадної, фальшивої надії 204; 12. В чому рятунок? 206; 13. Ненависть гріха й початок любови 207; 14. Приготування вірних до оправдання працею душпастиря 208.

VI. Таїнство покаяння

210

1. Потреба встанови Таїнства покаяння 210; 2. Рівниця між Таїнством покаяння й хрещення 211; 3. Частини й овочі покаяння 212. 4. Скураха, совершенна й несовершенна 212; 5. Сповідь 214; 6. Сповідь простильних гріхів 215; 7. Служитель Таїнства покаяння й саме розрішення 218; 8. Задержання випадків 218; 9. Конечність задоситьучинення 219; 10. Покута, наложена в Таїнстві покаяння і діла задоситьучинення 221; 11. Приготування до святого Причастя 222; 12. Наново оправданий причащається й вертає до життя, але новий упадок 223; 13. Останнє покаяння 224; 14. Встановлення Таїнства помазання 225; 15. Наслідок Таїнства 225; 16. Проповіді про помазання слесем 227; 17. Служитель Таїнства помазання 228; 18. Той, що приймає Таїнство 229; 19. Матерія Таїнства у східній Церкві 230; 20. Рішення Львівського Собору 230; 21. Уділювання Таїнства помазання після смерті 232; 22. Роздумування про смерть 232; 23. Оповідання з гробу 235.

VII. Дар розуму і дар знання

240

1. Рецедива 240; 2. Притча 241; 3. Пояснення притчі 242; 4. Плян праці 243; 5. Нерозум гріха 243; 6. Дар розуму 244; 7. Дар розуму і віра 246; 8. Розум і практика життя 247; 9. Дар розуму й освячуюча благодать 248; 10. Дар розуму не може бути в людях, що не мають Божої благодаті 249; 11. Як дух розуму береже від гріха 250; 12. Блаженства Євангелія 251; 13. Шосте блаженство 252; 14. Плоди Святого Духа 254; 15. Плід Святого Духа, що називається вірою 255; 16. Дух знання 256; 17. Дух знання це дар Святого Духа 258; 18. Чи

дух знання відноситься до Божих справ? 258; 19. Дух знання розтягається й на практику 260; 20. Ласки дані даром 261; 21. Блаженство, що відповідає духові знання 263.

VIII. Любов

265

1. Хвилина влиття любові 265; 2. Любов це найвищий і перший закон 266; 3. Звершеність любові в туземному житті 268; 4. Три ступені любові дороги 269; 5. Любов Бога в діланні 270; 6. Любов Божа це зібрання заповідей 270; 7. Варгість і краса любові 272; 8. Духовна радість 275; 9. Радість злучена зі смутком 276; 10. Радість звершена 279; 11. Чи радість в чеснотою? 280; 12. Христовий мир 281; 13. Мир це загальна мета всіх 283; 14. Христовий мир і меч 283; 15. Мир це наслідок любові 285; 16. Мир це плід Святого Духа 287; 17. Бе-зупішна праця 287; 18. Велике живо, та мало робітників 289; 19. Оправдання душпастирської праці 289; 20. Дальший плян праці 292.

IX. Моральні чесноти

294

1. Великі, а людські ідеали 294; 2. Визначення чесноти 295; 3. Поділ чеснот 296; 4. Моральні чесноти 297; 5. Чесноти й пристрасті 299; 6. Поганські моралісти 300; 7. Різниця між моральними чеснотами 301; 8. Чесноти кардинальні або основні чи головні 305; 9. Чесноти набути 307; 10. Чеснота в мірі 310; 11. Злука моральних набутих чеснот 311; 12. Нерівність чеснот 312; 13. Порядок моральних чеснот 313; 14. Порядок поміж інтелектуальними чеснотами 315; 15. Рівні ступені чеснот у різних людей 317; 16. Як зростають чесноти 320; 17. Рівність чеснот 321; 18. Бог вливає в душу надприродні чесноти 322; 19. Вліті моральні чесноти 324; 20. Знищення надприродних чеснот 328; 21. Як чесноти ростуть і маліють 331; 22. Достойність чеснот 332; 23. Героїчний ступінь чеснот 333.

X. Чеснота життєвої мудрости

337

1. Перерва лікування 337; 2. Назва чесноти 338; 3. Життєва мудрість у Євангелію 339; 4. Життєва мудрість у книгах Старого Завіту 340; 5. Мудрість передбачує майбутнє 342; 6. Як життєва мудрість в доради-ницею 344; 7. Чеснота пам'яті 345; 8. Участь інтелекту в життєвій мудрості 347; 9. Чеснота понятливості 350; 10. Зручність чи про-ворність 351; 11. Розумування, як складова частина діла мудрості 352; 12. Передбачення в частиною людської мудрості 353; 13. Оглядність і обережність — складові частини мудрості 353; 14. До діла мудрості потрібно всесторонніх дослідів 355; 15. Рада про чужі справи 357; 16. Чеснота доброї ради 358; 17. Чеснота правильного суду 359; 18. Судові помагає часом і чеснота інтуїції-гноми 360; 19. Журба дбай-ливості 361; 20. Будова цілого діла мудрості 363; 21. Три суб'єктивні частини чи відміні життєвої мудрості 364; 22. Три способи розуміння мудрості 364; 23. Дух ради 365; 24. Дух ради зв'язаний з життєвою мудростю 367; 25. П'яте блаженство та його зв'язок із життєвою мудростю чи духом ради 368; 26. Приклад духа ради 369; 27. Приклад на чесноту гноми 370; 28. Казус мудрості 371; 29. Вве-

дення в житті рішення мудрости 373; 30. Хиби противні життєвій мудрости 374; 31. Нерозум чи нерозважливість 375; 32. Покванність це осібна відміна нерозваги 376; 33. Нерозсудливість і неувага 378; 34. Змінливість і непостійність 379; 35. Порок недбалості, байдужності 379; 36. Мудрість тіла це смерть 381; 37. Хитрість 382; 38. Обман і підступ 383; 39. Корінь пороків проти життєвої мудрости 384; 40. «Мудріші в своїм роді» 385; 41. Журба про хліб насущний 389; 42. Величний приклад здатися цілковито на Боже провидіння 392; 43. Чеснота вбогости 392; 44. Убогість Ісуса Христа 393; 45. Наука Ісуса Христа про вбогість 395; 46. Обман багатства 399; 47. Убогість у першій громаді християн 399; 48. Обманений обманює 403; 49. Евангельська простота 404; 50. Убогість духом і простота 407.

ДАР П'ЯТДЕСЯТНИЦІ

I. Школа Церкви	418
II. Школа Христа	420
III. Школа Св. Духа	422
IV. Чому школа Церкви?	426
V. Дар непомильності	430
VI. Потреба надхнення Св. Духа	433
VII. Закони людського пізнання й богословія	437
VIII. Віща богословія	438
IX. Віще християнство	440
X. Творча богословія	442
XI. Харизми	445
XII. Богословія християнського життя	447
XIII. Богословія любові	450
XIV. Творча, пророча богословія Св. Духа	452

ДОДАТКИ

I. Надзвичайні прояви в християнському житті	459
II. Про часте Причастя	464
Показник імен	471

IV. ПРАЦІ ФІЛОСОФІЧНО-ГУМАНІСТИЧНОГО ФАКУЛЬТЕТУ
OPERA FACULTATIS PHILOSOPHICAE-HUMANISTICAE

- т. I. Проф. д-р ОЛЕКСА ГОРБАЧ, *Три Церковнослов'янські Літургічні рукописні Тексти Ватиканської Бібліотеки* (Prof. Dr. Olexa Horbatsch, Tres Textus Liturgici Linguae Ecclesiasticae (Palaeo) — Slavicae in Manuscriptis Vaticanis). Рим 1966, стор. 160. § 5.
- т. II. WASYL LENCYK, *The Eastern Catholic Church and Czar Nicholas I.* Romae-New York 1965, p. XIII+148. § 5.
- т. III-IV. Проф. д-р ОЛЕКСА ГОРБАЧ, *Перший рукописний українсько-латинський словник Арсенія Корецького-Сатановського та Епіфанія Славинецького* (Prof. Dr. Olexa Horbatsch, De manuscripto primi ucraino-latini vocabularii Arsenii Korec'kyj-Satanovs'kyj et Epiphanius Slavyne'skyj typis nunc mandato). Рим 1968, стор. 335. § 6.
- т. V-VI. Проф. д-р Михайло Соневицький, *Історія грецької літератури*, I том. (Prof. Dr. Mykhajlo Sonevytskyj, Litterarum graecarum historia, vol. I). Рим 1970, стор. XIV+679. § 15.
- т. VII. Проф. д-р Кость Киселевський, *Українське мовознавство в останній добі* (De linguistica ucraina periodo expositione). Рим 1973, стор. 198. § 6.
- т. VIII. Проф. д-р Богдан І. Лончина, *Пісня про моого Сіда*. (Prof. Dr. Bohdan Lonchyna, Cantar de mio Cid). Рим 1972, стор. 160. § 5.
- т. IX. ROGER HALLU, s.m., *Anne de Kiev Reine de France*. Romae 1973, p. 240. § 8.
- т. X-XI. о. проф. д-р Микола Конрад, *Нарис історії стародавньої філософії* (Sac. prof. Dr. Nicolaus Konrad, Historiae philosophiae antiquae brevis conspectus). Видання II editio. Рим 1973, стор. 396. § 10.
- т. XII. Проф. д-р В. КАРМАЗИН-КАКОВСЬКИЙ, *Мистецтво лемківської церкви* (Prof. Dr. V. Karmazyn-Kakovsky, De arte sacra ecclesiarum Lemcoviensium). Рим 1975, стор. 150+308. § 20.

V. ПРАЦІ ПРАВНИЧОГО ФАКУЛЬТЕТУ І СУСПІЛЬНИХ НАУК
OPERA FACULTATIS IURIS ET SOCIOLOGIAE

- т. I. Український Католицький Університет ім. св. Климента Папи і його правна основа (De universitate Catholica Ucrainorum a S. Clemente Papa eiusque fundamento iuridico). Рим 1967. § 2.
- т. II. «Обнова» Організація Української Католицької Університетської молоді, Академічних товариств і її статуты. (De organizatione ucrainicae catholicae iuuentutis universitariae, academicarum societatum earumque statutis expositio). Рим 1967, стор. 35. § 2.
- т. III. Dr. BOHDAN T. HALAJCZUK, *Historia de la organizacion Politica De Europa Oriental*, Romae 1972, p. 213. § 5.

Historia Romanorum Catholicorum Pontificum, pars II). Рим 1967, стор. 600. § 10.

- т. XXXI. Dr. EUGENIUS KAMINSKYJ, *De potestate Metropolitarum Kiovensis-Haliciensium* (a. 1596-1805), Romae 1969, p. 180. § 6.
- т. XXXII. JULIUS KUBINYI, S T D., *The History of Prjašiv Eparchy*, Romae 1970, p. 216. § 5.
- т. XXXIII. Український Католицький Університет ім. св. Климента Папи в першому п'ятиріччю свого постання і діяльності 1963-1968. (De Ucrainorum catholica Universitate S. Clementis Papae primo quinquennio peracto sua originis et activitatis enarratio). Рим 1969, стор. 290. § 10.
- т. XXXIV. Д-р Павло Сеніця, *Світильник істини*. Джерела до історії Української Католицької Богословської Академії у Львові. (Dr. PAWLO SENYSCIA, *Svitylnyk istyny*. The Light-bearer. The historical sources of the Ukrainian Catholical Theological Academy of Lviv). Торонто-Чікаго 1973, ст. 1010. § 15.
- т. XXXV. *Перші українські проповідники i їх твори* (De exordiis prae-dicationis Ucrainorum). Видання II Editio. Рим 1973, стор. 185. § 6.
- т. XXXVI. о. проф. д-р Василь ЛАВА, *Патрологія*. Видання II (Patrologia II Editio). Рим 1974, стор. 553. § 20.
- т. XXXVII-XXXIX. Проф. д-р Константин БІДА, *Іоаннікій Галатовський i його «Ключ Разуміння»*. (Prof. Dr. CONSTANTINUS BIDA, *De Joannitio Galatovskyj eiusque «Clavi Cognitionis»*). Рим 1975, стор. CIV+524. § 15.
- т. XL. Проф. д-р Петро Ісаїв, *Причини упадку Української Держави в князісі i козацькі часи*. (Prof. Dr. PETRO ISAIV, *The Causes of the Fall of the Ukrainian State in Princely and Cossack Times*). Рим 1975, стор. 210. § 8.
- т. XLI-XLII. Український Католицький Університет ім. св. Климента Папи в другому п'ятиріччю своєї діяльності 1968-1973. (De Ucrainorum catholica Universitate S. Clementis Papae secundo quinquennio peracto sua activitatis enarratio). Рим 1974, стор. 366. § 10.
- т. XLIII. Проф. д-р Микола Чубатий, *Історія християнства на Русі-Україні том II. Частина I: Українське християнство між латино-польськими i московськими впливами*. (Prof. NICOLAUS ČUBATUJ, *De historia Christianitatis in Rus-Ucraina a. 1353-1458*). Рим 1975. § 15.
- т. XLIV. Д-р Павло Сеніця, *Світильник істини*. Джерела до історії Української Католицької Богословської Академії у Львові (Dr. Pawlo Senycia, *Svitylnyk istyny*. The Light-bearer. The historical sources of the Ukrainian Catholical Theological Academy of Lviv). Том II Vol. Торонто-Чікаго 1976.