БІБЛІОТЕКА
ИП 22658
1907

З БІБЛІОТЕКИ
НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА
імени
ШЕВЧЕНКА
У ЛЬВОВІ.

Ч. 8767

8767
8767
ж-23911.
07
ИП22658/1907

НИВА

часопись посьвячена справам церковним і суспільним

рік 1907

під редакциєю

о. Я. Левицького і о. Дра Д. Яремка.

РІЧНИК IV.

Pag. 145-25/II-50
Бібліотека
наукового товариства
імени ШЕВЧЕНКА.

Львів.
З друкарні Ставропигійскої під упр. М. Рефця.
1907.

ЛНБ ім. В. Стефаника
АН України

Зміст.

„Нива“ а клєрикальна партія. Яр. Левицкий, стор. 1.
Кілька слів pro domo sua. о. В. Герасимович, стор. 5, 3, 9.
З пограничча теольоґії і фільозофії. Найновійший напрям: психольоґія теольоґії. о. Воляньский, стор. 9, 43.
Соціольоґічні начерки VII. о. А. Г., стор. 10, 49.
Допись. Кілька слів про нашу закутину та про місию в Перегиньску. стор. 17.
Камо грядемо? о. Воляньский, стор. 33.
Чи реєстр сїмох головних ґріхів повстав і перейшов до моральної теольоґії під впливом астрольоґії. Н. Щепанюк. стор. 51, 74. 108, 134. 176. 217, 271, 309.
Єще до статї: Камо градемо? стор. 65.
До єзуїцкого питаня. стор. 67.
Партия чи орґанїзация. Яр. Левицкий, стор. 97.
Літурґія на сходї. о. Боцян, стор. 102, 172, 264, 343, 488.
О єврейскім молитвослові, реферат о. Анд. Дубіцкого. стор. 113, 141.
Дописи: Дещо про відносини парохів до сотрудників, стор. 116.
Pendant-и до „Камо грядемо“? о. І. Чорнодоля. стор. 129.
Дещо про брацтва церковні. о. Гадзевич, стор. 143.
Рефлєксиї з акад. довірочних зборів, які відбулися ві Львові в четвер 7. с. м., стор. 145.
Гимн до сатани. (Під розвагу нашому Съвященьству. Українець стор. 161.
Замітки з теольоґічно-медичної царини. о. Воляньский, стор. 138. 163.
Росийска церква в 1906 роцї. Яр. Лев., стор. 183, 245. 341.
Справа станової орґанїзациї. Т. Д., стор. 193.
Емпіризм консеквентно переведений. о. А. Редкевич. стор. 196.
Материяльне положенє церкви в Франциї. стор. 207.
Значінє посту для нашого орґанїзму. Г. Ц., стор. 210.
Наша тактика супроти радикалів на вічах і зборах. Ю. Дз., стор. 212.
На болючі теми. К. Курилло, стор. 215.
Квестия соціяльно-полїтична і становище духовеньства зглядом неї. о. Епіфанїй Роздольский, стор. 225.
Наука і житє в оборонї католицкої церкви. о. В., стор. 235, 267.
По рекольєкциях. Ю. Дз., стор. 237.
Якої віри і якого обряду галицкі Русини? Йосиф Мельницкий, стор. 242.
Єще в справі нашої орґанїзациї. о. Гадзевич, стор. 257, 449.
До питаня: Партия чи орґанїзация. О. В., стор. 260.
На часї. Гадзевич, стор. 289.
Борба о народну школу в Австриї. О. В., стор. 291.
Церков і держава. о. І. Чорнодоля, стор. 298.
Руский Народе! поклик тов. педаґоґічного, стор. 314.
Съвященики серед виборчого руху. Г. С., стор. 321.
Істория церковної Унїї на Буковинї. І. Ших, стор. 323, 356, 427, 482. 518, 551, 581.
Против теольоґічного видїлу і що з ним єще лучить ся. О. В., стор. 326.
Плеканє релїґійности в ґімназияльної молодїжи, стор. 331. 371. 466. 527. 562.
З апольоґетичної літератури. О. В., стор. 347.
Рефлєксиї при читаню нашої преси з виборчої статистики. стор. 352. 400.
Попис „съвященника-українця“ в „Дїлї“ с. с. с., стор. 386.
Тайна супружества і єї вороги. о. Коритко, стор. 388, 421.
До нашої церковної термінольоґії. О. В., стор. 394.
Наші пекучі справи. О. Гадзевич, стор. 396, 455.
Допись з Надвірнянщини, стор. 402.
До фізиоґномії соціяльної демократиї. О. В., стор. 417.
До полового питаня, стор. 432, 462.
Огляд дїяльности клира Олеського деканата, реферат о. Винтоняка. стор. 437.

Товариство сьв. Ап. Павла, стор. 440.
Найбільше пекуча справа. о. Н. Стисловский. стор. 542.
Зміна конкуренційної устави. о. Ґоцкий, стор. 452.
Соціялїзм а церков. о. Дубіцкий, стор. 458.
Відповідь на допись до „Ниви". „До нашої термінольоґії". о. Йосиф Мільницкий, стор. 470.
Окраса церков женщинами. о. Танячкевич, стор. 474, 503, 571.
Зловісщі прояви. А., стор. 481.
До характеристики наших національ-демократів з „Дїла". О. В., стор. 495.
Велиградский з'їзд. о. Т. Л, стор. 498, 597.
Pro domo sua. о. Т. Кудрик, стор. 501.
Дїло в службі лїберальїзму. О. В., стор. 513.
Право власности і его моральне ограниченє. Барановский. стор. 530.
В справі нашої орґанїзациї. Ю. Г., стор. 535, 572.
Про теольоґічний видїл в Інсбруцї О. В., стор. 537, 569.
Хитрість жидівска. Той сам, стор. 545.
Поя нене на відповідь. О В., стор. 564.
Справа інституту для синів руских сьвящеників. о Стисловский. стор. 566.
В справі христіяньско-соціяльної партиї. О. В., стор. 577.
Дещо про забобонність і ворожбицтво в наших гірских околицях, реферат Захарясевича, стор. 590.
Сьвященича подруга. О Танячкевич, стор. 603, 618.
До хвилї. о Іл. С., стор. 609.
Єще в справі станової, економічної орґанїзациї духовеньства. Т. Д., стор. 613.
Із спорів про акафист. о. Боцян, стор. 624, 749.
Хто заходить ся коло розбитя украіньскої суспільности, стор. 641.
Булля про ново-основане епископство для американьских Русинів. с. с. стор. 645, 673.
Сьвященича мати. о. Танячкевич, стор. 655, 686.
Піст в храмовий празник, відчит В. Герасимович, стор. 660.
Христіяньска демокрация між французскою молодїжию. М. Д., стор. 664, 689, 7 8, 754.
Quousque tandem? О. В., стор. 678.
Статут товариства руских сьвящеників в Галичинї, стор. 691.
VI. загальне віче австрийских католиків в Відни. о Будка, стор. 705.
Чи треба нам христіяньскої лїтератури? о. Штокалко, стор. 714.
Декрет в суґружих справах, стор. 7 6.
З православного Сходу. Д. Я., стор. 716.
Опіка над еміґрантами. о. Будка, стор. 737.
Реферат о. Кольби на VI. загальнім вічу католиків в Відни. о. Будка. стор. 740.
До психольоґії фанатизму і апостазиї. О. В., стор. 74[illegible].
Лист з Америки. о. В. Петрівский, стор. 614.
З американьскої Руси. о. Петрівский, стор. 711.
З католицкого сьвіта. О. В. стор. 648.
З нашої журналїстики. Не-закордонний, стор. 310.
З чужих журналів. Яр. Лев., стор. 23, 84, 179. 279, 369.
З церковного житя. Яр Лев., стор. 12, 90.
Перегляд часописий. Яр. Лев., стор. 20, 86, 119, 282, 375, 404.
Бібліоґрафія, стор. 26, 123. 150, 247, 409, 638, 700, 735.
Всячина, стор. 0, 60, 92, 126, 151, 186, 219, 250, 286, 317, 349, 380, 412, 442, 479, 506, 539, 573, 606, 628, 666, 698, 730, 760.
Церковний устав і календар, стор. 31, 62, 95, 128, 159, 190, 223, 255, 287, 320, 351, 383, 415, 447, 777, 576, 608, 639.
Епархіяльні Вісти, стор. 32, 64, 96, 160, 191, 224, 256, 288, 320, 415, 445, 478, 511, 543, 575.
Яко додаток: Збір наук на деякі неділї, сьвята і иньші случаї.

Ч. 1. Львів, 1 сїчня 1907. **Рік IV.**

Передплата річна 8 кор., півріч на 4 кор. Поодиноке число 40 сот.

НИВА

Адрес редакції і адмінїстрації: **Львів, ул. Петра Скарги ч. 2.**

Часопись посьвячена справам церковним і суспільним.

Виходить 1-го і 15-го кождого місяця.

ЗМІСТ: „Нива“ а клєрикальна партія. — Кілька слів pro domo sua. — З пограничя теольогії і фільозофії. — Соціольогічні начерки. — З церковного житя. — Допись. — Перегляд часописей. — З чужих журналів. — Бібліографія. — Всячина. — Церковний устав і календар. — Епархіяльні вісти.

Бібліот... наукового тов... імени ШЕВЧ...

„Нива“ а клєрикальна партія.

Уже від довшого часу товче ся справдї, передовсїм по руских редакціях, справа нової „клєрикальної“ партії. Найсьвіжійшим голосом в сїм зглядї є статя „Дїла“ (ч. 260) під з. „Камо грядемо?“ Сьвідомо чи не сьвідомо лучить ся завсїгди мниму акцію за отою партією з нашою часописию. Коли, як упевняють, се питанє ворушить тепер уми ширших кругів нашого духовеньства, то можна і нам сказати про него свою гадку. Вправдї наше становище в сїй справі повинно бути знане вже, але видно, треба би єго яркійше зазначити. Та заки се зробимо, хочемо вперед у сїм числї помістити відповідь на статю „Дїла“ — „Камо грядемо?,“ в дальших числах помістимо надіслані нам замітки на сю тему инших сьвящеників — а при кінци доперва вискажемо свою гадку.

Відповідь, яку ми вислали „Дїлови“ на єго статю „Камо грядемо?,“ а яку воно не зволило в своїй часописї помістити, аргументуючи тим, що воно не може само проти себе виступати і що у нас є на те своя часопись, звучить так:

Уже вдруге сего року заговорило „Дїло“ про роботу часописи „Нива.“ На першу статю: „Чи нова інтрига“ відповів я сейчас в ч. 19. „Ниви“ з сего року, та моя відповідь, видно, не причинилась до проясненя справи, а отсе в послїднім ч. „Дїла“ (260) появилась нова статя „Камо грядемо,“ в якій робить ся „Ниві“ ті самі закиди, що передше. Не лишає ся менї отже нїчо иншого, як просити Хвальну Редакцию о ласкаве поміщенє отсих

ЛЬВІВСЬКА Б... АН УРСР № ИП 50825

кілька слів відповіди таки в єї ційній часописи. Тому, що не ходить менї тут спеціяльно о „Ниву“ а більше о проясненє з мого боку справи, якою, як говорить ся в згаданій статї „Дїла,“ інтересує ся ширший загал нашої духовної інтелїґенциї, тому я маю повну надїю, що Хвальна Редакция буде безсторонною і помістить отсе моє письмо.

Головний закид, який робить ся часописи „Ниві,“ се мниме єї змаганє до утвореня якоїсь нової полїтичної „клєрикальної“ партії, або в крайній мірі пособлюванє нею утвореню такої партії. І тому ш. автор статї „Камо грядемо“ доказує шкідливість такої партиї і з огляду национального і з огляду на інтереси віри та самого клира.

Чи сей закид слушний? Не хочу відповідати без доказів. Прошу взяти до руки річник „Ниви“ 1904, ч. 14 і прочитати вступну статю „Потреба орґанїзациї.“ Тут між иншими так говорить ся: „Міг би тут нам хто закинути, що ми пропагуємо ідею якоїсь нової може партиї, партиї полїтичної, а до того ще клєрикальної. Але не се маємо ми тут на думцї. Нам здає ся, що тут партия нї при чім. Ми підемо ще дальше і скажемо, що нам такої нової партиї і не треба. Є досить у нас готових партій, є де примістити ся...“ (ст. 343). — В річнику 1905, ч. 7, ст. 168 читаємо дальше таке: „Националами сьвященики (наші) були, є і мусять бути... Колиб навіть і наступило роздвоєнє, чого ми анї бажаємо, анї до сего не стремимо, так вина спаде не на нас, духовеньство, а на кого иншого, бож не ми сїємо незгоду, а хто инший.“ — В річнику 1906, ч. 3, ст. 51, пише ся: „В працї на широкій аренї суспільного житя, до котрої взиває нас пастирский лист і подає вказівки і напрям — ми мусимо як доси працювати вкупі з тими кругами сьвіцкої інтелїґенциї, котра тепер фактично держить провід і в котрої руках скупляють ся всї нитки нашої полїтичної і суспільної роботи. Ми не завидуємо їм того проводу, анї не думаємо єго з рук їм видирати... Ми дуже далекі від того, щоби осуджувати всю нашу сьвіцку інтелїґенцию і не маємо навіть на думцї зривати всї звязи, які нас лучать з нею.“ — А в ч. 4, ст. 73: „Правда, є много серед нас таких, що в обаві перед мнимим роздвоєнєм не терплять навіть згадки про якусь орґанїзацию сьвящеників. Але обави такі не мають жадної підстави, бо орґанїзация, котра би ясно розмежувала границї нашої спільної участи в житю суспільнім, котра би клала услівя спільної працї всїх інтелїґентних чинникінв нашої суспільности, — така орґанїзация нїколи не розбила би наш народний табор, не сотворила би якоїсь окремої, ворожої партиї, але зробила би нашу дотеперішну працю більше сьвідомою та тим самим сильнїйшу, не відокремлюючу нас від тих доріг, якими ми доси ішли і від людий, з котрими до тепер ми працювали.“

Взагалї ся цїла статя („Чи нам потрібна орґанїзація“) писана зовсїм в дусї „антиклєрикальнім.“ — Ч. 5. ст. 127 („перегляд часописий“): „Ми можемо сполохану редакцию „Дїла“ успокоїти,

що про якусь „клєрикальну“ партию у нас і нїкому не снить ся.“ — Найважнїйшою в сїм зглядї є статя „Отверте слово,“ поміщене в ч. 6, ст. 137—140. Ми позволимо собі передати тут єї короткий зміст: Деякі люди хотїли би підкопати репутацию нашої часписи („Ниви“) і називають єї тому орґаном „сьвятоюрским,“ та клєрикальним і підозрівають єї о склеїнє якоїсь нової „клєрикально-москвофільскої“ партиї. Але се закиди неправдиві, вони обчислені лише на збаламученє загалу, аби тим чином позбути ся невигідної критики. У нас всяку християньску акцию зовуть зараз „клєрикальною.“ Ми не йдемо в суперіч інтересам народної полїтики, анї не гадаємо розбити национально-демократичної партиї, а тілько не хочемо допустити, щоби радикали і всякі инші вороги хрястияньских основ суспільного ладу нашими руками витягали печені каштани з огню. Як в кождій партиї полїтичній, так і в нашій нац.-дем. зовсїм природно в поглядах на цїли і тактику суть ріжні відтїни, у инших народів ті відтїнки можуть бути висловлені і передискутовані, у нас не було доси де. Отже сему хотїла би служити по части „Нива.“ — Далї наводимо дослівно: „Тут знов намагає ся редакция названого дневника („Дїла“) підсунути незамітно Владикам намір витвореня із сьвященьства полїтичної касти, котраби „всюди виступала з окремого становиска,“ між тим коли Владики, як видко із цитованих висше слів, проти того рішучо застерігають ся.“ — Вкінци вказуємо ще лише на статю „На напасти“ в ч. 8. ст. 201—203 і на статю: „У віповідь сьвященикови з „Дїла“ ч. 19, ст. 578—582, в яких також рішучо застерігає ся редакция „Ниви“ перед яким небудь змаганєм до клєрикалїзму.“

Так я навів, думаю, досить доказів на те, що „Нива“ не пропаґує жадної клєрикальної партиї. Тим самим не виступає вона і проти партиї национально-демократичної, зглядно єї полїтики. Се вже доказати менї годї. Бо й якже се менї зробити? Але нехай се докаже менї той, що такий закид робить. Коли менї хто на серйо з „Ниви“ докаже, що вона виступала коли проти згаданої партиї яко такої, зглядно проти єї партийної полїтики, як се приміром роблять „Гайдамаки,“ “Руслан,“ „Громадский Голос“ і инші, тоді я побіджений і дійсний киринник.

Те саме, ба єще і в більшій мірі, відносить ся і до другої видаваної мною часописи „Основи.“ Коли „Нива,“ справ чисто полїтичних з засади не порушає, „Основа“ є і полїтична.

Але в полїтиці (зрештою вона більше просьвітна як полїтична) „Основа,“ іде рука в руку з „Дїлом“ і „Свободою“ і признає ся завсїгди цїлком отверто до партиї национально-демократичної. Про се може кождий легко переконатись, хто прочитає бодай одно число сеї часописи. Так отже і „Основа“ не пропаґує жадної нової партиї. Тільки що до полїтики і партий.

А тепер мушу відповісти на питанє, яка властиво цїль „Ниви“ і „Основи“? Ось тут по моїй думцї і причина усїх напастий на сї часописи. Люди не розмiючи їх цїли, підозріва-

ють їх о Бог зна' що і так лише себе і других баламутять. А треба би бодай тим, що про сї справи пишуть, мати річ зовсїм прояснену, аби відтак не робити кривди на чести невинним людям, як се було з автором статї „Чи нова інтрига?“

Отже „Нива“ се дїйсно на скрізь становий, духовний орган, що в полїтику яко таку, як я виказав, зовсїм не мішала ся і не мішаєсь. Побіч станових а відтак і наукових та суспільних справ, вона мусить також — і тут єї головна цїль — контролювати житє нашої суспільности в кождім напрямі, о скільки воно згідне, або вороже Христовій ідеї і здавати своїм читачам звіт із своїх помічень. Руске духовеньство преціньо обовязане знати, який дух віє в нашій суспільности, якою струєю пливе в нїй житє публїцистичне, лїтературне, наукове і суспільне.

І задля сеї тільки причини містить ся від часу до часу в „Ниві“ передляди наших часописий та занотовує ся важнїйші їх протицерковні виступи. Тут вже не має ся на оцї, якої партиї орґаном є яка часопись, а без ріжниці бере ся взагалї пресу яко таку. Не винимає ся з сего перегляду і „Дїло,“ яке давало, надто часто до сего причину. Чиж таке поступованє „Ниви“ з „Дїлом“ — кажу виразно: не в справах полїтики — можна назвати нападанєм на партию, якої орґаном є „Дїло? Отсе цїль „Ниви.“

Цїль „Основи“ трохи инша. У нас не було жадної часописи яка би подавала народови поживу в християньскім дусї. Були вправдї часописи християньскі, але чисто релїґійні, як „Посланник і „Місионар“. За те часопись социялїстичних і радикальних цїлий ряд, а що рік тим їх більше. З нерадикальних була лише одна-однїсенька „Свобода“. Але що „Свобода“ з радикалами надто кокетувала, сама нераз тяжко проти віри грішила, проти радикалів (кромі в справах чисто партийно-полїтичних) нїколи не виступала, отже треба було конечно якогось популярного просьвітно-полїтичного письма, яке би отверто стояло на християньскім ґрунтї і справи християньскої між кругами нашого селянства боронило. Так повстала „Основа“. Ініціяторами єї се самі визначні члени нашої партиї. Як видно з дотеперішних чисел „Основи“, то вона навіть не задумує вести полїтики на власну руку, а як сказано, веде полїтику Народного Комітету. Обава аби вона не зробила конкуренції „Свободї“, прямо сьмішна і соромляча для самої „Свободи“. Зрештою у нас є єще місце і потреба не тілько на другу часопись партийну, а хочби і на нових десять, які всї могли би бути орґаном Народного Комітету, а при тім кожда з них могла би узглядняти відмінні відтїни.

Така цїль і задача „Основи“.

А тепер ще кілька лише слів.

Перш усього мушу сконстатувати, що ш. автор не мав жадного безпосереднього приводу до своєї статї. Він помовляє „Ниву“, що вона в статї „Кѣмо грядете“ взиває духовеньство до основаня власного полїтичного дневника. Тимчасом ш. автор дав ся ввести в блуд, бо „Нива“ про якийсь полїтичний дневник зо-

всїм і не згадує. В наведеній статї говорить се тілько про бажанє видїти „Ниву“, — не яку иншу полїтичну часопись — тижневником. Тут отже чиста містифікация...

Що тичить ся якихсь неясних толків на провінциї про нову партию, то про се „Ниві“ вперед зовсїм не звісно, а вдруге вона за се не відповідає. „Нива“ пише ясно і отверто, чого хоче, а жадних „закулїсових інтриг“ не веде.

Я радив би ш. авторови трохи уважнїйше читати „Ниву“, а можливе, що і з ним стане ся то, що із згадуваним в статї бл. п. о. Д. Танячкевичом. І сей був спершу упереджений до „Ниви“ а се лише доти, доки, як сам менї запевняв, не читав єї зовсїм. Колиж пізнав близше інтенциї редакциї „Ниви“, став єї і єї редактора щирим прихильником, написав до „Ниви“ дві статї, а обіцював єще цїлий цикль дописий про ріжні пекучі церковні справи. Та смерть станула на перешкодї здїйсненю єго плянів.

Я закінчу сим: Не будьмо недовірчивими. Не шукаймо наших ворогів там, де їх нема. Підозрівати без достаточних причин, а дуже часто і зовсїм безосновно, се річ не гарна і не етична. Неузасадненими підозрінями і клеветами дражнимо і роздвоюємо лише тих, яких бажали би ми видїти в злуцї. Коли хтось, про якого нїчого злого не знаєте, говорить вам щиро і отверто, що бажає так а так робити і дїйсно робить так, як заповідає, то коли вже зовсїм єму не довіряєте, так бодай не оклевечуйте єго і не підсувайте єму низких мотивів. Сеж хочби для кого є дуже прикре. Колиж часом для декого є щось неясного, полємізуймо і критикуймо, але тільки в спосіб гідний культурних і моральних людий. *Ярослав Левицкий.*

Кілька слів pro domo sua.

Якось торік прочитав я в тарнівскім журналї „Dwutygodnik katechetyczny i duszpasterski“ цїкаву статейку п. н. „Nasze śmieszności“, в якій автор влучно критикував деякі сьмішні поведенції, які тут і там спостерегти єму вдало ся між своїм польским клиром, а яких радить своїм собратям позбути ся. Прочитавши таке почав я розглядати ся й поміж нас, чи й між нами нема чого такого, на що вартоби звернути увагу загалу нашого духовенства і заздалегідь направити. Ой чому нема. Є і то досить. А воно не так може сьмішне, як більше непотрібне, недоладне а часом таки і сумне. В дечім винні ми самі, то поправа коротка, вдарити ся в груди, дещо потрібного перечитати і робити надалї так, як має бути; але в дечім винні не ми сьвященики, а винна ся обставина, що ся або та справа неясно виложена, невигідна або й неможлива до сповненя задля обставин і причин від нас незалежних.

Із сього всього хочу сьогодня бодай те подати під розвагу дискусію, ласкавий суд Всечесних Братів, що в дану хвилю на думку іде. А гадаю, що така дискусія і застанова над поданим предметом зможе чимало причинити ся до пізнаня недостач чи хиб а відтак по-усуненю їх до піднесеня поваги і обряду і нас самих. Длятого прошу о хвильку ласкавої уваги та з гори застерігаю ся, що пишу сї стрічки sine ira et studio, не в тій ціли, щоби когось обидити, нарушити, але щоби викликанєм заінтересованя і дискусії причинити ся до поправи сього, що не таке, яким повинно би бути.

І. Хоч вже пятнацять лїт минуло, як наш провінціяльний Собор у Львові відбув ся, а й десятка років добігає, як єго рішеня оголошено як правосильні і обовязуючі, а в них всюди покладено велику вагу на унормованє однообразности церемонїй нашого обряду, мимо того наше духовеньство ще якось не в силї до тої однообразности наломити ся. Возьмім відправу Служби Божої. Хоч ся справа вельми докладно до найменчих подробиць в V. титулї рішень Собора на 30 сторінках обговорена і пояснена, мимо того нинї ще, особливо на храмових празниках, відпустах чи соборчиках, де то більше сьвящеників відправляє, можна доволї надивити ся і в закристії при проскомидії і при самім престолї, як то мало коли двох сьвящеників однаково ad amussim Службу Божу відправить. Один править проскомидію без фелона, другий в фелонї, один з копієм, другий без нього, сей кадить предложене, той нї.

Але вже найбільше варто обсервувати, який то клопіт роблять нашим служителям „новомодні“ воздушки, після синодального крою споряджені і то не всї, а той другий менчий мягкий, яким має покривати ся діскос. Дехто возме єго в руки, огляне з усїх боків і обережно відложить геть на бік, як щось, що непотрібно між потрібне замішало ся, дехто знов по скінченій проскомидії бере єго в руки і на стару моду несе торжественно на престол, щоби знов там, як непотрібну річ десь на боцї положити. А на престолї знов Євангеліє ще декого впроваджує в клопіт: чи підносити єго на Благословенно царство в гору чи нї. — Не велике то ще диво, скаже дехто, — та так, алеж на се все дивить ся церковна прислуга, старші братя, а ми забуваємо як то наш христіянин на всьо приглядає ся, затямлює собі, правда нїчого не скаже, лиш на вус мотає, але міркує, міркує...

Раз лучило ся, що в моїй парохії померла старенька бабуня-латинничка. її син, заможний господар, запросив на похорон двох своїх сьвящеників з міста, запросив і мене, а всї ми мали за покійної душу відправити Службу Божу. Ми поділили час так що раненько першу Службу Божу відсьпівав латиньский вікарий, відтак сьпівав я, а по спровадженю тїла до церкви сьпівав латиньский парох. При всїх трьох Службах Божих послугував мій старший брат церковний. Пісьля всього питаю я єго: — А що, дядьку Микито, як вам сподобала ся латиньска відправа? — Мізерненька відправа. — каже Микита, — наша красша, красше

сьпівають, всьо можна зрозуміти, але що менї в їх відправі сподобало ся, то се, що оба ксьондзи так правили, як два дзиґарки а в нас воно чогось не так.

Ой „в нас воно чогось не так“. Сьвяті Микитові слова тай варто би над ними застановити ся. Вже й не згадую про инші хиби та дива при Службі Божій, як пр. про те, що великий вход робить ся подекуди у нас лиш в неділї і сьвята і т. и. От не хотїв я згадувати про инше, та нагадавши великий вход мушу завернути ся, бо в синодальних рішенях що до великого входа трохи менї не ясно. Як править ся з діяконами, то всьо гаразд але як сьвященик сам сьпіває чи читає Службу Божу то трохи воно не так. Сказано, що в тім другім случаю має сьвященик брати великий воздух на лїве рамя, а инші покровцї під чашу, покласти діскос а на верха зьвізду і так іти, евентуально обертати ся з входом.

Тимчасом о скілько менї здаєть ся воно трошки не по обряду. Чи не лїпше булоби в лїву руку взяти діскос з розложеною зьвіздою і покритий меншим мягким воздушком а в праву чашу покриту твердим покровцем і так робити „вход“. Таке я бачив кілька разів в схизматицких церквах, і таке бачив раз при читаній Службі Божій нашого Високопреосьвященого Митрополита Андрея, при якій був пристоящим. Воно навіть і з сього згляду видає ся відповіднїйшим, що звісно, у нас діскос повинен бути з ніжкою (тодї і покритє єго менчим воздушком виглядає естетичнїйше,) годїж отже в такім случаю поставити єго на чашу, бо нїжка замачала би ся в винї.

II. Або похорон і парастас. Перейдім вздовж і вшир Галичину, чи натрафимо на два однакові похорони. В найблисшім сусїдстві, в двох парохіях сумежних инакший „звичай“. Вибачайте, але то не „звичай“ повинен нам бути міродайним, а правило типнка. Виходить з сього таке, що коли на похоронї заступає сусїд сусїда, заки вступить до хати де лежить небіщик, мусить дискретно спитати дяка: „який у вас звичай“? Мусить поінформувати ся, щоби між людьми не викликати згіршеня і поговірки: „що, — мовляв, — ті чужі єґомость якось не вміють правити“.

А які то розмаїті ті похоронні „варіянти“, що й годї було би їх всїх перечислити. Вичислю лиш два три, які зараз голови держать ся: 1) В хатї панахида, — через дорогу Сьвятий Боже, по кождім Святый Боже Євангелїє, — в церкві похорон до Євангелія, — Служба Божа, — послѣдное цѣлованіе, — провід на цвинтар. 2.) В хатї парастас (розуміє з всякими можливими „сокращеніями“) — через дорогу дяк поволеньки сьпіває цїлий похорон (єктенії всї ігнорують ся) — Євангеліє коло кождої „фігури“, яку на селї стрітить ся, — в церкві відразу Служба Божа, відтак похоронне Євангеліє — послѣдное цѣлованіе, (але се останнє сьпіває са крилос, люди цїлують Євангеліє і ікону на тетраподї, а за той час сьвященик з одним дяком на боцї править півголосом парастас „въ кратцѣ“) — провід на цвинтар. 3) Всьо як в першім взірцю, лиш по Оупокой Спасе... Псалом 50

і канон парастаса а відтак конець похорону — бо на тетраподї поклали хлїб, отже знак, що жадають парастасу. Таким чином одним заходом відправляє ся і похорон і парастас разом, то-б-то се що в обох відправах однакове сьпіває ся лиш раз і т. д. і т. д.

А кілько то „ґатунків“ парастасу надибав би в нашій провінції: і цїлий, як має бути, і з пропущенєм тропарцїв на канонї, і з каноном без катавасій, і без нїяких малих єктеній і без псальмів Живий в помощи.,. і 50-того,

Своєю дорогою, що цїлий парастас відправити, як має бути се трошки за утяжливо, особливо, як в однім дни треба єго кілька або й кільканацять разів повторяти.

Тому то, хто знає, чи не красше булоби, якби провінціяльний Собор був санкціонував давне звичаєве право в відправі парастасу, т. є цїлий, але в каноні лиш ірмоси без тропарцїв при задержаню також давної звичаєвої такси, чим велїти правити цїлий точно (чого певне 90% не держить ся) і підносити таксу до двох корон, якої знов нїхто від людий жадати не посьміє. Тим то рішенє стоїть собі спокійно в книжцї напечатане, а парастаси правлять ся, як хто вміє, чи хоче, чи навик. Чи не можна би тої справи як полагодити?

III. А вже найбільший клопіт, як прийдуть Великодні Сьвята. В більшій части наших парохій є звичай, що на Великдень іде ся з процесією на цвинтар і там читає ся на гробах Євангелія і править ся парастаси. Лихо в сьому, що не знати властиво, як ті парастаси тодї правити. З огляду на єе, що на сьвітлий тиждень типик приписує осібний чин пасхального похорону, то консеквентно повинно би ся правити і відповідний, анальогічний парастас. Але у нас нема осібної схеми пасхального парастасу і ми уробляємо собі єго з взірця похорону, та розуміє ся уробляємо всякий, як єму подобає ся.

В одній парохії бере ся се, а тамто викидає ся, а в другій як раз противно. З огляду на льокальні відносини, звичай і потребу добре було би, щоби яка лїтургічна комісія займила ся уложенєм сталого образця пасхального парастасу а відтак по апробатї, щоби єго розіслано по парохіях. Розуміє ся, що такий парастас мусївби бути короткий, бо таких парастасів за одно пополудне треба правити богато (всякий хоче на гробі своєї рідні); бо як буде довгий, то знов з конечности будуть єго скорочувати і знов не буде однообразности. Як такий парастас може бути за довгий подаю для зорієнтованя, що я в своїй парохії на материнім цвинтари на 900 душ населеня мушу одного дня Великодних Сьвят відправити таких парастасів 80—90, а другої днини на дочернім цвинтари на 350 душ є пересїчно тих парастасів 30—40. А треба тямити, що попри се треба ще відчитати кількасот Євангелій. Щож мають казати ті, у кого 2, 3, або й більше тисячів душ населеня, а розпоряджають тим самим часом що я.

(Конець буде).

З пограничa теольогії і фільозофії.

Найновійший напрям: психольогія теольогії.

Інтересна річ та невіруюча фільозофія. Вона раз признає, другий раз перечить ту саму річ, раз взносить ся високо, як орел в облаки людскої спекуляції, то знова погружає ся як безрога в змисловім сьвітогляді. Фільозофія то твердить, що правда є абсолютна, незмінна, що єї може розум людский все винайти, своїми силами (раціоналїзм XVIII. віку), та твердить відтак, що правдою найвисшою і неомильною є лиш то, що наш досьвід викриє (фільозофічний позитивізм), то приходить до заключеня, що абсолютної правди, хоть вона і існувала би, чоловік не в силї найти (кантиянїзм) то в кінци, що правда то лиш річ взглядна, зависима від особистого нашого розположеня, винявши розуміє ся абсолюти математики, а остаточно знайшли ся і напрями, які признають і математиці і фактам природи лиш взглядну вартість і заслонюють ся параваном абсолютного аґностицизму.

Всї ті напрями в фільозофії ріжно відносили ся і відносять ся до теольогії. Раціоналїзм годив ся з теольогією в признаваню абсолютної правди, але не годив ся з нею на жерело пізнаня тої правди, розум і обява станули насупротив себе. Позитивізм в однім своїм відламі полишає теольогії свободу в шуканю абсолютної правди, а сам відносить ся до неї індеферентно і тої теольогічної правди ані не признає ані не перечить. Инші напрями фільозофічні стоять на тім, що теольогічна правда є так само зглядна, як кожда инша, і ані менше ані більше правдива від правди винайденої иншими науками.

Найновійший напрям в фільозофії в Франції (Ravaisson, Boutroux, Bergson, Le Roy, Catholic University Bulletin 1906, April, George M. Sauvage, New philosophy infrance; Stimmen aus Maria Laach, 1906, 71, B. 154. S.) відкидає дотепер уживаний в науцї метод інтелєктуального процесу, який полягає в абстрагованю конкретних понять, в аналїзї і висновуваню, а на місце того методу хоче ввести метод безпосередної інтуїциї і відчуваня і переживаня гадок. Наука з своїми теориями, законами, фактами, не віддає — після тої нової французскої фільозофії — дїйсности, лиш представляє нам невисліdиму нашому розумови дїйсність так, як наш дух, наше житє, наші хвилеві потреби того вимагають. Не є правдою то, що ми думаємо, пізнаємо, а лиш то, що ми відчуваємо, переживаємо. Критериєю правди суть житєві потреби кождої доби, иншої, незмінної правди нема для нас на сьвітї. Не тут місце виказувати стійність або нестійність того нового напряму та доводити, що правда є абсолютна, незмінна, нашому розумови можливою до пізнаня. Нас тут інтересує, яке становище займити би мала нова фільозофія до теольогії.

Нова фільозофія відмовляє теольогічним висліdам унятим в догматичні формули абсолютної стійности і признає їж лиш взглядну хвилеву вартість. Рівночасно та фільозофія відмовляє

абсолютної стійности і всякій иншій науці, а також і сама собі. В осьвітленю нової фільозофії, теольогія виходить ще коріснїйше чим в осьвітленю фільозофічного і наукового дагматизму, в якого очах наука і фільозофія мають правду абсолютну, а надприродна теольогія то нїсенїтниця.

В осьвітленю нової фільозофії теольогія ще і о скільки більше знаходить признаня, чим в осьвітленю инших фільозофічних напрямів, що критериєю правди мало би бути житє. Єсли правда лежить в тім, щоби якесь твердженє чи сума тих тверджень узасаднювала би і піддавала мотиви щоденному, реальному житю, то тоді релїгія і теольогія мали би більше стійности чим яка небудь инша наука. Нераз дає ся чути, що Бога і релїгію длятого видумано, бо то було конечно потрібним для удержаня спільного пожита між людьми, та що теольогічний сьвітогляд дуже гарний, щоби лиш був правдивий, значить, щоби теольогічним догмам відповідала дійсність. В новій фільозофії, яка критериєю правди уважає придатність єї до житя, теольогія зискала би на вартости. І ту нову фільозофічну систему можнаби визискати в апольогетичних цїлях тим більше, що дає ся чути нераз голос, що сучасна апольогія християньства за богато кладе ваги на момент інтеллєктуальний, а за мало увзглядняє моралїзм людскої душі. Однак треба ту нову фільозофію очистити і доповнити. Очистити єї треба від того релятивізму, який легко веде до абсолютного скептицизму; а доповнити треба би в той спосіб, щоби критериєю правди була не лиш придатність певного сьвітогляду до підтримуваня житя, але і потреба людского ума: винайти абсолютну правду.

(Конець буде).

Соціольогічні начерки.

VII.

Нїхто хоть трохи знаючий історію людскої культури не може заперечити, що людскість, помимо поповнюваних блудів, дозріває. Передовсїм коли глянемо на час, який минув по проголошеню Євангелия, наглядно бачимо, що ідея Христова навіть проти волї сильних міра сего дїлала і дїлає дальше. За невільництвом обставали сильні, а преці вони нич не вдїяли — воно упало. Останки невільництва переховали ся в так званих паньщинах. І ті погинули і гинуть. Неволя економічно слабших валить ся. Остає єще одно закріпощенє, кетре певне також не остоїть ся, а є ним закріпощенє націй через нації пануючі і гамованє через ті послїдні того розвою народних сил з їх всїм питомим характером, який дало і призначило для них само Провидїнє.

Таким чином самі факти історичні накликують всїх думаючих недвозначно словами Христа: „Я побідив сьвіт“ — до рефлєксиї.

Аби однак не відбічи від моєї наміреної в тім начерку теми, завертаю до неї.

В устрою соціяльнім но малу ролю відгриває також полїтика т. є штука панованя (кермованя) державою.

І в полїтиці ідея Христова є чинником завертаючим єї на лїпшу дорогу. Она то все від часу своєї появи упоминала ся о права для чоловіка. А керманичі держав, взагалї всї ті, що прикладають руку до машини державної, найлїпше, оперши ся на своїм досьвіді і обсервації, могли би казати, хто се такий вишколював народи христіяньскі, що они постепенно з елєментарною силою нераз рвали вложені на них кайдани. Так, бо вони знають, що „правда освободить вас", стреміли і стремлять до неї, помимо указів, що мають на ціли спинити їх акцію.

Правда, що многі серед того сумлїня поповняли ізза слабости своєї деякі блуди, но де-ж без них обійде ся? Св. Петро в глубокій своїй любови до Спасителя не може знести нападу огидної товпи на Него, добуває чим скорше меча і якомусь Малхови відтинає ухо. І годї дивуватись, бо де більша любов і сьвідомість до правди, там і острійша єї оборона. Правда, хоть не жадна крови і в нїй то любує ся, все таки любить лишати за собою слїди крови на знак, що єї бій з ложию був завзятий і що она побідила.

Сей унїверзальний момент від самих початків значить історію людства по всї часи. В него вплетена є і полїтика держав.

В початках начерків згадав я вже, що полїтика держав є тодї добра, коли продукує вона як найбільшу сулу добра, для як найбільшого числа людий (Robert Owen). Та додати потреба і то що єсли вона буде спочивати на таких основах, як доси спочивала і спочиває, висше згаданої цїли нїколи не осягне. Нинїшна полїтика — висказуючи ся коротко — є лише хитрим визискуванєм людских пристрастий, визискуванєм темноти мас та не менше також, визискуванєм всїх слабших. Де сила там право, де менше сили, де темнота або убожество, там лише то дати, що мусить ся дати. Отже полїтика позбавлена є висшого ідеалу, права природні і Божі слабшої — після єї цензусу — части мешканців держави на стілько респектуєть ся, на скілько конечність даної хвилї вимагає.

Все таки радїти треба з того, що серед того туману полїтики сильних міра сего виринають кличі, котрих ті сильні все бояли ся, аби не стратити власти, бо о то передовсїм їм розходить ся.

Кличів тих не належить собі легковажити бо, до них безперечно буде колись належати будучність. І так клич про збратанє народів, ідея міждержавного мира, витягнена на сьвітло денне самими монархами, се кличі котрих родить і пре для зглядного щастя народів дух Євангелия. Полїтика держав до якогось часу анї не мріла про них, нинї вони наводять поважні думи на керманичів держав, а вони поволи зрікають ся поганьских та не людских (як на нинїшний час) норм.

Ми можемо навіть вже в початку 19 століття мати доказ, що дух Євангелия примушує в р. 1815 трох монархів, Росиї, Австриї і Прус оглянути ся за средствами, на яких би могли оперти ся, свої обовяки лїпше сповнити. Тогдї то прийшли вони до переконаня і ствердили, що їх відносини мають основувати ся на законах релїгії християньскої, именно на справелдивости, християньскій любови і спокою, та узнали тогдї за свого єдиного суверена Бога і Єго слово. — І инших до того союза завізвали.

Отже справедливість, любов християньска і мир повинна бути і кермувати полїтикою.

(Конець буде).

З церковного житя.

Розділ Церкви і держави у Франції. Церковна справа у Франції сталась тепер дуже помотана і неясна. В серпни загрозив мінїстер віроісповідань і просьвіти Бріян карою тим сьвященикам, що без уповажненя віроісповідних союзів будуть відправляти богослуженя. На се відповіла французька рада стану, що перший параграф сепараційного закона запоручає цїлковиту свободу совісти і віри, тож виконуванє релїгійних практик не може залежати від союзів, а від загальної устави о зборах з р. 1881, яка вимагає лише повідомленя власти о кождім поодинокім випадку. Після сего і Бріян змінив свої погляди. Він вже тепер запевняє свободу культу і каже, що сьвященикам вільно буде в церквах відправляти богослуженя і проповідати, лише що сї церкви не будуть вже їх власностю, а сьвященики будуть мати тілько право їх уживаня. Всї церкви (враз з Люрдом)і церковне майно, яке виносить 400 мілїонів франків, перейде на власність держави. До утвореня союзів держава не примушує католиків. Се був для Церкви привилей, з якого вона не хоче користати.

Та вже в перших днях листопада Бріян знова зміняє свої погляди. Він каже, що годї без союзів полишити церкві свободу виконуваня культу і що після 11. грудня 1906 залежати буде лише від правительства, чи воно схоче віроісповідним союзам, утвореним після сего реченця відступити церковні майна, чи переказати їх громадам. Як видно, то се не тілько противить ся попередним поглядам сего мінїстра, але і ухвалї ради мінїстрів, яка рішила, що з нереказом церковних дібр громадам треба зачекати аж до 11. грудня 1907 р. Справа помотала ся ще гірше, коли тойже Бріян в кілька днїв пізнїйше заповів знова в парлямантї, що церкви і після 11. грудня позістають отвертими, що свобода культу буде запевнена та що рада державна продовжила речинець до звороту перковних дібр до 11. грудня 1907.

Так зміняє раз у раз свої погляди і президент мінїстрів Клємансо. Він раз то відгрожуєсь, то просить, то знова запевняє, що за єго правлїня жадна церква не буде замкнена ітд.

Причиною сего неясного і не рішучого становища французького правительства буде мабуть несподіваний опір усього французького духовеньства і становище римского Престола. Правительство числило на те, що між французким духовеньством знайде богато своїх прихильників, які задля „добра републики“ посьвятять справу Церкви. Та воно гірко завело ся; і цїлий епископат і цїле духовеньство стануло солїдарно по боцї папи. А якеж є становище папи в сїй справі?

Єще в енцикліцї Vehementer з д. 11. лютого 1906 осудив Пій X. сепараційний закон у Франції і заповів, що в своїм часї дасть французким католикам вказівки, як мають поступати. Були дві евентуальности: або призволити на творенє віроісповідних союзів, або заборонити їх, недопустити, аби ворожий Церкві закон став підставою нової церковної орґанїзації. Піддати ся сепараційному законови значило, зискати сяку таку підставу, підставу правну, істнованя Церкви у Франції, значило, жити з державою в згляднім мирі. Зорґанїзованє віроісповідних союзів на основі нового закона давало католикам спромогу уживати церквий і лишало їм у власність церковні добра. З другого боку знова як тут приймати Церкві зовсїм нову орґанїзацію, що походить від ворогіл, від сеї держави, яка облудно голосить, що не хоче знати про Церков. Позволити французким католикам піддати ся сепараційному законови, значило, заохотити до переведеня сего роздїлу і в инших державах. Але чи се помоглоби французким католикам? Віроісповідні союзи брали би на себе всї тягарі і ограниченя. Бож в згаданім законї стільки карних постанов, такі обмеженя вкладок і фондів, так строга контроля з боку правительства, що лїпше і не брати ся їх закладати. Сепараційний закон лишає католикам церковні добра, а рівночасно розбиває у них то, що є основою нашої католицкої віри, саму Церкву як орґанїзацію. Французьке правительство хотїло лишити простому народови з Церкви лише те, що найбільше впадає в очи, чого недостачу відчув би і найменше думаючий католик, то є, дім Божий, а рішив ся єму забрати те, що становить душу Церки і єї підставу, се є, церковну єрархію — і сим чином знищити Церкву не виключаючи опору з боку католиків. Віроісповідна громада, загал вірних в парохії, бувби всїм; повага епископа, ба навіть самого папи, зійшла би на другий плян, бо статути союза залежала би від ухвал загального збору членів, якому все булоби вільно робити ріжні зміни. А о се правительству найбільше мусїло і ходити. Тут бувби найкрасший спосіб ширити і попирати між католиками схизматицкий рух.

Зваживши докладно дані за і проти, вислухавши ради кардиналів, визначних французких католиків і збору французких епископів — видав Пій X. дня 10. серпня 1906 енцикліку Gravissimo, якою осудив віроісповідні союзи і не позволив їх католикам засновувати.

Отся то енцикліка, за якою пішли всї католики Франції, збентежила правительство так, що воно тепер не знає, що

єму робити. Спершу думало воно вплинути на епископів, аби не пішли за візванєм папи. Тимчасом першим дїлом наново зібраних епископів на нараду в Парижи 4. вересня 1906 була горяча телєґрафічна подяка Папі за ясні і рішучі вказівки і спільний лист до вірних, в якім заказує ся творити віроісповідні союзи, виказує ся несправеливість закона, боронить ся Папу перед закидом, наче би він кермував ся зглядами полїтичними і заохочує ся клир до єдности з епископами та Папою, а народ до єдности з клиром.

Нинї справа стоїть так, що правительство помимо всїх своїх запевнень таки зачинає переводити вже від тепер конфіскату церковних дібр, а зачинає від епископских палат та семінарицких будинків. Коли се пишемо, вже мабуть всї епископскі палати і семінарії в руках правительства. Які при тім дїють ся сцени, як брутально поступає собі з настоятелями Церкви соціялїстичне „свободолюбне“ правительсвво, се звісне хочби з тенденційних донесень нашої, симпатизуючої з французким правительством преси.

Та про оден ще факт треба згадати. Правительство Франції уважає 11. грудня 1906 р. за день фактичного зірваня зносин між Францією а Церквою, репрезентованою Ватиканом. Тому після сего дня зробило воно в резиденції поризкого заступника Папи ревізію, забрало ріжні тайні єго документи, а самого заступника, нунція Монтанїнього, вивезло силоміць за границї Франції. З сего приводу оголосив секретар стану кардинал Мері де Валь протест до всїх держав. В сім протестї зазначено на вступі, що став ся небувалий факт, на який нема доси приміру в історії жадного цивілїзованого народа, бо навіть тодї, як настане зірване зносин між двома державами, то й тодї не перестає ся шанувати помешканя, а передовсїм архіву заграничного заступника. Французке правительство казало забрати спис актів нунціятури, акти Клярого, Льоренцелього і шифровані депеши від Папи, які правительство при помочи відписів зможе відчитати. Ся секвестрація є великою обидою не лише Апостольского Престола, але і всїх цивілїзованих держав, які всї в тім інтересовані, аби шановано їх дипльоматичні тайни. Апостольска Столиця протестує рівнож проти нарушеня французким правительством права, яке прислугує Голові Церкви. Сим правом є право переписки з католиками цїлого сьвіта, з епископами або вірними, про те всьо, що відносить ся до душевного добра тих як раз католиків.

Сими днями приняяв парлямент нову уставу про „виконуванє релїгійних обрядів.“ При дискусії нед сею уставою виразив ся мінїстер Бріян, що епископи лише під пресією Папи спротивляють ся сепараційному законови і тихцем просять правительство, аби воно їх переслїдувало, бо в противнім разї Папа узнасть їх як відступників. Ся заява так обурила парляментарну правицю, що вона вийшла з засїданя. Бо дїйсно соціялїстичний мінїстер сказав обурюючу неправду і клевету, яку відтак спростували в пресї самі епископи, По правдї було так: Для кількох хорих епископів, що мали понад 80 років, казало правительство бути зглядними і не викидати їх з палат, бо се обурило би до жи-

вого населенє. Отже сї епископи коли про те довідали ся, жадали від мінїстерства, аби для них не роблено виїмку, бо вони не лише хотять терпіти враз з иншими, але також не хотять впасти в підозрінє, що вони заслужили на якісь згляди у правительства. Се отже зовсїм що иншого, як те, що сказав Бріян.

Принята устава є така: В р. 1881 видано уставу о стоваришенях. Вона накладає обовязок повідомляти з гори поліцію про кожде скликанє зборів. Сепараційний закон казав католикам примінювати ся до сеї устави, коли хотять відправляти по церквах богослуженя. Устава з 1901 р. постановляла, що постійні стоваришеня можуть повідомляти поліцію про свої збори лише раз на рік. Отже мінїстер Бріян внїс новелю до сепараційного закона, яка сей закон по части ослаблює, такого змісту: §. 1. Всї католицкі сьвятинї мають полишити ся для публичного ужитку, именно, для сповнюваня релїгійних обрядів, коли число осіб, приписане уставою з 1881 заявить ся на письмі, що в сїй сьвятини хоче молити ся. §. 2. Обовязок повідомляти поліцію може бути виконуваний після устави з року 1901. §. 4. Всї инші церковні будинки мусять бути віддані громадам на добродїйні цїли а громадам вільно їх виарендовувати на річ фонда добродїйности. §. 6. Сьвященики емеритовані, які силою давних устав дістають з державного скарбу дожизненну пенсію, тратять її, коли окаже ся, що сповняють які небудь релїгійні обряди без повідомленя про них полїційної власти.

Смерть архіепископа Фльоріяна Стаблєвского. Смерть сего найбільшого достойника польскої Церкви, сего, як єго Поляки титулують „Примаса“ Польщі (архіепископа Ґнєзна), викликала горячу боротьбу в пресї польскій і нїмецкій о особу єго наслїдника. Поляки домагають ся іменованя на се опорожнене архіепископство, Поляка, Нїмцї, Нїмця. В письмі висланім вічем католиків до Папи, делїкатно але рішучо домагають ся Поляки ушанованя свого права. Осирочена архідієцезія має до 2 мілїонів душ, між ними католиків 1,255.000. Нїмців католиків є всього 106.000. На 810 сьвящеників Нїмців є 94. В капітулї ґнєзненьскій є чотирох крилошан Поляків, а чотирох Нїмців, а в капітулї познаньскій Поляків чотирох, а Нїмців пятьох. Архіепископа вибирають капітули. Шанси вибору отже може мати кандидат нїмецкий.

Польска молодїж проти архіепископа. В Варшаві звершив ся такий факт: Варшавский архіепископ Попель заповів в польских школах візитацію. Тодї підбунтована шкільна молодїж выслала до архіепископа лист повний клевет і обид та застерегла ся проти заповідженої візитації. Сей лист підписало 750 учеників і учениць.

Масоньска аґітація в Варшаві. Звісний лїтерат польский А. Нємоєвскі, автор голосних „Legend“ і перекладчик „Житя Ісуса“ Ренана заложив в Варшаві товариство, якого цїль ідентична з масоньскими товариствами. В цїли ширеня своїх засад видав недавно брошуру Про масонерію і масонів і розпочав

ЛНБ ім. В. Стефаника
АН України

видавати три рази в місяць масоньску часопись „Myśl niepodległa.“ Статути варшавского товариства взоровані на статутах парискої „Polskiej ligi wolnej myśli.“ Ми наведемо тут два параґрафи статута сеї лїґі. І так §. 1. звучить; „Польска Лїґа свобідної думки має цїлию поборювати догми і пересуди, ширені і піддержувані через релїґію і духовеньсво, як рівнож розвивати сьвітогляд опертий на науцї і розумі. Свобідна думка протиставить науку, яку уважає одинокою основою людского думаня — релїґіям, які є збором накинених догм; протиставить безконфесійну моральність, оперту на волї, розумі і шляхотности чоловіка, релїґійній моральности, опертій на слїпім послусї таємничих законів. — §. 7. Членом Польскої Лїґі Свобідної Думки може бути кождий, що не відбуває релїґійних практик, без ріжниці походженя і пола.

Борба проти Церкви в Ішпанії. Здає ся, що тут борба проти Церкви вже скінчила ся. Протицерковним замірам правительсва оперли ся кортези так, що мінїстерство мусїло уступити, а єго місце обняло мінїстерство умірковане.

Віддїленє Холмщини і Підлїся від Польського королївства. По лївім березї західного Буга розтягаєсь кілька уїздів люблиньскої і сїдлецкої губернії з майже чисто українським населенєм. Мешканцї сих околиць хоч сусїдували цїлї столїтя з Польщею, не затратили зовсїм своєї народности і обряду. Вони були унїятами. З роком 1815 включив конґрес віденський Холмщину і Підлїсє до польского королївства. Коли в р. 1839 инші унїяти України звісними нам способами перейшли на православє, Холмщина лишилась унїяцкою аж до р. 1875. Сего року знесло правительство і тут силоміць унїю, а завело православє. Та населенє Холмщини осталось фактично католицким і дальше. Православє було і є тут в ненависти. Такий стан річий спричинив враз з нахабностію польского духовеньства той стан, який бачимо нині в Холмщинї. — Від 1880-их років починають ся стараня віддїлити від Польщі Холмщину і Підлїсє. Впливи Поляків та місцевого чиновництва, яке не бажало стратити своїх великих привилеїв в Польщі, здужало ударемнити однак сї стараня. Так заскочив холмских Українців указ з 17. цьвітня 1905 о віроісповідній свободі. Сей указ загнав тисячі Холмчаків в латиньство. Стараня о віддїленє Холмщини змагають ся. Минулої осени їздила в Петербург в тій цїли депутація холмского православного брацтва з новоіменованим православним холмским епископом Євлогієм на чолї. Ся депутація вернула майже з нїчим. Сими часами та сама депутація була знову в Петербурзї. Є велика надїя, що депутації вдасть ся добити свого, бо і правительство і Синод попирає єї змаганя.

Яр. Лев.

ДОПИСЬ.*)

Кілька слів про нашу закутину та про місию в Перегіньску.

Я вже давнїйше носив ся з думкою розповісти де що ширшому кругови про наш глухий та забутий всїма куток — та чекав відповідної хвилї. От і прийшла вона, а імя єї: місия в Перегіньску. Через те і поговоримо.

Як відомо, місяців тому з три назад відбула ся канонїчна візитация Перегиньского деканата, о вислїдї котрої нїхто до тепер не знає, хиба рішаючі о таких справах чинники в св. Юрі. Але супонуючи із заряджень Ексцелєнції Митрополїта догадувати ся можна, що не конче додатно, коли рівночасно розписано куренду про місию в Перегиньску та реколєкциї для сьвящеників в Голинї. — Поминаючи реколєкциї на боцї — на котрих особисто я не був, хочу сказати дещо о місії.

На самому вступі сказано, що підгірска закутина, в якій на самому кінцї положене одно із найбільших сїл Галичини Перегиньско — належить до тих місць нашої землицї, що забуті, здаєть ся, Богом і людьми. Житя у тому кутї не має жадного, хиба що житям назвемо патриархальне животїня людцїв, що живуть хлопотаючись о насущний без журби про якісь висші стремлїня — без духа, який обхоплює раз враз могутнїйше наш народ. — Через те і груба мрака, що криє наші чудові гори ще грубше сповила і людий тієї країни так, що сьміло, хто лишень знає той кут, може зачислити єго до найтемнїйших, які є на сьвятій землици. Не рідко знайдеш тут села, в котрих доси не має школи, ба навіть такі, що в них кромі сьвященика і дяка нема, нїодної душі, котра умілаб читати та писати.

Не подивуєсь проте нїхто, коли з густа читаєть ся голос в часописях, що околицї підгіря достарчають найбільше материялів на хрунїв ріжного рода, вида і типу, ба й знайдеш навіть і села, що мають своїх історичних вже хрунїв та пявок в родї вийтів, громадских писарів і инших. За теж про штрайколомів не згадаю, бо сторони ті, не богаті в рілю, приуміраючі в руках темноти і бородатих добродїїв — достарчують їх рік річно сотками.

І не дивота: від Молдавана аж до Фіна все мовчить; але коли все, що моглоб щось робити спить собі сном блаженних — живе своїм „благим“ житєм. І не подивуєть ся рівнож нїхто, що на такому ґрунтї — винявши виїмки — приняло ся і приймаєть ся, мов пошесть, всьо найогиднїйше.

З темнотою в парі йде пияньсто розпуста, а з нею саморідні і питомі забобони... а далї потеруха... но і всьо „красне“.— Зрозуміле також стане, що жидівска благодать, на імя „Л и х в а“ живе собі здорова, як гриби у темному лїсї.

---

*) Сю допись дістали ми єще в падолистї м. р. та ізза недостачі місця мусїли відложити аж до сего числа. — Ред.

ЛЬВІВСЬКА БІБЛІОТЕКА
АН УРСР
№ ИП 50825

ЛНБ ім. В. Стефаника
АН України

На такому терені, річ ясна, була по трийцяти з горою літах візитації пожадана і спасенна річ канонічна візитация а також місия і реколєкциї. Справді не було можна вибрати на те відповіднійшого місця, як Перегиньско, осередок і огнище підгіря, збірного пункту найдальше положених сіл калуского та долиньского повіта. Отжеж і на Перегиньско назначено місию.

Вже сам відай Господь зарядив, що дав на таке хосенне, Боже діло прегарну, а рідку на той час погоду — а наслїдок того був такий, що, як говорять, на місию злягло вісїм до десять тисяч, духово жаждучого та голодного народа, так що місия заповідала ся величаво. Прибули також майже всї кондеканальні сьвященики із провідником місиї.

На дни 13-го в суботу розпочав провідник місию промовою о цїли і значіню місиї та відправлено богослуж-нє, як звичайно водить ся в таких случаях. — Великий майдан коло другої (вижньої) Церкви в Перегиньску (котру посьвячено рівночасно) наповнив ся по береги доохрестним народом. Заповіло ся обильне жниво — стало досить робітника, так щож, зерна вижато незвичайно мало. Скупий був хосен, а чому, постараю ся по змозї розказати.

Перша хиба місиї була, що аранжери єї поставили хибний, старий порядок. — Само уложенє порядку було здїлане по рутинї, без узглядненя місцевих відносин і потреб. Ізза того проповідники доброохотники голосили по черзї записані, зглядно зголошені проповіди, заповнюючи інтерваля відправами. — Спосіб перестарілий і не конче практичний, о стілько, що пересилює фізично присутних. — Річ проста, що відбувало ся все те не регулярно часом навіть і не по програмі, не точно і серед хаосу. — Наслїдок того цїле переведенє місиї було квасне і млаве без того якраз, чого осягнути бажає ся місиєю.

Народ підгірский, крівкий та запальний, при тому податливий, спалахнув на хвилинку, приглянув ся достойній особі „ясної ексцелєнциї“ — пересповідав ся по старому, поставив дубовий хрест на майдані — тай розійшов ся критикуючи проповідників, одушевлений великаньским видовищем до своїх домівель.

Питаю одного, другого про єго думку о місиї — почіхає ся в голову, махне рукою тай каже: О, хо, хо, хо.... раз єгомосць, було на що подивити ся.... тілько богато сьвящеників духовних.... делїкатна парсуна дмитрополїт..... але.... — Що, кажу, але? — Але ци люди поправлїсї, хто єго знає! Хиба Пан Бог любуцький їдин змилує сї.

І по правдї болюче правдиве те а л е, яке висказує щира проста душа по сумнїву. — То а л е каже відчути, що не так йшло всьо на місиї до тої душі, щоби могло вирвати те, що гнїте її, щоби могло вляти надії, спокою, у вічно болїюче хлопське серце. То а л е говорить, що кидано до серця слова по шабльону, хоча з патосом, без розуміня найпекучійшого болю тої хлопської душі. — Дїйсно що так. Страву — лїк — подавано в більшій давці по звичаю в більшій части на рани, яких

не має підгірє... І то найслабша сторона місиї. Красні проповіди більшости проповідників порушили на хвилю товпу, очаровану, самою помпою місиї, прекрасними богослуженями, що такі дорогі нашому народові... тай більше нїчого.

А чомуж спитає цїкавий — послухайте дальше.

У перве до цїли, яку має ся осягнути місиєю вибрано злу дорогу, що материял проповідий, котрі мають бути огнивом місиї розширено на цїлу науку нашої моралї на розчленованє, коли можна так виразити ся, декальогу і церковних заповідий та головних гріхів, признаючи найменше місця наукам про підгірскі специяльности, іменно: на житє сексуальне і такі пороки, піяньство і забобони. Вичерпано натомість всьо инше в широкій формі, бо на згадане призначено ледви 2 проповіди (о забобонах й неговорено) підчас коли 14 проповідей призначено на инші теми.

Коли докинем, що й проповідники в більшости голосили в и у ч е н і, на нїмецких взорах стилїзовані науки, ясна стане проста, але влучна критика простолюдя... словом а л е!

Хибне було в переведеню місиї і те, що присутних прямо мучено відправами. По моїй думцї лучший був би наслїдок місиї колиб порядок був о стільки инший, щоби місце відправ запевнено чи призначено на слуханє сповіди. — Се бувби наче час розважаня по проповіди — час супокою, розібраня чи вгляненя в власну душу і застановленя над собою. Настрій, уважаю був би о много поважнїйший, менше „відпустовий“. — Дальше, колиб проповіди голошено на тему, що роздроблює ті налоги, що найбільше зросли з народом, а з котрих кожде горяче руске серце бажалоб видерти той народ, а то тому, щоби кождий прихожий слухач, і відхожий міг почути те, з чим ростуть злиднї, єго біда і нужда, душевна та материяльна. В особенности в Перегиньску найбільше треба було обговорити піяньство. — Для доохресних сїл, гріх розпусти і наслїдки його зізнанєм всїх нїжностий і специяльностий в тім напрямі тай грубі забобони. Слухачі зрозумілиб певно як слїд ситуацію, провидїлиб, що не все, в що вірують більше як в Бога розумне, добре і справедливе, а що найбільше моглиб відчути, що проповідники співчують з ними, що їм лежить на душі щире піднесенє народа з багца; моглиб збудити в собі щире довірє до нашого стану — довірє так сильно тепер захитане. Розуміє ся, що сказане не виключає, щоби не голошено проповідей на инші теми, овшім, все те инше можна порушити при питоменностях місцевих. — Здаєть ся, шо в такій хвиаи, як місия, колиб був народ почув щось більше зі всїх сторін осьвітлений порок піяньства, пр. про наслїдки алькоголю і т. и. висказане щиро, правдиво з серцем і знанєм обставин... народ зібраний був би взяв справу треваліїше до серця.

Хибила місия в Перегиньску і тим, що деякі проповідники голосили проповіди — з виїмками, звісно, — без чувства, або з патосом та без ідеї, часом надто тихо, а навіть деякі і без підготовленя.

Такжеж і не диво. В більшости самі проповідники не вину-

ваті, а на місиї в Перегиньску тим паче, коли зважить ся, що кождий з проповідаючих прямо упадав з утоми, шибаючи собою зі сповідальниці до престола, з престола на проповідницю. — Справедливе, прикаже кождий, що утомлений фізично проповідник мимо здібностий і волї не в силї говхрити так, щоби наслїдок був без а л е. Думаю, що о много практичнїйше булоб, коли-б проповідники, що мають голосити проповіди, перед тим не мали жадних функций, особливож, щоби не сповідали перед тим. Не має між нами чейже таких сильних людий, щоби сповідаючи з малими перервами від 6-тої години рано в пізну ніч не чули жадної утоми. Здаєть ся, що успіх збільшив би ся, наколиб аранжер запросив був сталих сповідників, та взагалї назначивши поодиноким сьвященикам функциї перестерігав, чи всї виповнили їх як слїд без перетяженя. А вжеж певно місия моглаб виглядати і так, щоби мала своїх 4—5 проповідників з поміж кондеканальних, знаючих добре житє місцевого населеня, 20 припустїм сповідників — 4-ох, котріб правили початкові і кінцеві богослуженя і кількох, котріб в часї цїлої місиї обслуговали, бажаючих приняти Найсьв. Тайни.

Збираючи річ до купи вийде, що місия в Перегиньску, мимо що могла відбути ся як слїд, випала по шабльону, з помпою і всїм иншим, а не з тим, чого кождий надїяв ся з сьвятим спокоєм, намащенєм і розумінєм потреб голодних.

Признати належить, що парох Перегиньска, добрий знаток своїх людий, щирий та любячий народ чоловік, вивязав ся з своєї задачі цїлком добре, хочаб міг більше зробити, колиб послужив був своїми вказівками і радами аранжерам. Дивне при сїм те, що деякі сьвященики відтягнули ся від проповідий, хоча своєю хосенною христіяньскою і патріотичною працею піднесли свої парохії з нечуваного упадку.

Не ґодить ся також промовчати, що аранжер місиї дуже много трудив ся і старав ся уловити в певну систему провід, так здаєть ся, за мало міг трудити ся по своїму практичному розуміню, а робив більше по розказу.

Додатне і миле вражінє зробило закінченє місиї словом Прислупского пароха, що пращав народ красно із серцем, як рівнож проповіди о. Захаріясевича, не менше також слово Архипастиря на кінець і оригінальне переведенє народом обіта, що піддає ся під покров Пречистої Дїви.

Перегляд часописей.

„Свобода“, ч. 49. Перед зближаючими ся виборами каптує собі „Свобода“ радикалів статею Л. Цегельского (відвічального редактора „Дїла“ і секретара Народного Комітету) під заг.: „Селянам-радикалам під розвагу“. У сїй статї читаємо між иншим таке: „Кожда партія відповідає за свою ґазету і за єї роботу...

Тому ви (радикали) повинні займати ся тим „Гром. Голосом“ і повинні наказати редакторам сеї газети, аби вони не компромітували вас в очах усіх чесних і розумних людий“. — Тут отже „Свобода“ подає радикалам таку саму раду, яку ми вічно подаємо (та без успіху) нашій партії дотично „Дїла“ та „Свободи“. — Та дальше іде цїкавійший уступ: „Ви може, панове радикали, се замітили, що наша, національно-демократична партия (може офіціяльна єї преса?) старає ся не зачіпати радикальної партиї, але навпаки хоче жити з вашою в згоді. От возьміть „Свободу“. Чи була в нїй коли яка лайка на радикалів? Нїколи. (Цїлком природно і ясно!) Противно...“ „Наша партия а ваша се дві найблизші собі партиї, бо програми наша а ваша, цїлком однакові. (Підчеркненє „Свободи“). Вся ріжниця між нами та, що ви не хочете іти з нїякими „попами“, а ми хочемо (до якогось часу!) іти з сими „попами“, які щиро годять ся на нашу демократичну програму та щиро працюють для народа. Вправдї „Гр. Голос“ пише, буцїм то всї „попи“ української масти се наша партія. Але то очевидна неправда, (підчеркненє „Свободи“), бо чимало з українських сьвящеників є барвінчуками — польонофілями, а чимало знов є клєрикалами (!!), що ворожі і „Свободї“ і нашій партії. (Чи се одно „Свобода“ і партия?) Що неодин з них держить „Дїло“, се не доказує нїчого більше, як тілько те, що вони хочуть що дня щось читати, аби знати, що в сьвітї дїє ся, а не мають ще свого дневника на таке саме єзуїцке (!!) копито, як „Нива“ або „Основа“. Що тих клерикалів (?) не належить мішати з нашими справдїшними національно-демократичними сьвящениками (підчеркненє „Свободи“), про се „Свобода“ писала уже раз в довшій статї „Клєрикали і клєрикалїзм“, в якій остро виступала против єзуїцкого клєрикалїзму (!!), що єго ширять „Нива“ і „Основа“. З того бачите, що хоч ми йдемо з одною частиною духовеньства, однак наша партія є ворожа клєрикалїзмови. (Наше підчеркненє). Бо сьвященик ще не мусить бути клєрикалом“. — А що „Нива“ і „Основа“ не ширить зовсїм єзуїцкого-клєрикалїзму“, а тілько христіяньского духа (се пишемо лише для тих, що читають справдї „Ниву“ і „Основу“), то виходила би зовсїм недвозначна конклюзія з сих преміс п. Цегельского... Та знаючи, яка цїль сеї статї, ми не беремо на серйо слів п. Цегельского.

„Громадский Голос“, ч. 88. (Від нового року збільшає „Гр. Голос“ свій обєм о стілько, що буде видавати місячно два додатки, один літературно-науковий, а другий гумористично сатиричний). У сім числї продовжає ся статя „Чи дїлити ся нам?“, в якій каже ся таке: „Хлопи повинні творити органїзациї. Та ані попів ані панів не треба у сих органїзаціях. Попи і пани живуть з робітних людий, отже вовк і коза не можуть творити одного товариства. Хто каже, що хлопи повинні іти разом з попами та панами, той або бреше або дурний“. Дальше говорить ся, як на заході подїлила ся інтелїґенція на дві партиї, на лїбералів і клє-

рикалів, та як і у нас на те заносить ся. „І у нас починають ся вже творити дві партії, особливо від часу, як гр. Шептицкий став митрополитом. Ґр. Шептицкий веде роботу розділу інтелїґенції поволи, але дуже консеквентно. Доказом сього „Нива“ і „Основа“. Перша з тих часописий має підготовити цїлковитий ґрунт під другу. З хвилею, як теперішна „Основа“ замінить ся на щоденну, тодї між нашою інтелїґенцією сьвітскою та духовною наступить цїлковитий розлам“. — Ми ґратулюємо редакції „Гр. Голосу“ єї бистроумности і пророчого духа, та мусимо лише рішучо застеречи ся проти того, щоби хтось мішав особу нашого Високопреосьвященого Митрополита з роботою згаданих ґазет. Сим чином можна справити Єму цїлком незаслужено і невинно велику кривду. Те саме число містить сензаційну новинку: „Піп бабою-повитухою“, в якій обширно і подрібно оповідає ся сексуальний злочин якогось опата аж з Франції. Так ще найлїпше писати про Францію, бо нїхто у нас не сконтролює, чи се правда, чи видумка якої жидівскої „ґазети“.

Руслан, ч. 264. В статї „Камо грядете?“ один з основників сеї часописи пише, будьтобы „Нива“ в своїм 23 ч. обговорювала потребу дневника для духовних справ і справ руского духовеньства. Ся статя, як звісно, дала „Дїлови“ привід до статї „Камо грядемо“ п. Л. Н. Тимчасом тут очевидна містифікація; просимо перечитати єще раз нашу статю з 23 ч„Ниви“ з минувшого року, а кождий наглядно переконає ся, що там і згадки нема про якийсь полїтичний, чи який небудь дневник. — В ч. 268 (м. р.) містить „Руслан“ вірний образ вїйни Франції з католицкою Церквою. — В ч. 270 („З передвиборчих чварів“) веде редакція полеміку з „Гр. Голосом“ і осьвідомляє своїх читачів про затії наших радикалів та соціялїстів, які задумують перед виборами висилати між народ своїх агітаторів. — Ч. 273 („З попами чи без попів?“) обговорює згадані вже нами в горі статї „Свободи“ та „Гр. Голосу“ про відносини нашого духовеньства до обох партій. Статя „Руслана“ кінчить ся словами: „Тому послїдний вже час, щоб не тілько ті обі партії торгували ся над шкірою живого медведя, але щоби і руске духовеньство в почутю своїх заслуг коло розвою нашого народа, своєї місії і фактичнної сили виступило вже раз з дотеперішної апатії і безпрограмовости супротив в надходячих виборів“. — В ч. 274 пише редакція знова („Хулїґанщина“) про роботу наших радикалів, зглядно про їх борбу з духовеньством і взагалї з інтелїґенцією.

„Воля“, ч. 22. („Орґан українськой соціяльної демократії“). У вступній своїй статї каже редакція, що: (соціялїстична) партія (у Русинів) ниньки вже так далеко посунулась в своїм розвитку, так богато народних сил заставила брати участь в полїтичній борбі...“, що двотижневник для неї не вистарчає і з тої причини від 1 сїчня 1907 буде „Воля“ виходити раз на тиждень.

„Промінь“, ч. 23. Враз з черновецкою „Буковиною“ і львівским „Гр. Голосом“ помістив „Промінь“ письмо чеких студентів проти теольоґічного факультету, в якім „доказує ся“ що теольоґія не є наукою і тому жадає ся усуненя богословского видїлу з університету. Се письмо чеких студентів спонукало і нашу академічну молодїж заняти ся сею справою і поперти єї. Покищо незвісна їх акція в сїм зглядї ширшому загалови. — На сю тему помістила вже „Нива“ статю о. Волянского (ч. 19 і 20 з р. 1906) та небавом займе ся сею справою еще раз і основно „перейде“ ті чваньковаті „докази“ на ненауковість теольоґії „наших“ і чужих „мужів науки“, сиріч, укінчених ґімназистів.

„Дїло“. З огляду, що „Дїлом“ займаємо ся у вступній статї, тут справимо ся з ним коротенько. Именно звернемо увагу наших читачів лише на новинку єго з ч. 256 під заг. „Фердинанд Брюнстієр“. Брюнстієр (Француз) се один з найвизначнїйших сучасних ученых. Спершу недовірок, став він опісля в наслїдок своїх наукових дослїдів ревним католиком. Та ось як характеризує єго редакція „Дїла“: „Бр. був одним з провідників того наукового напряму, що змагав (а тепер вже не змагає?) до поєднаня науки з вірою... Той напрям повстав у него не з мотивів позитивних, але неґативних (голословне твердженє блягера перед людьми, які єго або не схотять, або не можуть провірити!). Бр., будучи дуже строгим і вимагаючим науковим дослїдником, знеохотив ся (!) до науки тому, що вона не вспіла (! отже колись вспіє?) розвязати найважнїйше питанє єствованя і оголосивши голосну розвідку про „банкротство науки“ (сї слова взяла в знаки наведеня редакція „Дїла“), став проповідувати (!) потребу повороту до віри. Другий мотив, що заставив єго до такої зміни поглядів, був зовсїм утілїтарний (!!). В часах, коли у Франції проявляв ся дуже сильно анархістичний рух, Бр. заключив союз з Церквою (отже се був лише союз?), щоби поборюючи рух ворожий сучасному ладови (яке лагідне опредїленє анархізму!), виринути на верх (!!). Тої цїли він не осягнув (а чи зірвав по тій причинї „союз“ з Церквою?), а свою безперечну славу завдячує своїй науковій дїяльности“ — Так характеризує „Дїло“ такого мужа, як бл. п. Брюнстієр! Колиб так не був він католиком, характеристика вийшла би инакше...

Ярослав Левицкий.

З чужих журналів.

Нинїшний сьвіт а релїґія.

(Historisch-politische Blätter. München 1906, 137 том, 7 і 8 зошит, ст. 481—503+561—571).

Нинїшний модерний сьвіт нерозуміє релїґії. В отсих стрічах спробуємо виказати, що хто хоче бути релїґійним, мусить розу-

міти сутв релїгії, що добре понята релїгія ідеалїзує публичне і приватне житє і що лише зідеалїзоване релїгією житє може назватись справдї „житєм“.

В чім лежить суть релїгії? Особливо в правдивім відношеню (теоретичнім і практичнім) до цїли нашого істнованя. Наше істнованє се незаперечний факт. Колиб ми навіть хотїли признати рацію тим фільозофам, що уважають весь внїшний сьвіт за твір нашої волї або думки, то все таки мусїлиби ми приняти, що всї ті ілюзії належать до справдї істнуючого субєкта, отже нашого я. Наш здоровий розум пізнає ясно, що побіч єго власного я істнують єще і инші річи. Ті річи є для нас або конечними, хосенними і приємними, або байдужними, шкідливими, прикрими. Отже сьвіт із всїми єго проявами не є для нас без інтересу, інтересу духового або матеріяльного. Дальше пізнаємо, шо сьвіт істнує не лише для нас, але і для инших сотворінь, ба навіть, що і ми самі не без інтересу та значіня для других. Дальшим фактом є те, що між істнуючими сотворінями панує дотично їх інтересу до річий сьвіта з одного боку згода, а з з другого боку борба, або иншими словами: є інтереси і цїли спільні, згідні, і інтереси та цїли незгідні. Так звані слїпі сили природи то спомагають ся і ідуть разом, то нищать ся взаїмно і поборюють ся. Студії над сими силами ведуть до їх пізнаня, а пізнанє їх дає нам можність використати їх до висших практичних цїлий, при чім мають примінене не лише сили гармоніїйні, але і ворожі собі.

Що роблять природні науки і технїка в области органїчних і неорганїчних істот, те робить економія, полїтика в области господарского житя. І тут треба пізнати цїль, використати і ограничити сили, хоронити орґанїзації і спроваджувати всьо до висшої єдности. Кожде економічне старанє, кожда сьвідома цїли праця, всяке методичне і систематичне стремлїнє основує ся на загально людскім переконаню, що кожда річ має свою підставу, свій змисл свою цїль.

Релїгія се нїчо иншого, як пізнанє підстави, змислу і цїли сьвіта; наша релїгія се наше теоретичне і практичне відношенє до проблєму сьвіта; правдива релїгія се чесна оборона і наслїдуванс засад пізнаних з такого відношеня.

Ми маємо тут на оцї лише історично-полїтичну сторону релїгії. Та аби нас хто зле не зрозумів, ми скажемо вкоротцї, що нас учить католицка релїгія про підставу, змисл і цїль сьвіта а при тім також про цїль нашого істнованя.

Всьо сотворив Бог. Бог один вічний. Цїль сьвіта в Бозї. Людям Бог дає ся пізнати в природї і в обявленю. Чоловік або слухає Бога, або нї, се лишень єму доволї. Смерть рішає про єго судьбу. В цїлій природї повинен чоловік шукати Бога. Та головно в Христї, Спасителю, відтак в єго Церкві. Така одиноко раціональна наука нашої Церкви. То що дає розумови і серцю кат. релїгія, не дає їм анї пантеїзм, анї який небудь инший сьвітогляд.

Та сам історично-полїтичний дослїд не вистарчить до нале-

жного оцінення кат. релїгії, до зглубеня єї сути, коли рівночасно не узгляднить ся обєктивности і таємничничого характеру сеї релїгії. Нинїшний „модерний“ сьвіт легковажить собі релїгію, бо єї не розуміє; він настроєний субєктивно і у него мають вагу лише „погляди“ раціоналїстичні або матеріялїстичні або вкінци чутєві. Нинїшний сьвіт відкидаєсь від авторитета, строгої льогіки, обєктивности і історично даної релїгії. Причиною сего обява, аби принявши релїгійний сьвітогляд не мусїло ся практикувати релїгії.

Полїтики, писателї, художники і критики нерозуміють релїгії гаразд; їм годї зрозуміти, що як раз обєктивний і все сторонний характер нашої релїгії змушує нас ту нашу релїгію вводити у всякі приватні і публичні відносини. У нас нема релїгії лише для церкви, родини, дому. Ми мусимо в с ї, в с е і в с ю д и бути теоретичними і практичними католиками, Отсе причина, чому ми для деяких невигідні і несимпатичні. Але таким був також для Жидів і Христос. Наша отже річ старати ся о признанє, зглядно поновне признанє релїгії. Треба се робити мудро і лагідно і без фанатизму, але рішучо. Хто не признає сеї потреби, сей не є правдиво релїгійним. Чи ми тут акцентуємо конфесіоналїзм і поручаємо полєміку? Нї. На напасти треба відповідати, але головна річ працювати позитивно для католицкої справи. Сим найкрасше будемо ширити релїгію і релїгійні засади. В якій небудь галузи науки ми працюємо, повинні ми там виложити ясно правдивого духа, глубокий зміст і богату глибінь релїгійного пізнаня. Сам ентузіязм не вистарчає; тут потрібно науки і досьвіду.

Маємо примірів без міри, як можна гарно пособляти обовязкови ширення релїгійного сьвітогляду. Згадаємо лише про старинних фільозофів, поетів, архітектів, різбярів і т. д. грецких, египетских, вавилоньских і т. и., (такого Гомера, Гезіода, Софокля, Еврипіда, Есхіля, Ціцерона та Сенеку названо би нинї безперечно „клєрикалами“ !), про германьскі народи, про перші часи христіяньства, про середні віки і т. д.

Нинїшний, модерний, сьвіт не інтересує ся — кажуть — релїгією. Та се не зовсїм вірно. Він навіть дуже інтересує ся. Нинї кождий говорить і пише про релїгію, нинї аґітує ся проти релїгії, переслїдує ся релїгію, поборює ся релїгію, називає ся єї згірдливо ультрамонтаньством, обскурантизмом, клєрикалїзмом і т. д., а се знак, що таки релїгія інтересує всїх, хоч сї, що нею інтересують ся, є єї ворогами; се знак, що релїгія таки є, що вона живе, що рухає ся. Ідїм далї. В обороні релїгійного сьвітогляду пише Ґете і Шілєр, пишуть романтики, пишуть найновійші писателї нїмецкі, французкі, росийскі і скандинавскі, як Bourget, Толстой, Huysmans, Метерлїнк, Coppée, Brunetiére, Jörgensen, Selma Lagerlöf, Fogazzaro, Rosegger і ин. Не мало прихильників має також релїгійний сьвітогляд і між природописцями. (Гл. „Нива“ р. 1906, ст. 248).

Вкінци годить ся єще згадати про штуку і соціольогію. Що вони мають спільного з релїгією? Штука була все під впливом релїгії. Одна і друга видить свій ідеал в красї; одна і друга під-

носить чоловіка до чогось висшого, не буденного; одна і друга старає ся представити річи надзмислові в формі змисловій. Спільність релїгії з штукою видимо всюди: штука староегипетска, візантійска, в середних віках, ба й нині.

Релїгія усовершає цїле моральне житє. Соціяльний полїтик може забувати на неї, але не може бєз неї обійти ся. Безвірної держави не було нїколи в історії, вона істнує хиба лише в теорії деяких апріоричних мислителїв. Доказом Франція за часів великої революції. На се не треба нїколи забувати, передовсїм апольоґетам. Без якого небудь авторитету не управляв ще нїколи жаден полїтик. А всякий авторитет основуєсь остаточно на Бозї.

Релїгія додає чоловікови висшого, сьвідомого цїли ентузіязму, підносить волю і отвирає духови ширші перспективи. Релїгія не приносить на землю раю, але вона жадає безустанно памятаня, на ідеал. Вона зове гріхом те, що є гріхом і не щадить жадної неправости. В безвірній суспільности нема чесноти, а на чесноті основуєсь супокій і правдивий поступ. Держави, в яких законодавство не узгляднює релїгії (головно романьскі держави), попали в такий сумний стан одичіня, що навіть вороги Церкви задумують ся над ним.

Тепер передемо до другої части нашого розважаня, іменно до ідеалїзованя всякого житя через релїгію. *Яр. Лев.*

(Конець буде).

Бібліоґрафія.

Переклади Письма сьвятого.

1. **П. И. Житецкій,** *О переводахъ Евангелія на малорусскій язѣкъ.* 1906, С. Петербургъ ст. 2+65, вел. 8⁰, 40 коп.

2. Господа Нашого Інсуса Христа *Сьвяше Єванґеліє від Матѳся*, славянською й українською мовою. 1906, Москва, Синодальная типографія, ст. 160+1 хромолїтоґр., 16⁰, 25 коп. (По благославенію святѣйшаго правительствующаго Синода).

3. *Новый Завѣтъ* Господа нашого Ісуса Христа въ языцѣ церковно-словеньскôмъ съ переводомъ на языкъ народно-рускій **О. Александра Бачиньского,** Пралата домового Єго Святости Папы Римского, канцлєра Митроп. Капитулы Львôвскои; и съ поясненями основаными на коментарахъ одобреныхъ св. католицкою Церквою. (За одобренємъ и благословенємъ Преосвященого Митроп. Ординаріята). 1903. Львôвъ. Накладомъ выдавництва Библіотеки богославскои. ст. 8+992 вел. 8⁰. 6 кор. опр.

Вже в XVI в появили ся **„Богу кучти и людоу посполитомоу к доброй науце“** переклади Євангелия на український язик. Є се т. зв. „Пересопницке євангелиє“ з р. 1556—1561 (гл.

Житецкій, Описаніе Пересопницкой рукописи XVI в., Кіевъ 1876) і єго копія з р. 1571, т. зв. „Волиньске євангелиє“ (гл. Н. Трипольскій, Волынское рукописное Євангеліе XVI вѣка; „Волынскій историко-археологическій Сборникъ“, вып. II, Житоміръ 1900, ст. 1—114). Замітно, що за сим початком до XVIII в. не слїдно (кромі внїмків у „Євангелиях учительних“) дальших переводів письма сьв. на народний язик. Очивидно, що була якась причина, яка в житю народнім давала перевагу славяньскому текстови над живою мовою. Сеї причини треба глядїти у релїгійних рухах XVI в. Се був, як відомо, вік лютрової реформи, социнїяньскої пропаґанди в Польщі, люблиньскої і берестейскої унії. Представителї православя шукали готового оружя для борби з релїгійними противниками, які опирали ся на схолястичнім образованю латиньско-польскої школи. За таке оружє многі з них уважали славяньский язик. „Язик славяньский, говорить один з них, правдою Божою оснований, збудований і огороджений“, а много мали навіть містичну віру в єго чудотворну силу. Навіть Іван Вишиньский наказував: „книги церковні і всї устави словеньским язиком друкуйте. Євангелия і апостола в церкві, на лїтургії, простим язиком не переквучуйте; а по лїтургії для вирозуміня людского по просту толкуйте і викладайте“. (Акты Юж. и Зап. Россіи II, 210).

Но малорускі письменники не володїли добре славяньским язиком, навіть так, як учила їх граматика Смотрицкого. Народний язик елємептарною силою проникав чим раз більше їх твори, доки не появила ся Енейда Котляревского і не поставила українского язика на висотї лїтературної зрілости, Раз пробуджена потреба перекладу письма св. на народний язик не завмерала вже нїколи, але заспокоїти єї зміг доперва вік XIX в., Коли полишить сс на боцї фагменти перекладів о. Маркаяна Шашкевича і о. Кобиляньского, то доси найде ся у нас вже чотири повні перекладати євангелия на народний язик: Морачевского з початку 60-х років і Кулїша з початку 70-х років мин. стол. а о. Баčиньского і Лободовского з 1903 р.

Переклад Кулїша і Пулюя доси має вже чотири виданя а Лободовского остав ся в рукописи. Особлившу історію має переклад Морачевскего. Послїдний, маючи надїю на дозвіл печатаня євангелия на українськім язицї, послав 1860 р. взірцї свого перекладу петерсбурскому митрополотови Ісидорови, але сей час стрінув ся з відмовою. Тодї він послав був свій переклад цїлого євиангелия до Второго відділу петерсбурскої Академії наук з просьбою о внєднанє дозволу на друкованє, на коли переклад окаже добрий. Академія поручи висказати свої гадки про сю працю своїм членам: Срезневскому, Никитенкови і Востокови. Хоть їх осуд випав дуже корисно і похвально, однак заходи Академії у Синодї тодї не мала успіха задля зглбдів полїтичних. Доперва завдяки теперішному пробудженю сзободи Академія знова підняла питанє про виданє українського перекладу євангелия і передала новий переклад Лободовского знаменитому знатокови українського язика і лїтератури, Житецкому, для оцїненя язика і ста-

ня у порівнавю з працями Морачовского і Кулїша. Плодом сего порученя є згадара у горі розвідка яка є відбиткою з „извѣстій Отд. русс. яз. и слов, Имп. Акад. наукъ", X (1906) кн. 4, стр. 1—65.

1. Основою для оцїнки язика і стану нинїшних перекладів євангелия на украïньский язик Житецкий взяв відносини славяньскої сінтаксіси до малоруского народного і лїтературного язика, які розслїджає на предикативнім і аннозитивнім уживаню дїєпричасника (ст. 1—20). Відтак переходячи до обговореня перекладів викасує фонетичні, морфольоґічні і синтактичні недостачі праці **Лободовского**, тяжкість єго стилю і зависимість від великоруского перекладу синодального (ст. 22—28).

Таксамо неудачим бачить переклад **Кулїша і Пулюя**, непо пулярний завдяки свому тяжкому стилеви, придуманим і штучним словам, як не меньш завдяки невільничому буквалїзмови зглядом грецкого оригінального текста (ст. 28—33).

По сїм оглядї Житецкий ставить дуже важні норми для доброго перекладу євангелия на живу мову. Именно „треба перевести текст євангелия через серце релїгійно настроєне: тодї і в чужих словах, які пролетуть у рідній мові, почуєм рідні душевні звуки" (ст. 34). Се питанє перекладу чужих слів рішає чутє і такт перекладача. В першій мірі славяньскі слова, до яких привикло народне ухо і які через переклад стратилиби значінє формул, можна биз шкоди полишити у народній мові тим більше, коли підходячі народні слова вже набули вульґарний, або навіть цинїчний відтїнок (прим: піп, мість священик, жидівский м. юдейский, цицки м. перси, і пр.). Під сим зглядом треба і в перекладї **Морачевского** справити поодинокі слова; именно: фамілїярну трансскрипцию власних імен Захар, Гаврило, Лизавета.., і усунути деякі вульґаризми. Однак в цїлости і подробицях сей переклад лехкий і гладкий, а гйловна єго заслуга: *ясність думки і народний кольориш слова* (ст. 37—42).

2. Справдї, коли читає ся сей текст Морачевского, зовсїм не чує ся, що се переклад, радше якийсь твір оригінальний написаний з глубоким і нїжним чутєм. Дуже скромний і оглядний у кованю нових слів, він навіть сам і там готов дати першеньство архаїчним відтїнкам слів, що однак нїяк не псує гармонії чистоти язика. Видавець перекладу Преосв. Партсний справив після вказівок Житецкого ортоґрафію імен власних на славяньску, (навіть задержав Θамяра, Руθ, Іаков, Іосиф, Іудейский і пр. і долучив від себе кілька пояснень. На початку євангелия є гарний лїтоґрафований і позолочуваний образець св. Євангелиста Маттея. Про популярність сего перекладу найлїпше сьвідчить сей факт, що протягом року вже появило ся друге виданє.

3. При Морачевскім треба згадати і про переклад *Цїлого Нового Завіта* о. Пралата **Бачиньского.** А треба тому, що ся праця, на жаль, не відома Житецкому, та і у нас доси не найшла заслуженої оцїнки. В єї основу взятий не украïньский, як у других, а галицкий діялєкт, тому, що вона в першій мірі призначена

для потреб нашого народа в Галичинї. Дальшою прикметою єї догматична коректність, особливо у труднїйших місцях звичайно пояснюваних, де по нашій думцї, рішав згляд на латиньский переклад Вульґати і католицких коментарів. Переклад зладжений в першій мірі з тексту славяньского зі слїдним увзгляднюванєм оригїналу грецкого. Язик єго є народний, як єго у нас в Галиличинї уживають, свобідний від всяких вульґаризмів або архаїзмів, що послїдне на особлившу увагу заслугує. Яко люцке дїло воно не може бути досконале. Тут то там при другім виданю дасть ся дещо менше важне доповнити, або поправити. Однак в цїлости сей переклад треба уважати за добрий і до приватного читаня дуже відповідний.

Ось для взаімного порівнаня маленький зразок перекладу.

О. Бачиньского:

Мт. 3, 9. И не думайте говорити самѣ въ собѣ: Ôтца маємъ Авраама; бо я говорю вамъ, що Богъ зъ тыхъ камѣнѣвъ може пôдняти дѣтей Авраамови.

10. А вже и сокира лежитъ при корени деревъ; всяке дерево, що не приноситъ доброго плоду, зрубаютъ и кинутъ въ огонь.

11. Я крещу васъ водою на покаянє; но той, що иде за мною, сильнѣйшій єсть ôтъ мене; я не гôдный понести єго сапогôвъ! ôнъ буде васъ крестити Духомъ святымъ и огнемъ.

12. Єго лопата въ руцѣ єго; и ôнъ очиститъ гумно своє, и зберe пшеницю свою въ житницю (шпихлѣръ), а полову спалитъ огнемъ неугасаючимъ.

Морачевского:

Не думайте казати собі: батька маємо Авраама; бо кажу вам, що Бог має силу із сього каміння воздвигнути дїтей Авраамові.

Вже й сокира край кореня дерева лежить: бо всяке дерево, що не дає доброго плоду, рубають і кидають у вогонь.

Я хрещу вас отсе водою на покаяння, а Той, що йде за мною дужчий від мене; я не годен й обувя Йому понетти; Той хрестити ме вас вас Духом Святим і вогнем.

Лопата в руцї у Нього, і Він прибере тік Свій і збере пшеницю Свою в засїки, а полову спалить вогнем невгасимим.

О. Боцян.

Ks. K. Zimmermann. *Kilka zdań o potrzebie działalności społecznej duchowieństwa.* Poznań 1906.

На сю саму тему писав перед кількома роками в *„Gazecie Kościelnej“* кс. Гризєцкий. Єго праця вийшла відтак і осібною відбиткою. Та коли книжка кс. Гризєцкого, писана проповідничим стилем, і трохи суха, то праця кс. Цімермана читає ся легко, інтересно і приємно. Автор зачинає від того, що в наслїдок зміни суспільних відносин, повинні також змінити ся дороги і способи душпастирства. Само проповідуванє слова Божого не удержить католицкої віри. Коли має ся успішно протидїлати соціялїзмови, мусить ся працювати над матеріяльним піднесенєм народа. Далї виказує автор вагу товариств, які ширилиби просьвіту і улекшували бідним верствам поправити своє положенє. Коли народ побачить, що духовеньство займає ся ним, певно покине соціялїстів а пристане до Церкви. Доси сьвященики не виховували народа і тому сей народ став ся жертвою злих духів. Вкінци згадує автор про суспільну дїяльність Льва XIII, Кетелєра, Манїнґа та

инших і взиває своє духовеньство, аби пішло слїдами сих сьвіточів.

Книжку кс. Цімермана з великим хісном для себе може прочитати і наш сьвященик. Відносини у нас в Галичинї такі самі під тим зглядом, коли не гірші, як і у Поляків.

Всячина.

Квестіонар в справі анкети про еміґрацію, про що ми згадували вже в „Ниві“, звучить так: 1) Звідки еміґрант походить (де замешкалий); хто намовив єго до еміґрациї; хто купив єму карту корабельну? 2) Хто порадив єму вибрати якраз ту дорогу, якою він поїхав? Чи порадив єму писар громадский, корчмар, секретар або хто инший? 3) Які інтереси крім того мав з еміґрантом той, що єго намовив? Чи купив може або видержавив від него єго ґрунт, чи купив у него худобу а відтак єї дорозше відпродав? 4) Чи заключено сї інтереси у адвоката, нотара і т. д. і у котрого? Чи знав про се повітовий суд? Чи в продаваню брали також участь малолїтні? 5) Чи дотичний еміґрацийний аґент є аґентом якого заморского товариства? Чи не дістав він яких заморских листів офранкованих, чужими марками і чи тих листів не показував відтак людям? Чи знала про се жандармерія? В яких зносинах став аґент до жандармериї? Чи аґент не чванив ся своїми зносинами з заграничними державами або правительствами? 6) Які ради давав аґент еміґрантови, коли сей покидав село? Чи вони були практичними або нї? 7) Куди виїхав еміґрант із свого села? Де він задержував ся і що стрічало єго в таких перестанках? 8) Як вистарав ся він о потрібні лєґітимациї (пас, увільненє з війска?) Чи їздив він на чуже імя і хто вистарав ся для него о ті документи, за якою нагородою? Як заховувавсь зглядом него аґент, до якого єго справили? Чи еміґрант жалував ся і защо? 9) Чи він заключав потайки контракт з яким американьским властителем копальнї, фабрикантом і т. д. або чи подано єму бодай імя пана, до якого він мав звернути ся по роботу, з услівєм однак, аби про се в Америцї рішучо нїкому не говорив? 10) Після якого курсу вимінювано єму австрійскі гроші, то є, кілько марок або долярів давано єму за наші гроші в Катовицях, Гамбурзї, Бремі, Антверпії і т. д. (Імя або адреса міняча); по можности докладні дані про готівку, з якою він виїхав з родинного села, кілько кому і за що він виплати з тої готівки і з якою сумою всїв на корабель? 11)Куди завели єго в еміґрацийній пристани? Чи спали там мужчини і женщини разом в одних кімнатах? Як називаєсь властитель господи? Чи се був чесний чоловік? Чи не мав він зносин з яким заморским правительством? Чи не заохочував він поселити ся в якій означеній околици? Як

поводить ся еміґрантови в єго новій вітчинї? Хто радив єму, хоронив, помагав найлїпше в дома, в часї дороги і на чужинї? Чи звертав ся еміґрант до австр.-угорского консуляту і з яким вислїдом? 12) Чи мали пасажери на кораблї (імя корабля і єго властителя) столи, крісла, накривала? Як обходились з еміґрантами моряки і офіцири? Як довго тревала морска плавба? 13) Чи має ще що сказати еміґрант? Чи не вміє що сказати еміґрант про які дані зглядом торговлї дївчатами? Звідки, на якій дорозї і куди приманювано такі дївчата?

Руский Народний Дім в Олеську стоваришенє зареєстроване з обмеженою порукою подає сим до загальної відомости, що в тійже касї зложено:

1) На памятнпк Маркияна Шашкевича на підлиський горі на книжочцї вкладковій ч. 6. квоту К 193·02 а то: на празнику в Кутах 5, складка 22·40, Складка 8, о, А. Левицкий 2, о. І. Кміцикевич 3, п. М. Лазорко зі складки в Золочеві 19·75, о. А Целєвич 7, п. І. Іванців 2, складка в Сторонибабю 6, о. Сїлїньский 1, о. І. Герасимович 3, на Соборчику в Ожидові 4·60, складка 1·60, о. Д. Танячкевич 1, о. І. Герасимович 4, Симеон Ручка 5, з акафісту в Закомари 4, на Соборчику в Підлисю 12, Брацтво в Закомари 2, о. Д. Танячкевич 1, о. В. Єзєрский 1, о. Д. Танячкевич 1, о. Єзєрский 1, на празнику в Підлисю 13, складка в Ожидові 24, Складка в Милятинї 18.

2) На памятник надгробний для бл. п. о. Данила Тпнячкенича на книжочцї вкладковій ч. 75 квоту 233·10 К, а то: на похороні о. Танячкевича 51·03, філія „Просьвіти“ в Золочеві 9·60, Петро Давідовский 2·10, Ю. Федусевич 2, о. Петро Біліньский 10, о. Гр. Паньчишин 5 і від парохіян 2·20, Ст. Фостак 1, О. Секунда 2, о. М. Гаврилюк 2, П. Крипский 2, М. Дуда 1, Сирис 0·50, А. Шелїґа 2, о. В. Яримович 2, о. Д. Гузар 5, К. Почапский 1, о. С. Зельский 4, п-і Теофіля Крохмалюк 2, Громада Ожидів 10, о. А. Подляшецкий 4, Священики декан. жовківского 25·73, о. Н. Демків 5, п-ї Людміля Демків 5, деканат брідский 7.65, п. Іванїцкий 2, школярики з Закомара 2. о. В. Єзєрский 41·08, п-ї Лукия Сарнїцка 2, о. І. Дорош 3.

Дальші ласкаві жертви на повисші цїли упрашає ся присилати на адрес: о. Александер Левицкий парох в Олеську.

Церковний устав і калєндар.

31 (13). **Недїля по Рожд. і одданіє праз.** Рожд. — Препод. **Меланії** римлянки. — Глас 7. — На *великій* Вечірни на Госп. воззв.: стихірі Окто: іха 3, празника 4 і Сьвятих (Нед. по Рожд. 3), Слава: Сьвятих, І нинїї-празника „Августу єдинонач.“: Вхід. — Стиховні Олтоїха, Слава-Сьвятих, І нинї: празн. По „Нинї отпущ.“: троп. воскр. Слава: тро: пар Сьвятих, І нинї: празника. — *Утреня:* по кат. сїдал. воскр. з Бо-

ґородичними їх. По Непорочн. Ангельский собор: іпакоі і проч. гласа. *Євангеліє* воскр. 1. — Канон воскр. на 4, сьвят. на 4 і празника оба на 6. Катавазія празн. (ірмоси нерші Канона). По 3 п. конд. і ікос празн. На 9 п. „Честнійшую“: — Сьвітилен воскр. Слава: Сьвят. І нині: празника. — На хвалитех стих. воскр. 4 і празн. 4 з єго припівами, Слава: Сьвятих, І нині: Преблагословенна єси: По Славословію троп. воскр. Єктенії, Отпуст і стихіра евангельска. — На 1. *Часї* троп. воскр. Слава: празн. І нині: кондак цразника. — На *Літурґії* тропар воскресен, празника і Сьвятих, Слава: Кондак Сьвятих, І нині: празн. Прокімен празн. і Сьвятих. Апост. ко балат. зач. 200. *Єванг.* Мат. зач. 4. Задост. празн. Причастен „Хвазите“ і празн. — По полудни *мала Вечірня*, а велику з *Літією* бере ся завтра рано.

1 сїчня (14). Понеділок. Обрізанє Господа нашого Ісуса Христа. — *Св. Василія.*, архіепископа Кесарії Кападокійскої. — **(Неділя перед Просьвіщенєм).** — *Вечерня векика з Литією:* „Блажан муж“ і проче всьо після Мінеї і Трефол. На благосл. слїбів троп. Сьвят. 2 рази і празн. 1 р. — На *Утрени* Єванг. Йоан. зач. 36. Катав. „Глубини“.— На 1. *Часї* троп. празн., Слава Сьвят. — Конд. празн. — На *Літурґії св. Василія* троп. празн. і Сьвят., Слава, Конд. Свят., І нині, празн., прокімен нед. перед Просв. і Сьвят., Апост. і Єванг. нед. перед Просв., Обріз. (під зачало) і Сьвят. (Апост. зач. 298, 254 і 318). Єванг. Марка, зач. 1, Луки зач. 6 (з пер.) і Мат. зач. 11. Задост. празн., прнчаст. неділї і Сьвят. — На *Вечерни* стіх, предпразн. 3 і Сьвят. 3, Слава, І нині, предпр. — Стіховні предпразн.; троп. Сьвят., Слава. І нині, предпр. (На *Повечерії* Канон і Кондак предпр.). — Седмиця 28 або відпадає, коли є великою сьвятою, або наміренє бере ся. Загальниця. Час заказаннй.

2 (15). **Предпразденство Просьвіщенія. Св. Сильвестра** папи Римского.

3 (16). **Предпразд. Просьвіщ.** — Св. пророка **Мелахія.**

4 (17). **Предпразд. Просьвіщ.** — **Собор св. 70 Апостолів.**

Епархіяльні Вісти.

Львівска Архіепархія.

Коркурс на парохії Маркопіль дек. Залозецкого, на Дунаїв дек. Нараївского, на Мужилів дек. Підгаєцкого, на Сморже дек. Скільского і на Пленичі дек. Нараївского розписаний до 30/I 1907.

Конкурс на сталих катихитів в Радехові і Буску розписаний до 15/I 1907.

Сотрудництва одержали: о. Ем. Кравич в Нараєві, о. Вол. Семків в Щилах, о. Гр. Редчук в Дубківцях і о. Л. Абрисовский в Глинянах м.

Завідательство одержав: о. Ром. Березиньский в Мужилові.

Канон. інституцію одержав: о. Петро Рудакевич на Закомар.

Помер: о. Софрон Онишкевич, парох Мужилова 15/XII 1906.

Перемиска епархія.

Конкурс на посаду гр. кат. катихита при ц. к. ґімназії в Ярославю розписаний під 8. грудня 1906 ч. 55466 до кінця грудня 190б.

Сотрудництва одержали: о. Рудавский Іван в Карликові; о. Савицкий Йосиф в Ляшках мурованих; о. Козаневич Евген в Квашенинї.

Канонїчну інституцію на парохію Лопінка одержав о. Іванусїв Николай.

Завідательство парохії в Мединї одержав о. Яросевич Петро.

Померли: о. Головацкий Владислав, парох в Мединї (24/XI 1906) і о. Менцїньский Теофіль, в пенсії (24/XI 1906).

Видає і за редакцію відповідає сьвящ. **Ярослав Левицкий.**
З „Загальної Друкарнї“ Львів, Академічна 8.

наукового товариства
імени ШЕВЧЕНКА.

Ч. 2. Львів, 15 сїчня 1907. **Рік IV.**

Передплата річна 8 кор., піврічна 4 кор. Поодиноке число 40 сот.

НИВА

Адрес редакції і адмінїстрації: **Львів, ул. Петра Скарги ч. 2.**

Часопись посьвячена справам церковним і суспільним.

Виходить 1-го і 15-го кождого місяця.

ЗМІСТ: Камо грядемо? — Кілька слів pro domo sua (конець). — З пограничa теольогії і фільозофії (конець). Маєток кат. Церкви в Австрії.— Соціольогічні начерки (конець). — Чи реєстр сїмох головних гріхів повстав і перейшов до моральної теольогії під впливом астрольогії? — Всячина. — Церковний устав і калєндар. — Епархіяльні вісти. — Переписка.

Камо грядемо?*)

(*Нива*, 1906, 681—2; *Дїло*, 1906, ч. 260. 15. XII.).

(Надіслана статя).

„Камо грядемо?“ то питанє поставив я і собі, коли прочитав замітки Л. Н. в „Дїлї“. Єслиби то правда, що „трівогу і неспокій“ автора статї „подїляє уся красша, глубоко патріотична часть руского духовного стану“ та що голос автора можна назвати „висловом думки ширших кругів з посеред духовеньства“, то можнаби думати, що туй-туй прийде конець католицкої Церкви в Галичинї, та що згадана автором „красша“ часть духовеньства жиє лїт тому двацять назад.

Фраза про „красшу“ часть духовеньства стратила вже всяке значінє, бо кожда котерия, кожда громадка людий взяла ту фразу яко монополь для своїх приклонників. А докази, в чім лежить та „красота“ приклонників автора? Є, докази злишні, свої їх жадають, а противникови їх не дає ся. „Dixi“!

„Від двох менше більше років“ (семинар зреформований від чотирох лїт!) переслїдує „наш загал“ (чи часть є цїлостию?) марево про нову полїтичну орґанїзацію „клирикальну“, взоровану на західно-европейских клирикальних партиях. Однак наперед треба ясно і недвозначно відповісти на питанє, що то є „клирикальна“ партия?

*) Поміщаємо сю статю без зміни, хоч в многім з нею не годимо ся. — *Редакція.*

Під „клирикальною“ партиєю розуміє ся наперед стислу, станову орґанїзацию членів клира, сьвящеників, орґанїзацию для оборони станових інтересів, як приміром орґанїзация адвокатів, лїкарів, учителїв. Такій орґанїзациї „клирикальній“ навіть і „Дїло“ не має що закинути.

Під „клирикальною“ партиєю можна розуміти орґанїзацию сьвящеників з полїтичною програмою, полїтичною цїлию, орґанїзацию, яка стремілаби до загарбаня всеї власти полїтичної в парлямонтї, в правительстві, в пресї, взагалї на всїх областях культурально-полїтичного житя. Така орґанїзация носилаби знамя чистого полїтичного клирикалїзму, як приміром деякі партиї в Франциї і Австриї (Vaterland). Чи така партия булаби шкідливою, в се не входжу; в кождім случаю булаби вона так само оправдана, як приміром партия шляхоцко-февдальна, міщаньско-буржуазийна, робітничо-социялїстична. О такім клирикалїзмі хиба в нас нїхто не думає.

Родом того чисто-полїтичного клирикалїзму є полїтична орґанїзация якогось народу, або єго части, де сьвященики стоять на чолї того народа, ведуть в єго імени широку полїтику і витискають на загально народній полїтиці клирикальне пятно. Такий клирикалїзм є приміром між Словінцями і зовсїм їм не шкодить. Але там инші відносини і на наш питомий ґрунт нїхто не думає вводити того клирикалїзму.

Лишаєсь єще один напрям, якому надає ся імя „клирикалїзму“, хоть зовсїм невластиво. Таким напрямом є, приміром, в Австриї рух християньско-социяльний чи антисеміцкий (Люеґер, Лїхтенштайн), або партия центра в Нїмеччинї. Противники називають той напрям „клирикалїзмом“, але ложно: той напрям є полїтичною орґанїзациєю всїх станів католицкої суспільности, орґанїзациєю, яка має на цїли заступати в полїтично-горожаньскім житю всї інтереси католицкого населеня, між иншими (не виключно!) і католицкої Церкви. Така орґанїзация, скорше чи пізнїйше, є конечна, а то наслїдком еволюциї сучасного людства. Розвій іде в тім напрямі, що суспільність розпадає ся на два табори: лїбералъний (в найширшім того слова значіню, значить, якого спільним знаменем є поборюванє католицкої Церкви) і табор католицкий, який хоче перевести засади католицко-церковного сьвітогляду на всїх областях людского житя: полїтичного, домашного, штуки, науки, лїтератури. Той невластиво званий „клирикалїзм“ є, взглядно стає ся конечним, в прочій Европі вже став ся конечний, в нас доперва зачинає ставати ся потребою.

До нас протискають струї западно-европейского лїбералїзму (в висше наведенім значіню) і зачинають дїлати поволи а систематично. В наслїдок того повстає в нас пекуча потреба зірвати з перестарілими традициями і повести церковне житє на нові шляхи. Давнїйше в нас не було антаґонїзмів, всьо: духовеньство, жменя інтелїґенциї, народ, всьо тримало ся разом, а духовеньство вело перед в полїтичнім житю нациї. Але відносини зміняють ся. Не будьмо сліпі, гляньмож по за синьо-жовті (хоть полїтично не

істнуючі) стовпи! подивім ся, яка чорна на нас тягне хмара червоно просьвічуюча.

„Клирикальна“ орґанїзация в тім невластивім значіню стає в нас пекучою потребою. Під такою орґанїзациєю розумію злученє наших сьвящеників без ріжниці партийно полїтичних пересьвідчень в одну громаду, овіяну, переняту, пересякнену христовим, католицко-церковним духом, громаду, що має ясно сформульовану програму, ясно поставлену ціль: неґативно противдїлати ширеню противцерковним струям в полїтиці, школі, науці, штуці, лїтературі, а позитивно у всї ті области церковно католицкого духа, словом, ширити правдиво християньский сьвітогляд в цілім народї. Чи така „клирикальна“ орґанїзация в нас непотрібна? Придивім ся як є в нас.

Наша інтелїґенция, головно молодша, відчужує ся від Церкви, що найвисше толєрує Церков, яко национальну інституцию. Поживу черпає та інтелїґенция з „Лїт. Наук. Вістника“, „Проміня“, з видань Вид. Спілки і и. Наш нарід хоть глубоко релїґійний, (чи то правда, не знаю) — стає ворожо настроєний до Церкви наслїдком аґітациї „Гром. Голосу“, „Червоного Прапора“, „Волї“, а тепер і „Свободи“, а в кождім случаю не утверджує ся в привязаню до кат. Церкви через читанє „Русского Слова“. Прочі орґани відносять ся до Церкви менше або більше індеферентно („Дїло“, „Буковина“), але і вони не довго дадуть на себе чекати і затрубять клич на культуркампф. Ми на то всьо малисьмо „Місионара“, чисто релїґійний, „Кат. Всхід“ фаховий, „Ниву“ становий орґан. І тут „Основа“ малаби бути злишна? Чи „Свобода“ виручає „Основу“ в християньско-полїтичнім осьвідомленю народа? Всьо можна закладати, всїлякі „Прапори“, „Селянини“ навіть, бо то доказ розвою нашої культури, доказ розвою і еволюциї понять, лиш — борони Боже — видавати християньско-полїтичну часопись, бо се клирикалїзм і розбиванє „народної“ партиї.*) Чи-ж „народна“ партия так ослабла, що єї бит залежить від „Основи“; чи може „народна“ партия оказує так противцерковний напрям, що християньско-полїтична часопись єї солию в оцї — не буду ся сего рішати.

Вертаю до нашої „інтелїґенциї“! Вона, значить сьвіцка наша інтелїґенция — хоть переважно з сьвященичих родин! — не видасть анї Монталємберта анї Віндгорста анї О'Конеля для оборони католицких інтересів, отжеж хто буде ті інтереси заступати? Сьвященики. Отже не з „слїпої“ ненависти до сьвіцкої інтелїґенциї, лиш в браку такої інтелїґенциї, яка би заступала інтереси християньского сьвітогляду, мусять ту ролю приняти на себе самі сьвященики. А чи богато таких знайде ся? Єсли сьвященики з „Дїла“ малиби бути типовими, то не дуже богато. Цїле духо-

*) „Руслана“ поминаю, бо хоть сей орґан під взглядом церковним симпатичний, то однак в наслїдок полїтичних обставин в полїтичнім житю Русинів не має великого значіня. Але беручи з чисто церковного становища, значить абстрагуючи від полїтики, якої теж не хочу розбирати, сей орґаи є найсимпатичнїйший.

веньство, яке стоїть на становищи катол. Церкви і єї сьвітогляду консеквентно придержує ся і той сьвітогляд ставить на першім місци (а не инші якісь ідоли!), повинно згуртувати ся в збиту фалянгу під проводом свого Епископату для піднятя борби на цїлій лїнії против нашого домашного лїберальїзму, чи він натягне на себе червоні чи синьо-жовті відзнаки. Лїберальїзм, в який би він небудь появив ся формі, все буде ворожо настроєний до Церкви.

Така „клирикальна“ орґанїзация не лиш конечна для добра Церкви і єї сьвітогляду, але і для добра народу. Поминаючи вже той наш специяльний погляд, що нарід взагалї, а руский в особенности, без кат. Церкви не буде розвивати ся тревало, возьмім лиш то під розвагу. Наші сьвященики злучені в одну громаду, овіяні одним духом, не відокремлені китайским муром від релїґійної культури западної Европи, утворять сильну, на европейский лад зорґанїзовану громаду. Така громада певно сталаби могучим чинником в розвою народної культури і моглаби більше для єго добра здїлати, чим сьвященики полишені собі самим або ворожим та індеферентним струям на поталу.

В кождім случаю така орґанїзация не розбилаби народної єдности. Бо вона не то, що лучилаби всїх стоячих на церковнім становищи, але навіть остаточно не потребувалаби поборювати такої чисто полїтично-національної партії, ака би відносила ся до церкви індеферентно. Така партия, видячи сильно зорґанїзоване на церковнім становищи духовеньство, числилаби ся з ним і не пускалаби ся на противцерковні вибрики. В той спосіб можнаби нам і церкві помочи і народови не зашкодити. Але що з партиями ворожими церкві, хотяйби стояли ми на національнім становищи мусїла би сьвященича орґанїзация бороти ся, се річ ясна. Для народного інтересу хиба не посьвятимо інтересу церкви, тим паче, що їх інтереси не мусять з собою ривалїзувати?

Так уявляю собі нашу сьвященичу орґанїзацию: злученє цїлого духовеньства на церковних принципах з цїлию постепенно виховувати і католицким духом овіяну інтелїґенцию, щоби при єї помочи вводити християньскі засади на всї поля народного житя. А хиба то малоби бути „клєрикалїзмом?“

Така орґанїзация не малаби бути ані „вузкокастова,“ значить, в інтересї касти сьвящеників основана, не булаби чисто — полїтична, а лиш церковно-полїтична, о скільки полїтика входить в обсяг церкви, віри і моралї і дальше, о скільки полїтика булаби конечним средством до християнїзованя нациї. Така партия не виключалаби співдїланя в справах чисто полїтичних навіть з партиєю национально-полїтичною, релїґійно індеферентною.

Вплив такої „клирикальної„ орґанїзації та єї дїяльність бувби неоцїнений при таких приміром справах, як реформа супружого закона, шкільне законодавство, християньска преса, противдїланє при виборах послів знаних з ворожого до церкви успособленя. Така орґанїзація не потребувалаби, навіть не моглаби негувати националїзму, бож вона була би на рускій землї, з по-

між руского народа, для руского народа, вона би той націоналїзм мала лиш християнїзувати.

Против такої „клирикальної“ орґанїзациї не сьміє і не може мати нїчого нїякий сьвященик; не повинен мати нїчого до закиненя навіть такий чоловік, для якого націоналїзм є альфою і омеґою, бож для такого націоналїста повинно бути обоятним, яким способом нация буде розвивати ся, досить, щоби розвивала ся. Против такої орґанїзациї може опирати ся лиш той, кому ходить не о націю, але о лїберальїзм і лїберальїзованє нації, а з таким ґодї мирити ся. Єсли „народна“ партия боїть ся такої орґанїзациї — а про иншу в нас, на мою гадку не може бути і бесїди — то слїдувалоби, що национально демократична партия має противцерковні тендициї, отже... проч з нею!

Сесї замітки однак не могуть самі собою репрезентувати погляду якоїсь громади чи партиї, вони суть моїм особистим поглядом. Навіть їх поміщенє в „Ниві“ само в собі не підносить їх да висоти погладів Видавництва „Ниви,“ бо „Нива“ не репрезентує нїякого напряму; вона є лиш становим орґаном, в якім кождий сьвященик може помістити свої гадки або проби свого пера. Говоренє про „Ниву“ яко полїтичну ґазетку є без найменшої рациї.

Ще кілька слів до статї Л. Н. Обава про розбиванє народної єдности, се після висше сказаного, уява горячкової фантазиї. Неправдою є, щоби „Нива“ сїяла неприхильність до сьвіцкої інтелїґенциї, „Нива„ лише пятнує протицерковний лїберальїзм інтелїґенциї; таж не виручить єї в тім анї „Дїло“ анї „Свобода.“

Злишна є фраза про збрую, якою воює ся в „Ниві“ против „Дїла,“ бо ґіршою збруєю воює „Дїло,“ взглядно єго дописувателї „з кругів духовеньства“ против „Ниви,“ як се виказав редактор „Ниви.“ Пусте говорить ся, що „Нива“ хоче китайским муром відгородити сьвященьство від сьвітскої інтелїґенциї; „Нива“ хоче лиш звернути увагу, щоби сьвященики не давали водити ся за ніс тій інтелїґенциї та заховали більше самостійности в поглядах... на церков. Ложно є, що „Нива“ пятнує інтелїґенцию загалом „масонами,“ на якій то сторонї, добродїю? лож навіть сьвященикови в „Дїлї“ не до лиця. А єсли „Нива“ закидає нашій інтелїґенциї лїберальїзм, чи може се не правда? Єсли результати дїяльности „Ниви“ і „Основи“ показали ся тим, що наші сьвященики критичнїйше задивлюють ся на інтелїґенцию (до „слїпої ненависти ще далеко, добродїю, здає ся, що така ненависть Вами руководить в Вашій статї), то честь за те духовеньству, що прозріло, а Редакциям за се, що отворили очи. Виступи частини духовеньства (на мою гадку сьвідомїйшого і критичнїйшого) не суть слїпі, вони собі здають справу, до чого веде робота „поступової“ інтелїґенциї. “Случай формального терору супротив поодиноких сьвящеників,“ які посьміли мати свобідну думку і відмінні полїтичні погляди, требаби, добродїю, инакше заадресувати. Против спомаганя дїлом национально-демократичної партиї нїхто не виступає, єсли то спомаганє не стає ренеґацтвом

сьвященичого післаництва. Що „Дїло“ поміщує повістки з нашого церковного житя, се ще не велика заслуга, воно-ж поміщує вісти і з житя соціялїстичного, хоть не має між соціялїстами третини предплатників. Обовязок і інтерес, се-ж жадні фавори! Чи-ж би з „Дїлом“ так стояло, що вже поміщуване вістий церковних з інтересу мало бути для нас ласкою? Е, в то же таки не повірю.

Що „Дїло“ не виступає против нашого духовеньства, не перечу, але воно не таке наївне. Воно про наше духовеньство не буде зле говорити з взглядів національних і економічних, але брутально „чіпати“ кат. Церков за жидівскими шматами, се нас не болить, бо „Дїло“ не виступає „против нашого духовеньства!“ А єсли шановний чи всечесний автор не відчув того коленя Церкви „Дїлом“ бодай трошки давнїйшими часами, то треба признати, що цїкаві в автора нерви: відчуває мнимі та уроєні напади на „націоналїзм,“ а не годен відчути дїйсного коленя церкви. (Лев XIII., Церков в Франциї!). Щоби серед „нашого духовеньства за богато було здорового і критичного розуму,“ сего як раз не можна пізнати, того в нас найменше, а передовсїм найменше там, де автор хоче єго бачити. Чи „найважнїйшим питанєм для нас є оборона нашої національности,“ се велике питанє, а чудацке в устах сьвященика. А Церков? Інтернаціоналїзм розумно понятий не виключає націоналїзму, лиш шовінїзм. Що „клерикалїзм“ може погодити ся з націоналїзмом, видимо між Словінцями, а навіть і Поляками або Ірляндцями.

„Ватикан певно не поблагословить непримиримої борби з Польщию, ані з великою посїлостию,“ але борби чесної, гідної християнина, певно не осудить. Лев XIII. поручив раз центрови голосувати в військовій справі на користь цїсаря, але партия відповіла, що заховує респект перед папою в справах церковних та церковно-полїтичних, але в справах чисто полїтичних зробить то, що узнасть за потрібне*). А Пій X. видав перед місяцем лист до кольоньского кардинала, що в справах чисто полїтичних полишає нїмецким католиками повну свободу. Щоби тілько „нетолєранциї,“ що зі сторони Ватикану. А єсли в борбі требаби ломити церковні засади, е, добродїю, цїль не осьвячає средств, навіть і в национальній полїтиці!

Зриванє зносин родинних з сьвіцкою інтелїгенциєю не є потрібне, можна остаточно і з засадничим противником жити в приязних зносинах приватних; а впрочім, хотяйби і того було потрібно, то для Христа покинути і родичів і жінку і дїти! Так робили християньскі герої, але правда, они не були „почтуповими.“ „Нива“ не накидає нїкому поглядів на полїтику, науку, лїтературу, але і не дасть собі нїкому накидати. А єсли погляди „Ниви“ суть поглядами катол. Церкви, що тодї, добродїю?

„Нива“ не пхне нас в напрямі „реакциї“ (але що Ви розумієте під тим словом, добродїю?), бо часть інтелїгенциї і так

*) Показало ся недавно, що подібного факту нїколи не було, значить, що Лев XIII. нїколи чогось подібного центрови не поручав. — Ред.

пішла в обіймы радикалїзму, а друга часть малаби охоту і має інтенциї; але з неї не велика буде для церкви користь. Лїпше, як скине з себе маску, та стане до отвертого бою; будем бодай знати, що маємо явного противника, а так скритий противник лиш закажує наш орґанїзм, як Валєнрод. Скріпленє радикального табору конечно викличе скріпленє і католицкого, як се було в пруськім культуркампфі. А єсли і то нас не злучить до рішучої акциї, то бувби лиш доказ, що наше духовеньство вже зігнило та скалїчене. А каліку не оплатить ся утримувати штучними средствами. То собі запамятаймо! Житє живим!

Порожна обава, що нарід покине духовеньство зорганїзоване і ідейне та піде за иншими більше пекучими кличами. Більше пекучих кличів як катол. Церков, взглядно сьвященьство, єї ідеями одушевлене, ніхто не в силї народови дати; впрочім нїчо не зборонює сьвященичій орґанїзациї братн пекучі кличі, лиш в християньскім дусї. Глядїм на социяльну акцию нїмецкого католицкого духовеньства або на успіхи катол. сьвящеників в Сполучених Державах. Але, правда, нам не віньно глянути поза национальні межі! Фраза про „клирократию“ в такій орґанїзациї, як я думаю, не може мати місця.

Причиною, яка викликала „в ріжних сторонах західної Европи“ пастирів без стада, не є зорґанїзованє клиру, но як раз брак тої-ж; а в Франциї як раз мстять ся давні гріхи ґалїканїзму француского духовеньства. Впрочім чому дивити ся лиш на Францию? А Англїя, Бельґія, Нїмеччина, Сполучені Держави або і сам Відень? Чи-ж то не гарні докази працї зорґанїзованого духовеньства з католицкою інтелїґенциєю і католицким народом?

„Я кінчу, нехай прийме сї думки і наш загал,“ якому мила ще католицка Церков і Єї ідеали. *о. В.*

Кілька слів pro domo sua.

(Конець).

IV. У нас ввійшло в звичай, особливо по селах, що всеночне, т. є велика вечірня з литією в урочисті сьвята править ся в сам день празника і лучить ся її беспосередно з утренею. Однак декуди правлять вечірню з литією вечером в передодень празника а в сам день сьвяточний лиш утреню. Сей другий спосіб, хоч менче уживаний, здаєть ся менї відповіднїйшим і то з кількох причин: 1) Вечірня все є вечірнею і якось воно трошки неприродно виглядає, коли сьпіває ся: Сподоби Господи в е ч е р ъ сей... а тут як раз сходяче сонїчко крізь вікно до церкви заглядає. 2) Звичай відправляти всеночне вечером в передодень сьвята заховав ся майже всюди у незєдинених. 3) Як править ся всеночне рано то на селї особливо дуже мало людий бере в ньому участь і як раз підчас всеночного церков поволеньки

починає виповнювати ся вірними. А шкодаж богослуженє правити, як мало хто в нїм участь бере, тим більше, що до всеночного, як звісно Сьв. Апостольский Престол привязав 300 дневний відпуст рескриптом Сьв. Конґреґації Пропаґанди з дати 9. XI. 1897. на протяг 10 лїт (то значить, що привілей сього відпусту в році 1907 вигасає і треба би просити о відновленє). Я у себе завів звичай відправляти всеночне вечер і бачу, що далеко воно кориснійше, — народу повна церков а в додатку по парамеях можна сказати коротку науку, бо час не наглить.

Така зміна булаби отже чимсь добрим, але мусїлаби бути переведена всюди, се булоби також поворотом до давних звичаїв нашого сьв. обряду.

V. До непотрібної замішанини в нашім обрядї в великій мірі причиняють ся від 1895 р. введені колпаки. З початку всьо було гаразд. Дотичне розпорядженє Ординаріяту з дня 25. VI. 1895. Ч. 302 орд. враз з відповідним уставом, як і коли колпаків уживати, одержали всї парохії, оповістили народови і майже однообразно завели установу. Се розпорядженє прилучено також і до додатку рішень провінціяльного Собору з 1891 і на Соборі дієцезальнім Львівскім дня 9. XII 1897, на остатнім засїданю ще раз відчитано, одобрено, а тодїшний митрополит бл. п. Кардинал Сильвестер Сембратович додав таку замітку.....*) „приписы сѝ выдаютъ ся до слѣдующаго Синода дієцезальнаго.... єслн въ практицѣ покажутъ ся потрѣбнѝ якѝ змѣны, то зможутъ бути на слѣдующѣмъ Синонѣ введенѝ. Що до колпакѣвъ, то були у насъ двѣ гадки: деякѝ не хотѣли нїякого накрытя, бояли ся стягати на себе чїєгось невдоволеня, другѝ же т. є. бѣльшѣсть Духовеньства бажали того вже вѣдъ давна и сего жадавъ нашъ обрядъ всхѣдный, длятого постановилисьмо той старинний звычай нашого обряду на ново впровадити и стисло заховати. Мы не повинни теперь въ семъ дѣлѣ вагатись и на нѣкого зважати, але пѣдъ совѣстію всѣ тѝ постановы выконувати, котрѝ Синодъ пров. порѣшивъ и котрѝ блескъ нашого обряду пѣдносять“...

Та якось в 1899 чи 1900 р. дали ся чути глухі вісти, що тодїшний митрополит бл. п. Юлїян Куїловский невдоволений з уживаня колпаків особливо в церкві і що мав довірочним обіжником поручити деканам, щоби старали ся колпаки в відправі в церкві покасувати. І мало-по-малу почали деякі сьвященики уживанє колпаків закидати, а деякі уживали далї, опираючи ся на тім, що нового дієцезального Собору не було, отже рішенє попереднього з 1897 року обовязують в цїлій своїй силї. І такий невиклярований стан одних pro других contra тріває по нинїшний день, а в рішенях остатнього дієцезального Собору з 28 і 29 XII

*) Льв. А Еп. Вѣд. 1897 стор. 196.

1905 нема про сю справу нїякої згадки. Так отже замість задуманої однообразности вийшла ще більша замішанина.

Правда, що ми, сьвященики самі в сїй справі нїчого рішати не сьміємо, але просто незнаємо, чого маємо держати ся та викликуємо лиш непотрібні толки між народом на тему: „наші єгомость правлять в шапцї а ваші чому не в шапцї?“; але нам вільно просити Наші Духовні Власти, щоби зволили ласкаво висказати в сїй справі остаточне аподиктичне рішенє і усунули сей непотрібний заколот. Докладно не знаю, який властиво старинний, звичай в нашім обрядї, що до уживаня духовеньством накритя голови при богослуженях, знаю те тільки, що кілька разів я мав нагоду бачити відправу Лїтурґії в схизматицких церквах, то все сьвященик правив з відкритою головою, лиш по отпустї наряджав ся в камілавку і так давав людям цїлувати хрест і роздавав антідор. Впрочім чув я і таке, що схизматицкі сьвященики не всї мають право уживати камілавки, лиш декотрі, та що камілавка се у них відзнака, щось таке як у нас пелєринка і рукавцї. Не розходить ся нам отже о се, щоби конечно привернути розпорядженє в сїм зглядї з р. 1895. а лиш, щоби довести до так пожадоної однообразности.

Впрочім сам вигляд нашого колпака*) не є що до форми такий, як єго наш обряд вимагає. Він так як є може хиба бути уживаний як накритє голови для всїх сьвящеників поза церквою пр. на похоронах, процесіях то шо, щось як російска скуфія, або давна наша папафійка. Але коли в церкві має ся уживати якого накритя голови, то воно пісьля нашого обряду повинно мати вигляд східної камілавки, (якої на Сході уживають і з'єдинені і схизматики) щось таке гейби циліндер без крисів і повинні єго уживати лиш відзначені. Правда в декретї Віденьскої Нунціятури з 11. IV. 1894 сказано, що колпак в видї камілавки для нас невідповідний, бо „такій видъ колпака має певне подобеньство съ тымъ, котрого уживають священники схизматицкй“,**) але менї видає ся таке мотивованє не зівсїм влучне, бо консеквентно ми повинні би вживати і фелонів якогось иншого покрою, бо звісно наш фелон має не то певне подобеньство, але він такі такий самісїнький як схизматицкий.

Може як раз той ляк перед марою схизми, який у нас в ряди-годи проявляв ся через покиданє деяких обрядових питоменностий причинив ся до того, що відтручує схизматиків від Сьв. Унії і дає причину до голошеня, що наш обряд златинщений. Хто знає, як би ми були заховали або бодай відновили але до йоти всї питоменности нашого обряду (виключивши розуміє

*) До речі сказати, що сама назва „колпак“ не дуже відповідна, бо колпаком звичайно називаємо високу шапку, як пр. шапка козацких старших або шапка до польского народного одягу. В Росії знов колпаком називають або умбру на лямпі, або шапки весельчаків (кльовнів). Накритє голови духовеньства називають там „скуѳья“, „камилавка“ або „клубокъ“.

**) Дод. до рѣш. Льв. Соб. стор. 628.

ся се, що або не має важної підстави або таки іде в розріз з догмами) отже і ризу і камілавку і відправу в церкві точно пісьля східних приписів (як се приміром робило ся сего року в Сьвятій Земли) і внутрішне уряджене церкви без постороннїх додатків, то нїхто не мавби в руках того атута, що ми лиш місток до латинства, і що остаточно в латиньстві потонемо і в такім случаю може бути в часах так званої „обрядовщини“ не булоби тілько злощасних апостазій, а сегодня може вже велика частина Сходу була би католицкою. Але се треба би зробити відразу, одним почерком пера а не поволеньки, постепенно. Нинї така зміна не зробила би вже тільки шуму, як колись ; нинї вже нїякий розумний чоловік хочби і наш противник не посудить нїкого з нас о нахил до схизми-царославія, бо нинї те царославіє не імпонує вже і самим єго ісповідникам, всякий бачить, що се лиш мертве, бездушне велелїпіє, що воно в порівнаню до католицизму щось таке, якби хотїв хто порівнати слуханє сьпіву якого оперового артиста з валка грамофону зі слуханєм єго самого. Впрочім вже і небіщики ті, що в своїм часї лякали ними, Відень і Рим, як якою марою. Також і „дух Наумовича“, яким чванять ся ще деякі закордонні сусїди, що він ще живе між нами нинї вже належить до казок. Він і не жив між нами нїколи справжнїм житєм, лиш декуди яснїв блудним огником, а сьогодні лиш ще трошки клигає і то вже не в цїлій своїй трійцї (православіє-самодержавіє-народность), ще лише проявляє ся тільки як „народность“ і то чим раз слабше.

Так отже треба би ввести клєрикальний одяг для духовеньства східного покрою тоб-то : підрясник, рясу, пояс і камілавку, також ношенє заросту. Далї в церковній відправі завести строгу обрядову дісципліну однообразности і то по докладній ревізії східних церемонїй. Натомість такі безглузді обряди як доливанє „теплоти“ перед Сьв. Причастієм, напаванє Сьв. Кровію запасних Сьв. Частиць і т. и. цїлком природна річ впроваджувати і не можливо і не мало би рації.

Рівнож треба би задержати наш звичай, що на Лїтургії цїлий час відчинені царскі врата, як також звичай правленя читань их Служб Божих, бо довголїтний досьвід учить нас, що наша практика під сим зглядом далеко лїпша від схизматицкої. Навіть в т. зв. „сьвятїйшім синодї“ в Петербурзї обзивали ся вже голоси, щоби читану Лїтургію ввести до російскої церкви, з таким проєктом мав навіть виступити петербурский митрополит Антонїй. Але розуміє ся такий проєкт не остояв ся, бо „цареславні пуритани“ волять все, волять позбавити велику часть народу можности вислуханя сьв. Лїтургії, як в дечім приблизити ся до зненавидженого католицтва. Та що з одною Службою Божою одної днини їм таки трошки за прикро, бачимо з сього, що вже ввели звичай правити „раннюю и поздную обѣдню“.

Ось поки що тих кілька гадок піддаю під ласкаву розвагу і дискусію Всечесної Братії, дасть Бог може пізнїйше пригадає ся дещо нового, то знов обізву ся. *о. В. Герасимович.*

З пограница теольогії і фільозофії.

Найновійший напрям: психольогія теольогії.

(Конець).

Як довго напрям нової школи однак не улягне змінї в вис-ше начеркненім плянї, так довго буде він для теольогії шкідли-вим, не так дуже шкідливим як фільозофічний догматизм, але все шкідливий. Теольогія мусить стояти на тім становищи, що абсолютна правда істнує та що може бути пізнана розумом, а дальше обявою. Релятивізм людского духа не заспокоїть і не вдоволить, бо той релятивізм противить ся основним засадам пізнаваня. Справдї появив ся в теольогії напрям, який охотно принимає релятивізм нової французскої школи. В католицкій теольогії в Франції старав ся ввести той напрям егзегет Альфред Льоаси (Loisy), але стремлїня єго осуджено яко незгідні з като-лицкою наукою. Догма мусить бути стала, нерухома, як сонце, докола якого має кружити цїла система правд, рухома і змінчива догма не просьвітить розуму, не промовить до серця, не загріє волї. А розум має богато до роботи і невичерпану задачу, єсли би хотїв зглубляти догму, не виходячи поза єї, церковним авто-ритетом начеркнені межі.

Протестанцка теольогія починаючи на Америцї, приняла на-прям найновійшої французкої школи без нїякого застереженя. Edw. Scribner Ames (American Journal of Theology, 1906 II.) приняв релятивізм і утилїтаризм нової школи і з того становища трак-тує теольогію. Ames розріжнює т. зв. „structurelle Psychologie“ і „functionelle Psychologie“. Перша слїдить самосьвідомість і прочі психічні прояви нашого духа в їх генетичнім розвою, друга знова слїдить ґенезу і розвій поодиноких ідей, почувань і стремлїнь, їх вплив на житє одиниці і загалу. В ту схему функціональної пси-хольогії впихає Ames поміж инші ідеї і ідеї теольогічного сьвіто-гляду. Теольогічні ідеї і їх ґенезу слїдили св. Вітцї і Богослови, вони сягнули аж до основних жерел і принципів тих ідей т. зн. до св. Письма, переданя, розуму і серця людского, вони все те переробили спекулятивно і витворили системи. Але Ames не вдо-воляє ся теольогією і єї абсолютно стійними догмами, Ames ви-проваджує теольогічні і взагалї релїгійні ідеї з трех засад фун-кціональної психольогії.

Перша засада виходить з дарвінїстичної еволюції і виво-дить теольогічні ідеї з розвою материї а відтак потреб людского житя. Та засада однак опирає ся не на тривких історичних датах, але на фантастичній спекуляції, перескакує самовільно покищо незаповнену прогалину між духом і материєю, і цофає ся в мілї-они лїт в зад, в часи, що не дадуть ся уняти розумом і фактами. Друга засада теольогії яко одної галузи функціональної психо-льогії є та, що ідея і теоритичне, інтелєктуальне тверджене, є лиш о скілько правдива, о скілько є потрібна в житю. Той принцип однак є правдивий лиш в части і єго требаби змодифікувати так: Абсолютна, обєктивна правда має своє значінє і в практичнім

житю, але єї правдивість (значить істнованє независиме від нашого інтелєкту і волї), не залежить виключно від єї практичности. Єї обєктивне істнованє наш розум пізнає, а воля старає ся правду вже істнуючу, використати для житя. Не житє творить правду, а правда творить житє, чоловік не творить правди, а лиш єї застає. Третий принцип тої модерної теольогії є, що наука і правда, се лиш взглядні річи, обчислені до хвилевих потреб. Ся засада є висновком з попередних двох ложних пересланок і є сама ложною. Вкінци серед такої теольогії, аскеза середновічного монаха та бакханалії почитателїв Астарти се були би лиш взглядні форми релїгійного культу, в нїчім від себе анї не гірші анї не лїпші. Анальогічно до того акт найбільшої жертви і посьвяченя нїчим не ріжнив би ся від акту найпідлїйшого самолюбства. Христос і Варава стали би тоді на рівні, Йоан Креститель стояв би поруч з Іродиядою, св. Павло побіч Савла, Антіох побіч Махавеїв. Всї ті типи були би лиш взглядними формами в еволюції релїгійної ідеї!

Як ложною є система, що виводить істнованє реального сьвіта від нашої думки і ідеї, так ложною є система, що виводить релїгію з потреб практичного житя. Теольогія з становища функціональної психольогії, се лиш синтеза змодифікованого критичного ідеалїзму Канта і історіозофічного материялїзму Маркса з додатком елєментів з Геґля, Дарвіна, Ренана і т. п. Єсли би так можна ті умові напрями, не церковні і церковні, порівнати з полїтичними, то відношенє найновійшого напряму французкої фільозофії і секуляризованої теольогії до теольогії католицкої Церкви, то можна би сказати, що між теольогією католицкою а найновійшою фільозофією такі заходять відносини, як між Церквою а державою роздїлених від себе, і взглядом себе індеферентних. Відношенє між теольогією а невіруючою фільозофією трохи давнїйшою є таке, як між Церквою а державою в нинїшній Франції, значить — борба. А як Церков всякий роздїл осуджує, лиш оден більше, другий менше, так і теольогія Церкви осуджує всяку невіруючу фільозофію, давнїйшу більше, найновійшу трохи менше. А католицка Церков і теольогія мають свої пляни, свої задачі, свої засади і консеквентно їх придержують ся, не даючи злякати ся анї грізною поставою явних ворогів, анї не даючи ся підійти солодкому шептови і мнимій толєранції скритих противників.

Сьвящ. Он. Воляньский.

Маєток католицкої Церкви в Австрії.

Той „великаньський“ маєток не дає спати анї жидам апї соціялїстам, а не одну затроює розкішну нічку і нашим, галицко- і буковиньско-руским лїбералам. Найновійший проєкт парлямен-

тарної комісиї в справі підвисшеня конгруального додатку до платнї католицкого духовеньства, викликав велике обуренє в лїберальних полїтичних кругах. Соціялїсти згодилиби ся на таке підвисшенє, але лиш під тим услівєм, щоби в заміну католицькі посли голосували за реформою подружного, австрійского закона. А що катокики не хотїли продати ся за миску сочевиці, то і викликали обуренє соціялїстів, які остро ударили на правительственне, конґруальне предложенє. Не хотїлисьте здрадити своїх засад, то мріть з голоду!

Але в часах „поступу“ не іде воно так отверто і явно висказувати правдиву причину свого несправедливого поступованя, тому і соціялїсти взяли ся на спосіб і затягнули маску облуди, прибравши позу „обєктивности“ вираженої датами і цифрами. ЦиФри то річ незбита, непохитна, се знають соціялїсти; але знають вони і се, що мова цифр, се „мова нїма“, що з самих цифр можна вичитати, що ся кому подобає. Щоби проте з мови цифр вичитати таку гадку, якаби була на руку партійним інтересам „товаришів“, піддають вони цифрам свою інтерпретацию, і тим воюють против „попів“.

Коли лїберальні часописи всїх відтїнів принесли найновійшими часами цїлий ряд статий п. з. „Бідна Церков“, в яких деклямують з патосом про крезові скарби католицкої Церкви то рівночасно „товариш“ Шумаєр оголосив свої статистичні вислїди, зібрані з урядових жерел, такого змісту: Майно католицкої Церкви (церквий, бенефіций і монастирів) в Австрії росте постепенно; в роцї 1835 мала Церков в Австриї 114,000.000 корон, а в роцї 1900 вже 813,000.000, отже шістькратно; в роцї 1835 виносив чистий дохід з церковних дібр 1,000.000, а в роцї 1900 вже 25,000.000 корон, отже взріс **25 кратно.** Виходить отже, що католицка Церков має великаньский маєток, який постепенно росте і то в дуже скорім темпі, дальше, що доходи з тих дібр (25 мілїонів) в повнї вистарчають на удержанє духовеньства а поміч держави і доповнюванє конгруи та єї підвисшуванє є зовсїм злишне.*)

На то відповідаємо: Єсли католицка Церков така богата, то по що социялїсти заявляли свою охоту до принятя підвисшеня конгруи в заміну за голосованє против подружного закона? Чи-ж се не булоби несправедливим обтяжуванєм державного буджету, взглядно широких мас населеня, єслиби ся обтяжувало населенє грошево за прислугу зроблену горстцї людий, яким захочує ся розводу? Єсли ходить о то, щоби допечи Церкві і Єї установам то социялїсти готові і несправедливо здирати шкіру населеня.

Дальше: Хотяйби Церков була так богата, як обчислив Шумаєр, і хотяйби могла своїми доходами, випливаючими з дібр

*) Шумаєр, яко член ґромадскої ради міста Відня запротестував против ухвали ради, яка визначила 200.000 кор. на підмогу для одної віденьскої церкви. Трибунал адмінїстрацийний відкинув протест Шумаєра, подаючи солїдні мотиви рішенєм з дня 6. листопада 1906. Гл. Kath. Kirchenzeitung, 1906, 9. XI. п. 88).

фактично тепер Церквою посїданих, оплачувати духовеньство, то з того ще не слїдує звільненє держави від оплат на річ сьвящеників. Та-ж платня, якою держава доповнює конґруу духовеньства, се нїяка ласка, се стислий обовязок, се сплачуванє довгу, який держава затягнула взглядом Церкви, коли забрала велику часть церковних дібр за Йосифа II. А єсли забрані церковні добра не вистарчають на покриванє того довгу, то хиба вже сама держава винна, що так нездарна в адмінїстрациї. Впрочім воно вартоби і заглянути в тайни державної адмінїстрациї церковними добрами.

Дальше: Сьвідомо чи несьвідомо — в то входити, дуже драстична справа — ошибає ся Шумаєр в обчислюваню церковних маєтків, взглядно в їх приростї від 1835—1890 р. Той приріст в більшій части фікцийний, а не фактичний. 1) Від заведеня еквівалєнту (зн. оплат щорічних за то, що церковні добра не можуть переходити з рук до рук) оцїнює фіскус церковні добра висше чим они варті. 2) Щорічно взростають податки і то значно, а сума вплачуваних податків є підставою оцїнки високости дібр. За ті самі добра, що в роцї 1835 плачено х податку, платить ся нинї кілька тих х-ів, але хиба з підвисшеня податків не слїдує приріст маєтку. Приріст церковних дібр не є проте так великий, як приріст податків. 3) Від року 1848 заведено викуп десятин і инших данин в натуралїях на річ Церкви і ті десятини викуплює ся аж до нинїшного дня. Суми впливаючі за викуп дочислює ся яко приріст церковного майна, хотяй властиво то не є нїякий приріст, а лиш вписуванє в інвентар того, що було і давнїйше, але чого ся вперед не вписувало. 4) Додати належить, що церковне майно полягає і в цїнних паперах, а ту часть майна вписує ся після їх номінальної вартости, а що номінальна вартість паперів часто спадає в курсї, проте нераз рїжниця між фактичним а номінальним движимим майном церкви може бути велика в тім напрямі, що Церков може посїдати більше на папери, чим в дїйсности.

Коли увзгляднемо ті чотири обставини, прийдемо до заключеня, що приріст церковного майна є далеко менший в дїйсности чим в теориї. Фактичний приріст церковного майна лежить в двох причинах: в викуплюваню церковної землї під желїзницю і в нових фундациях. А оба ті жерела лиш малий приносять взріст маєтку. Убожество і перелюднене, як і социялїстична агітация і розширюванє байки про незмірими церковні „скарби“ не дуже причиняють ся до нових записів на річ Церкви. Фактичний взріст церковного добра і то в високім степени, се лиш мрія розгорячкованої мозґівниці лїберальов і социялїстів.

Майно Церкви не росте проте з року на рік, бодай не так скоро і не так дуже, як се твердить „статистика“ Шумаєра. Але може Церков має великі маєтки, походячі з давних часів, та може ті маєтки приносять їй великі доходи?

Що недвижимі добра взагалї не приносять великих доходів, се річ загально звісна. А ще менше приносять доходу церковні добра, якими заряджують сьвященики, значить люди, що

на рільництві не дуже розуміють ся і не богато мають до господарки часу. Движимі добра, як готівка, цінні папери рівно мало приносять доходу, між иншим і тому, що їх не можна вкладати в зисковнійші але непевні предприємства. Отже доходи з церковних дібр не стоять високо: нераз великі на позір добра рентують ся слабо, особливо має то місце в церковних добрах.

А сама субстанция церковного маєтку є нині фактично значно меншою чим приміром перед сто лїтами, бо богато церковних дібр поконфісковано. Хотяйби проте давно церковні добра вистарчали і на достаточне удержанє сьвящеників, то з того ще не слїдує, що вони тепер вистарчаюгь вже з тої причини, що є їх менше, не говорячи вже про збільшені потреби в наших часах.

Церковні добра (добра поодиноких церквий, бенефіциїв і монастирів) принесли в 1900 р. аж 25 мілїонів корон. Даймо на то, що та цифра є правдива: отже за тих 25 мілїонів має вижити 17.000 сьвящеників сьвіцких, 4.000 сьвящеників-монахів і 17.000 монахів-несьвящеників і монахинь. Отже церковні добра приносять так великі доходи, що на одну особу випаде аж около 650 кор. Єсли віддїлимо від того загального доходу дохід з самих монастирских дібр то на одного монаха випаде річно 400 корон; з доходу дібр стисло церковних і бенефіцияльних випадає на одного сьвіцкого сьвященика річно понад 900 корон. Єсли увзглядднемо, що між тими сьвящениками, на яких випадає 900 кор. річного доходу, суть епископи і пралати, які конечно мусять мати висший дохід чим 900 кор. то на пересїчного сьвященика випаде менше чим 900 кор.

Девятьсот корон може дати Церков з своїх маєтків. Але увзглядніім і то, що в Австриї заведено подїл на маєток стисло церковний і маєток бенефіцияльний, так що лиш дохід бенефіцияльний може іти на удержанє сьвященика; дохід стисло церковний дописує ся до церковного капіталу. В той спосіб стисло церковний маєток може рости, але сьвященик з самого бенефіцияльного маєтку не стягне своїх 900 кор., які суть сумою зложеною з доходів Церкви і бенефіциї. З бенефіцияльних доходів стягне бенефіцият на своє удержанє 600-700 корон річно. І за ті гроші має жити чоловік з унїверзитецким образованєм, заспокоювати свої материяльні і духові потреби, нераз ще і родинні, мусить причиняти ся до всїляких добродїйних складок і забезпечити собі старість. Отже католицка Церков так богата, що з своїх доходів так може удержувати своїх слуг. Правда, сьвященики побирають доходи з приносів вірних, за треби, побирають нераз учительскі платнї, але то всьо отримують з поза Церкви. А нам головно ходить ту о добра самої Церкви і о єї „несчислені“ скарби!

Сказано, що стисло церковне майно може приростати в противенстві до бенефіцияльних доходів, які в цїлости ідуть на удержанє бенефіцията. Але богато є причин, чому і стисло церковні маєтки не ростуть значно, мимо теоретичної спромоги до зросту.

Передовсїм церкви не богато дістали нових записів, а однак вартість гроший спала в долину, а до того нові часи і нові вимоги викликали нові видатки. З чого-ж має рости церковний маєток? Великий на позір маєток церкви стратить свою авреолю, коли ся приглянемо конечним розходам, а приріст єго в иншім представить ся сьвітлї, чим в червонім „товаришів“. Самі цифри нїчо не скажуть, вони самі не говорять і самі не навчать розуму, єсли хто єго або з малку не мав або стратив під впливом фанатичної до церкви ненависти.

Шумаєр хотїв би, щоби і ся не значна надвижка чисто церковного маєтку ішла на удержанє духовенства, щоби тим звільнити державу від обовязку доповнюваня конґруи. Алеж церкви мусять побільшати свій власний маєток на будучину, бо вона дуже непевна, вартість дібр готова обнизити ся а видатки взрости. Тим менше зобовязані іти доходи чисто церковні на удержанє сьвящеників, що до того обовязана держава ex iustitia commutativa.

Звернїм ся ще до дібр бенефіцияльних. Вони — як сказано — не можуть рости, бо весь дохід іде на удержанє сьвящеників. А однак дуже мало є в Австрії бенефіций, які би досягнули конґруи мінїмальної, значить дуже мало парохий які в станї дати 1200 корон річного доходу. Пересїчно дає ґрунт бенефіцияльний враз з капіталом і всїми можливими сталими движимостями половину мінїмальної конґруи а та конґруа і так дуже низько оцїнена. Другу половину конґруи доповнює правительство взглядно релїґійний фонд. Однак та конґруальна платня побирана в половинї з церковних ще фактично істнуючих дібр, а в половинї з бувших дібр церкви, істнуючих лиш в еквівалєнтї в формі релїґійного фонду, оказала ся на теперішні відносини неможливо низькою. І тому справедливо домагають ся католицкі сьвященики підвисшеня конґруи, а що істнуючі церковні добра не в силї єї дати, то тяжить той обовязок на релїґійнім фондї. Сьвященики не то що побирають платню зі свого взглядно з церковного, але щоби дістати своє, мусять ще вислугувати ся державі яко метрикальні урядники, а в кінци знаходять ся ще й панки, які і против того виступають. Соціялїсти австрийскі, видко задивили ся на своїх товаришів в Франції, вони бачать, що там держава забирає і рабує безлично церкві ті добра, які ще лишили ся незрабовані по революциї, то і не можуть стерпіти, що до того ще в Австриї не прийшло. А щоби бодай зблизити ся до „поступовійших“ виступають против того, щоби держава побільшила платню сьвященикам; а що то побільшенє наступило би лиш з забраних церковних дібр, то їх нїчо не обходить. І вони нарікають на несправедливість і визиск зі сторони капіталїзму. Найлютїйший і найзахланнїйший капіталїзм є менше несправедливий взглядом соціялїзму, чим соціялїзм взглядом церкви. Капіталїзм лиш визискує робітників і не дає їм того, що повинен би їм дати, але чого вони ще не мали, а соціялїзм забирає церкві то, що церков вже давно набула і від давна посїдає.

Коротко зібравши, скажемо: Неправдою є, що майно церкви росте фактично і то дуже скоро, неправдою є, що церков католицка має в Австриї дуже великі маєтки. Правдою є, що католицка церков має так мало дібр і маєтків, що доходами з них не в силї дати половини найнизшого, сьвященикови відповідного удержаня і правдою є, що майно поодиноких церквей (а не бенефіций) росте незначно. Неправдою є, що держава робить ласку, побільшаючи конґруу, бо се єї обовязком, наложеним через справедливість, се лиш звичайна реституция. Правдою є в кінци, що соціялїсти, бодай австрійскі парляментаристи, се люди без крихти почутя справедливости, що за всяку ціну, всякими средствами раді би усунути і гнобити і нищити засадничого противника, яким є католицка церков.

В додатку примір з лучшої парохії в Австрії (після Kath. Kirchenzeitung, Salzburg 1906, 16. XI. nr. 90).

Майно самої церкви	9.344	корон.
„ бенефіциї парох.	30.647	„
„ „ вікарів	9.628	„
майно парохії	49.619	корон.
Доходи церковного майна	755	корон
розходи „ „	593	„
надвижка	162	корон.
Доходи з парох. бенефіциї	1.542	корон,
розходи (податок, канцлярия)	323	„
чистий дохід на удержанє	1.219	корон.

Дохід на удержанє з вікар. бенефіциї 446 кор.

Маєток вартости 50.000 корон дає 1.665 корон на удержанє двох сьвящеників, пароха і сотрудника, яких вспільна конґруа повинна виносити около 2300 кор. (конґруа лучших парохій, бо конґруа пароха і сотрудника на ґіршій парохії виносить лиш 1200+600 корон. *свящ. О. Воляньский.*

Соціольоґічні начерки.

VII.

Чи так є, — треба заперечити. Не словами, лиш фактами.

А факти полїтичні нашого часу доказують, що нормою для сучасних полїтиків є все ще старий Macchiavelli, котрий поміж иншими так учить пануючого: „...Hieraus entsteht eine Streitfrage, ob es besser sei geliebt oder gefürchtet zu werden. Ich antworte, dass bei des gut ist: da aber schwer ist, beides mit einander zu verbinden, so ist es viel sichrer, gefürchtet zu werden, als geliebt, wenn ja eines von beiden fahlen soll. Denn mann kann im Allgemeinen von den Menschen sagen, denn sie undankbar, wankelmüthig, verstellt, feig in der Gefahr, begierieg auf Gewinn sind: so lange du ihnen wohlthust,

sind sie dir ganz ergeben, wollen Gut und Blut für dich lassen, ihr eigenes Leben aufopfern, das Leben ihrer Kinder, so lange die Gefahr entfernt ist: Kommt sie aber näher, so empören sie sich. Der Fürst, der sich auf ihre Worte verlassen und keine anderen Zurüstigen gemacht hat, geht zu Grunde.“ (Macchiavelli, „Das Buch vom Fürsten“ стор. 88. видав, Dr. Max Oberbreuer).

Така отже одна з норм сучасної полїтики. Таке переконанє має мати керманич о тих, котрими кермує і для котрих добра він поставлений.

На стр. 36 і 37 поручає ся керманичеви держави, єсли він завоює якусь провінцию, щоби постарав ся о усуненє родини попереднього регента, щоби в тій ново завойованій провінциї не зміняв давних законів і установ, аби тим чином сполука нової провінциї з державою була забезпечена і. т. и.

Зазначитн і то треба, що в сучасній полїтиці ради Macchiavell-a зістали ще лїпше вишколені. Хитрих способів в нинїшній полїтиці не брак, за те недостає того, що могло би і полїтику поставити на щебель високої культури, недостає — культурної по правдї, овіяної добротою і щиростию ідеї Христової. І сей недостаток держить полїтику все єще в путах поганьского режіму та схлїбляє безперечно сильним міра сего, бо упевняє їх, що „де сила там право“.

Врештї зачерпну ще з найблизше сусїдского жерела, а мій начерк о полїтиці набере більшої ясности і сили в представленю правди.

На стр. 40, 41 в книжцї гр. Станїслава Tarnowsk-ого „Z doświadczeń i rozmyślań“, де автор розказує про положенє полїтичне і відносини Поляків до Росиї, читаємо; „Milowemi słupami tej pokojowej walki, w której jeden dławi i dusi, a drugi bronić się nie może, było naprzód wyrógowanie polskiego języka i polskich urzędników. Znowu cel podwójny. Zniszczyć ten znak i organ narodowej odrębności i środek jej zachowania, a swoim głodnym i niespokojnym dać tysiące posad i sposobów do życia, — dać im polską kość do gryzienia. Polaków ze wszystkich miejsc usuwać; administracyę, sądownictwo, wszystko zapełnić swoimi. A że rodziny pozbawione chleba zmarnieją w niedostatku, że dzieci na ludzi oświeconych wychować nie będą mogły, to korzyść oczywista, bo oczywiste osłabienie konieczne osłabienie polskiego żywiołu.

Dalszym (поступом) były szkoły. Zamykać do nich przystęp, ograniczyć liczbę Polaków w szkołach a wymyślnemi wymaganiami co do rosyjskiego języka utrudniać promocye i egzamina, tak żeby ile możności szkół kończyć nie mogli. Bez zawodu, bez przyszłości, muszą się krzywić i paczyć i psuć, bez nauki będą głupi, a zatem nie niebezpieczni.“

Коли забуде ся на хвильку положенє нашого фрагменту в Галичинї, будь що будь не дрібничкового, і читає ся скорбні ряди слів правди висше згаданого автора, — само людске серце рве ся до співчутя, а розум сьвідомий того, що і Росия є державою християньскою, нїяк не може погодити ся з тим, що держава християньска так мало ідею християньску спожиткувала.

Але наші сусїди співчутя не потребують, та нераз в часописях заявляють, „що в полїтиці сентиментів нема“ і наслїдуючи керманичів росийских з нами без сентиментів обходять ся, забуваючи на слова вгаданого висше ученого, не хотять зрозуміти єго уваг роблених Росиї, котрі ми нашим сусїдам можемо пригадати, а то: „Osłabiło się tam (na Podlasiu) żywioł polski, to prawda, a ruski tłumi się tak, że udawać można, jakoby się go niewidziało i nie uznawało. Ala na to się nie poradzi, że on swoją świadomość ma i w niej się wyrabia, że dziś został prawie sam jeden na tej ziemi, która dla pewnego mocarstwa jest podobno ważniejsza od Polski, bo sięga aż po Don, a oddziela je od morza Czarnego“. (стр. 45 і 46).

Бачимо отже, що в сучасній полїтиці культурного елєменту, співчутя, пошанівку Богом даних прав находить ся дуже мала доза. Все таки, хто слїдить розвій сучасного духа, мусить признати, що і в тій области житя приходить до многонадїйних поправок, що суть не чим иншим, як прецеденсом цїлковитої побіди ідеї Христової, у котрої і права і обовязки, співчутє і вирозумілість і любов ближнього навіть і в полїтиці начальне займають місце.

о. А. Ґ.

Чи реєстр

сїмох головних гріхів повстав і перейшов до моральної теольоґії під впливом астрольоґії?

I.

Чого вже та євангелська наука не перенесла, кілько не перебула операций на своїм орґанїзмі! Люди ріжного стану і учености, покликані і непокликані, знавці і ділєтанти на полї христіянської лїтератури брали ся єї критикувати і на свій лад пояснювати. Одні з засади усе перечили вважаючи євангелське оповіданє простою людською видумкою[1]), иньші глядїли єї жерел будь в релїґійних системах — далеких Індий — будь Єгипта. І землї, положені між Евфратом та Тигром і стара Греція ставала ся в уяві тих представителїв „чистої, безсторонної науки“ первісною колискою христіянського сьвітогляду і релїґії[2]). Всюди глядїли жерел євангелської правди, тільки не там, де вони на дїлї находять ся. Повстали преріжні теориї, звичайно собі самим суперечні, росли мов гриби по дощі, якийсь час яснїли і знову нидїли, щоби зробити місце новим, часто єще абсурднїйшим гіпотезам. І так ішло і йде в нескінченність... Те, що нинї вважали за незбиту нїчим правду, поминуть завтра із згірдливим мовчанєм на устах.

---

[1]) Пр. Моріс Верн: Євангеліє, перекл. Л. У. Львів 1905.

[2]) гл. Dr. Stephan Pawlicki: Der Ursprung des Christenthums, Mainz 1885 стор. 1—5.

Та не диво, що вороги Церкви звернули вістрє своєї деструктівної критики в першім ряді проти сьв. Євангелія. Вони добре тямлять те, що колись сказав сьв. Павло: „Єсли Христос не воскрес, так марна проповідь наша, марна і віра ваша“[3]). Вони се добре розуміють, що, колиб їм удало ся пересьвідчити людскість, що євангельске оповіданє є лишень людською видумкою, а не правдою, опертою на повазї божого обявленя, так і надприродне становиско Церкви було би тим самим зредуковане ad minimum; вона стала би ся в очах людий з божої інстітуції чисто людським товариством, з яким чоловік може після своєї вподоби числити ся або і нечислити ся.

Однак на всї ті змаганя, на всю їх деструктівну працю можна сказати словами поета:

„Не спиниш нас, супостате!
Дурний розум те спиняти,
що йде до мети.“

Не спинить нїяка сила Церкви в Єї розвою і праці над ублагороднєнєм людських душ через вщіплюванє в них божих правд сьв. віри і високих ідей братолюбної науки. Не спинить тому, бо, що є з природи добре, красне і благородне, то не дасть ся викорінити, то найде всюди і по всї часи своїх приклонників. І в тім лежить та, незрозуміла ворогам Церкви, Єї сила, в тім криє ся та певність, „що пекольні ворота Єї не переможуть.“ І на дїлї! Ріжні фільософічні школи, ріжні системи продумувані на те, щоби Христову науку чимсь заступити, вже давно минули ся і память по них загибла, а Церков з простою і безпретенсіональною наукою невчених рибаків стоїть на місци, все одна і та сама, сьвята і незмінна. Стоїть мов та кремезна, крицева скала серед бур і филь розбурханого моря і з усьміхом глядить, як у єї стіп зводять борбу ворожі Її сили, як біжать на випередки, щоби Єї підкопати. Стоїть і найспокійнїйше вичікує, поки ті сили не охолонуть з боєвого розгару і не прийдуть та не попросять Єї о розвязанє найзвичайнїйших і найпростїйших проблємів житя, проблємів, які може через цїле житє не давали їм хвильки супокою.

Також на нашій Руси найшов ся учений, що взяв ся за деструктівну роботу і думає що вирве з людських сердець то, чого домагає ся сама їх природа. А що він має у нас спеціяльну міссію заповнити усякі люки нашого духового житя — як голосять його приклонники і приятелї — то і не диво, що він намагає ся зконцентрувати у своїй особі усї можливі напрями ворожої Церкві критики, хоч як вони собі суперечать і обопільно поборюють ся. Та се його славі і учености не може пошкодити, бо кождий добре знає, що цїль тої роботи є одна: підкопати повагу Церкви і знищити позитівну віру в Бога. Однак др. Франко добре тямить, що, колиб сам взяв ся над порушуваними собою питанями до праці, то дійшов би може до зовсїм противних результатів, тому взяв ся на способи і нуж перерабляти те, що де інде давно вже викинули на сьмітник, і в формі „наукових

[3]) I. Кор. XV, 14.

листків“ давати сї теребухи як духовий корм своїй суспільности. Попри тім уміє він їх прибрати в так гарну і принадну форму, що той, хто читає ті „наукові листки,“ міг би подумати, що наш автор зглядно перекладчик нїчого не винен, що він сьвятий чоловік. Він лишень хоче познакомити своїх земляків з „найновійшими дослїдами науки“; він лиш порушує такі невинні теми як: Коли вмер Христос?[4]). Ісуса чи Варраву?[5]) Адам в грісїх[6]). І чиж

[4]) Л. Н. В. VII. том 26 стор. 20—23 наук. від.

[5]) Властивий автор згаданої статї д. Е. Праймен, редактор часописї „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristenthums“ в Дармштатї розбирає відому незгідність синоптичних євангелій (Марк. XIV. 12; Мат. XXVI. 17; Лука XX, 7) з четвертим Євангелієм що до дня коли Ісус їв з апостолами тайну вечеру. Розуміє ся, що та позірна тільки незгідність дала причину до ріжних хибних толкованьщо до часу смерти Спасителя. Католицькі еґзеґети ту трудність вже давно пояснили, і тому не слїд нам їх арґументів єще раз повторювати. Тут лишень звертаємо увагу читачів, що др. Франкови, який переробив статю д. Прайшена, не так ходило о провіренє смерти Спасителя, як о те, щоби повторити за д. Прайшеном таке заключенє: Значить, дальше оповіданє єв. Марка про приготованє і поживанє пасхального агнця не може бути первісною традицією. (стор. 22).

Коли посїм зважимо, як велике значінє має для нас тайна вечера, то і зрозуміємо основну ціль того „наукового листка“. Заключенє д. Прайшена окаже ся одначе безосновним, єсли пересьвідчимо ся, що „два доси незавважані сьвідоцтва“ (стор. 21), на яких д. Прайшен опирає цїлу свою теорию, є дуже натягнені зглядно взяті односторонно. Першим сьвідоцтвом, на якім опирає ся Е. Прайшен є реляция ев. Марка (XIV. 1), що Жиди вже два днї перед пасхою рішили ся Ісуса піймати і убити, „но не в празник — як то казали на зібраню — щоби не було бучі в народї“ (XIV. II). По думцї д. Прайшена то місце противорічить оповіданю того-ж Євангелиста про приготованє Ісуса і апостолів до сьвята пасхи, яке відбуло ся два дни після жидівскої наради. (XIV 12). Значить ся, Ісус був арештований 13 нїзана, розпятий 14 нїзана, а не 15 нїзана, як учать католики, проте цїле оповіданє синоптиків про тайну вечеру є пізнїйшою видумкою.

Воно так справдї виходилоби, колиб ми побіч двох згаданих місць сьв. Євангелія, не мали иньших сьвідоцтв, які дають нам спромогу провірити, о скілько боязнь жидівськоі старшини перед бучою народа була серіозна і о скілько вона могла їх здержати від арештованя Ісуса в часї празника пасхи. Що сінедріон постановив на той раз арештувати Христа перед празником, нема нич дивного. Він-же перед кількома днями був сьвідком сьвітлого вїзду Ісуса Христа до Єрусалима, коли цїлий нарід витав Його з окликами радости як Мессію. До того між путниками, що рік-річно збирали ся в Єрусалимі — на сьвято пасхи, було богато людий з Галилеї, яких жидівська старшина могла вважати за приклонників Ісуса. Тому зовсїм слушно вважали за відповіднїйше арештувати Ісуса не в празник.

Коли-ж однак зголосив ся Юда і за так низьку цїну обіцяв їм видати Ісуса (XIV. 10), тодї могли змінити своє попереднє рішенє шо до часу його арештованя і смерти. Вони не могли тодї диктувати нїяких услівій, бо ануж роздумає ся і не схоче виповнити приреченя; тому не визначують. йому речинця, тільки, як записує сьв. Марко, „зрадїли і обіцяли йому срібняків дати“. А він, глядїв, як би у відповідну годину Його зрадити“ (XIV. 10).

Чому „зрадїли“ і чому не обявили йому свого попереднього рішеня? Бо знали, що з Ісусом не легка справа. Вже по воскресеню Лазаря вони скликували нараду, на якій були постановили спіймати Ісуса, та на їх злість „Ісус відійшов з учениками в сторону моря“ (Марко III, 6, 7) і довший час не ходив явно по Юдеї. І вже тодї вони мало числили ся з народом, що сходив ся на сьвято пасхи до Єрусалима. Довідуємо ся з євангелія сьв. Івана, який доповнює то місце, що вони „в само сьвято пасхи шукали Ісуса і гово-

би за то хто сьмів на нього гнівати ся? Він же хоче познакомити своїх краян з тим, що їх найбільше повинно обходити, а за те повинні йому бути лишень вдячні. А коли з тих „наукових листків“ виходить що инше, коли в них нарушує ся і автентичність сьв. письма і авторітет Церкви, коли нехтує ся найсьвятійші правди віри, то чи він тому винен? Хиба вже не його обовязком додавати до чужих праць коментарі та ще може учити, „попів,“ як мають боронити своєї віри!

Ось вам політика хитрого Малороса! І перед віруючим сьвітом чистий та не винний і індіферентні мають на кого покликати ся і в очах лібералних поступовий тай приклонники мають нагоду ще ліпше кричати про його глубоку ученість та заповнюванє усіх люк духового житя на Руси. Та нам, хоч признаємо великі заслуги дра Франка для розбудженя духового житя серед нашого народу, хоч бємо перед ним чолом там, де йому се дійсно належить ся, якось таке поступованє зовсім не імпонує. Ми не є до того степени засліплені, щоби клонити ся перед ним там, де він на се не заслугує.

рили між собою, стоячи в церкві: Як вам здаєть ся, чи не прийде на сьвято? Дали-ж і архієреї і фарисеї — оповідає сьв. Іван далї — наказ, щоб, як хто знати ме, де Він, схопити Його“ .(Іоан XI. 56—57).

Зіставмо тепер рішенє сего першого сінедріона з рішенєм, на якім опирає свою гіпотезу д. Прайшен, а пересьвідчимо ся, що їх рішенє зі згляду на час арештованя і смерти Ісуса випливало лишень з простої осторожности, нїколи з боязни перед заворушенєм народа. Та чи мали важну причину бояти ся? Або-ж вони не знали як слід істориї свого народа? Або-ж мало мали примірів з істориї, що той найневдячнїйший під сонцем нарід потрафив нинї виносити своїх добродіїв по під самі небеса, а завтра кинути на них камінєм? А кілько то клопотів мав з сим народом Мойсей, що єще не встиг обернути ся, а вже нарід поклонив ся золотому телцеви. Члени синедріона знали добре, що той Мойсей, найсильнїйший характер в цїлій жидівській істориї, був змушений задля хімерности і несталости свого народу так закликати: „Не в моготу менї одному нести люд сей, бо за важко на мене“ і просити Бога о звільненє його від проводу такого народу через зісланє на нього смерти. (IV. Мойс. XI. 14, 15). Тому могли преспокійно відступити від свого рішеня не убивати Ісуса в сьвято пасхи тим більше, коли Юда зголосив ся з своїми услугами.

Тай не помили ся. Той нарід що недавно витав Ісуса так радісно при вїздї до Єрусалима, що кликав: „Осанна синови Давидовому“, за пару днїв заревів мов бішений: „Розпни, розпни Його“.

Єще більше натягнене друге „сьвідоцтво“, яке на попертє своєї гіпотези відкрив д. Прайшен. Бо, щоби із звісного порівпаня сьв. Павла порочности людскої душі з „старим квасом“ виснувати хронольогію смерти Ісуса, ще й до того таку, якої треба д. Прайшенови, то се можливе хиба тільки після його егзегези. Так само з реченя, де каже сьв. Павло, що Ісус воскрес із мартвих „первенець усопших“ міг лиш д. Прайшен а за ним др. Франко виснувати будь тоби сьв. Павло порівнував Ісуса з тим першим снопом, який Жиди після звичаю приносили 16 нїзана до сьвятинї — на жертву. Як треба розуміти слово „первенець усопших“, пояснює сам сьв. Павло в слїдуючих стихах: „Як бо через чоловіка прийшла смерть, так і через чоловіка воскресенє з мертвих. Як бо в Адамі всї вмирають, так і в Христі усї оживуть“. (I. Кор. XV. 21, 22)

Значить, не з снопом-перваком порівнує сьв. Павло Ісуса, як того хоче Е. Прайшен, тільки з Адамом. Адам був перший, що через гріх спровадив смерть на своїх потомків, Христос є „первенець усопших“, що через Своє воскресенє переміг смерть і заслужив для людий житє.

[6]) Л. Н. В. IX. том 34 стор. 102—107.

В передпослїднім зошитї Лїтер.-наук. Вістника за 1906 р. появив ся знову „Науковий листок“ дра Івана Франка під заголовком „Сїм гріхів головних.“ Як звичайно, — не є се самостійна його праця, тільки перерібка чи переклад статї проф. петербурського унїверситета Тадїя Зелинського, надрукованої свого часу в місячнику Süddeutsche Monatshefte (November 1905. Heft 11. стор. 437—442). Провідною гадкою статї є, що відомий реєстр сїмох головних гріхів не повставав в моральній теольогії самостійно, тільки був витвором астрольогії, а потім що йно перейшов за посередництвом Горація до християнської етики.

Гадка виводити християнську етику із чужих нехристіянських жерел у дра Франка не нова. З тим поглядом зрадив ся він вже давнїйше з нагоди своїх уваг над пастирським посланієм нашого преосвящ. Владики „О квестиї соціяльній.“ Між тими „увагами,“ які вийшли осібною статейкою в Лїтер.-наук. Вістнику під заголовком „Соціяльна акція, соціяльне питанє і соціялїзм[7]), др. Франко посьвячує осібний уступ християнській етиці і виражає ся про се так ; „Репрезентанти церковної полїтики і клєрикалїзму... повторяють все фрази про незрівнано високу християнську етику, від якої вишого нїчого не може продумати людський ум, преспокійно живуть собі в атмосфері новочасної г у м а н і с т ч н о ї (підкрисленє автора) етики, якої розширенню і виробленю церков довгі столїтя ставила завзятий опір, і яку ще й доси загальними формулами не перестає осуджувати та проклинати, старанно закриваючи те, що сама вона завдячує їй поглубленє власних доктрін, повстанє і витворенє власних чоловіколюбивих (наскрізь новочасних!) орґанїзацій і загалом усї свої новочасні тріумфи[8]).

„Понятє якоїсь беззглядної і сталої справедливости поза гробом, якогось суду, якоїсь нагороди і кари,“ яке преосьв. Митрополит ставляє підставою кождої етики[9]), вважа др. Франко добрим на часи

---

[7]) Л. Н. В. IX. том 33 стор. 94—10.

Уваги до того „наукового листка“ прошу глядїти в Католицкім Всходї (III. ч. 2).

[8]) Л. Н. В. VII. том 28.

[9]) Для провіреня, о скілько в тім правди, прошу заглянути до монументального дїла А. Пастора Geschichte der Päpste seit dem Ausgange des Mittelalters, (Herdersche Verlagshandlung, Freiburg in Breisgau), яке до тепер обіймає що й но чотири грубі томи і обговорює історию папів включно до Льва X. З того дїла можна пересьвідчити ся наглядно, що людскість під зглядом етики не дуже булаби вдячна ґуманїзмови. Самі архівальні жерела, які Пастор позбирав по ріжних, мало кому доступних архівах та приватних бібліотеках і опубліґував в додатку до кождого тома, виказують нам, що ґуманїсти були як раз під зглядом етики і моралї реакціонерами. І лиш опозициї Церкви треба завдячувати, що людскість не вернула під впливом ґуманістичної етики до того стану, в якім находило ся етичне житє в послїдних роках римскої держави перед приходом Спасителя. Церков справдї „завдячує ґуманїзмови поглубленє власних доктрин“, але не в тім змислї, як думає др. Франко, тільки в тім значіню, що задля небезпеченьства, яке загрозило етичному житю людства в наслїдок доктрин ґуманїстів, була змушена свою науку яснїйше сформулувати і єї більше, як коли, ширити. Тому неправдою є, що етика, серед якої живемо нинї, була витворена ґуманістами. Противно, та горстка ґуманїстів, що визначала ся дїйсно високоетичним житєм, признавала

„Рамзеса XI. або й трохи пізнїйших єгипетських династий," але не для наших часів. В науцї Ісуса Христа він не находить згадки про загробне житє. „Коли не помиляємо ся — пише він — то Христос поклав зовсїм иньші підвалини під християнську етику, такі як „люби Бога всїм серцем, а ближнього, як себе самого," як „не судїть, щоб вас не суджено," як „хто з вас без гріха, нехай перший кине на неї каменем." Про суд і кару в тих Христових етичних науках не чуємо нїчого, а навпаки, виразно чуємо „не судїть." Не „беззглядна справедливість," а все обіймаюча любов (коли не помиляємо ся) повинна бути основою християнської етики."

Далї довідуємо ся від дра Франка, що Церков відступила від науки Христа, що оперла свою есхатольогію а за нею і етику „на єгипетських бюрократично-судівничих поглядах та традіціях і не перестає й доси видавати їх за найвисший вицьвіт божественної мудрости." „Вона не вагаєть ся, читаємо далї, перенести наші грубі антропоморфічні форми в сферу найвисших понять і віруваня, сама не тямлячи, як суперечні ті форми з тим порозумінєм тих понять, до якого дійшла сучасна людскість"[10]).

ся все до Церкви як своєї учительки і провідниці в житю. Одно лишень завдячує Церков гуманїзмови, а то відродженє церковної штуки і те, що задля небезпеченьства, яке загрозило зі сторони гуманїзму релїгійному і етичному житю, отрясла ся з оспалости, яка заволодїла єї органїзмом, певно не з єї вини, протягом середних віків.

[10]) О квестиї социяльнôй, Жовква 1904.

[11]) А. Н. В. VII., том 28, стор. 17, 18 наук. від.

Чи справдї в етичних науках Ісуса Христа нечуємо нїчого про нагороду або кару по смерти? Чи справдї „все обіймаюча любов", яка є дїйсно основою християньскої етики, не дасть ся погодити з „безглядною справедливостю?" Чи якраз єї конечним услівєм, зглядно конечним наслїдком, все обіймаючої любови" не є „беззглядна справедливість?" А як пояснити після згаданих висше заключень дра Франка ті етичні науки Ісуса Христа, де Він приміром так каже: „Тодї (себ то в день послїдного суду) скаже цар тим, що по правиці у него: Прийдїть, благословенні Отця мого, осягнїть царство, приготовлене вам від основаня сьвіта. Я був голодний, а ви дали менї їсти; я був жаждучий і ви мене напоїли; я був подорожним і приняли мене; я був нагий і одягли мене, хорий і відвідали мене; був у темницї і прийшли до мене. Істинно говорю вам: понеже ви чинили се одному з сих братів моїх меньших, менї чинили. Тодї скаже він до тих, що по лївиці: Ідїть від мене, прокляті, в огонь вічний, приготовлений дияволови і ангелам його. „Я бо був голодний і ви не дали менї їсти і т. д." (Мат. XXV. 34—36, 40, 41 і далї. Хиба-ж то неетична наука.

Др. Франко противставить беззглядній і стислій справедливости, якої згідно з наукою Христа вимагає преосьвящ. Владика, французке „tout comprendre est tout pardonner" (всьо зрозуміти значить всьо вибачити). Та се лишень фразес, який звучить гарно в устах, але в практичнім житю не находить застосованя. Др. Франко хиба не зауважує, що та сама Франція, яка в своїх лїберальних міркованях дійшла до тої так гарно звучної засади, в практиці з нею зовсїм не числить ся. Вона доказала через своє поступованє зглядом свого католицкого населеня в двох послїдних роках, що понятє якоїсь справедливости поза гробом, якогось суду, якоїсь нагороди і кари є так само потрібне для наших осьвічених часів, як для часів Рамзеса II. і єгипетских династий. Бож в імя чого нинїшне вольнодумне правительство Франції отвирає бомбами церкви? В імя чого обмежує свободу Церкви, яка нїчим не є шкідлива державі, овшім приносить їй величезні користи, проте має право до свобідного розвитку, як всякі инші інституції. Чи може в імя висше згаданого

Так вже тому два роки висказав др. Франко ясно свою гадку що до походженя христіянської етики, одначе не дав на неї нїякого доказу.

принципу, чи в імя лїберальїзму? Алеж таке поступованє входить як раз в розряд з тими принципами.

Впрочім др. Франко і сам добре знає, що инакше то звучить на устах, инакше виглядає в практиці. Єсли не помиляємо ся, то і російский письменник Лев Толстой зробив той сам принцип підставою свого фільозофічного сьвітогляду. А чому-ж др. Франко називає його „евангелську (?) доктріну несупротивленя злу найабсурднїйшою, найменьше відповідаючою для европейської вдачі?“ (Подув весни в Росії; Л. Н. В. VII. том 28, стор. 156 наук. від.) Бо він се добре розуміє, що доктріна, яка приказує все прощати, за те обходить з далека всяке понятє, про яку небудь бодай вже людску, єсли не божу справедливість, є сама в собі найнесправедливійша і не принесе людскости нїякого добра, хочби вона була прикрашена незнати як гарними фразами про любов ближнього, про саможертву і т. и. То одначе не могло йому бути перешкодою поставити ту доктрину там, де ходило о збитє ясних і зрозумілих висказів митрополита.

Не знати також, з якої раціи називає др. Франко толстоївську науку „непротивленя злу“ евангельскою. Він хиба не розуміє того, що зовсїм що иньшого є простити свому противникови свою власну обиду, а що иньшого „не противити ся злу“ взагалї і дивити ся через пальцї там, де той ворог здушує меньшого брата. Коли в першім случаю я можу і повинен простити нанесену менї ближнїм обиду, бо се виразно приказує менї Христос, коли учить молити ся: „відпусти нам довги наші, як і ми відпускаємо довжникам нашим“, то в другім случаю я є обовязаний під карою виступити рішучо гротив злу, якого допускають ся на моїм братї, инакше я провиню ся против приказу Христа любити ближнього свого, як самого себе.

В тім як раз лежить та велика рїжниця між наукою, непротивленя злу Ісуса Христа, а однако звучною, хоч з засади тамтій противною, доктріною Толстого. Що толстоївська доктріна „найабсурднїйша“ не тільки з огляду на „европейську вдачу“, але також зі згляду на божу справедливість і всеобіймаючу любов, не потребуємо і говорити. Але, щоби вона була рівночасно і евангельска, те рішучо перечимо. Радше є вона найчистїйшої води біддізмом. Заходить лишень одна маленька рїжниця, що ставляє буддізм о цїле небо висше від толстоївської фільозофії. Правовірний буддіст уникає борби зі злом тому, що борба, якаб вона не була, скріпляє і піддержує житє, а він того житя не хоче, тільки бажає забутя — нірвани і тим бодай другому не шкодить. Так само толстоєц уважає борбу зі злом за не відповідну, але з иньших причин. Він боїть ся, щоби та борба, то „противленє злу“ не було в першій мірі звернене против него самого. А так, коли голосить на позір дуже гарну доктріну, може бути певний, принайменше якийсь час, що нїхто не виступить против него, він може найспокійнїйше жити собі буржуазником в найгіршім того слова значінню і галапасом суспільности, може тягнути послїдні жизнені соки з меньшого брата і нїхто не сьміє йому перечити, бо він фільософ „непротивленя злу“. Так являєть ся доктріна Толстого, яку др. Франко протиставить як щось „евангельского“ етичним поглядам Митрополита (Л. Н. В. VII. т. 28. Op. cit. стор. 17) вигідним парававиком, за який може ховати ся всяке лїнивство, злодїйство взагалї використовуване слабших сильнїйшими. (пор. фейлєтон Дїла (XXVII ч. 256): У графа Льва Толстоя).

Бачимо, що коли чоловік відкине понятє божої справедливости, то дійде все і певно до звісного прінціпу Єпікура: „Ede, bibe, post mortem nulla voluptas“. Тому не запобіжить нїяка фільософія, нїяке людське розумованє, хочби воно було прибране в форму французького лїберальїзму або толстоївського іделїзму. Тому і не диво, що рівночасно, коли лїберальне французке правительство Франції здушує брутальною рукою свободу більшости населеня краю, чванить ся публично через уста одного з своїх мінїстрів, соціялїста Віваніого: „Ми вирвали віру в загробне житє з людского серця. Ми погасили сьвітла на небі і нїхто їх більше не засьвітить; ми показали залитому сльозами, що за тими хмарами, поза які глядить його око, нич для нього не істнує“ (Przegląd Powszechny, Kraków 1906, том XCII. стор. 436).

І тому, здаєть ся, вважало наше духовенство за відповіднїйше на ті „уваги“ зовсїм не відповідати, хоч автор запрошував його виразно до полєміки з собою. А шкода, що так стало ся, бо поперше, питанє, над яким др. Франко хотїв розвинути ширшу дїскусію, все було, є і буде пекучим питанєм і повинно обходити кождого, хто не хоче бути христіянином з самого тільки імени, подруге, обовязком кождого тямучого сьвященика було вже тодї замаркувати ті місця Франкової полєміки, де він прямо перекручує ясні і зрозумілі гадки посланія і підсуває його авторови нельогічности, а навіть нерозумінє річи, про яку говорить (пр. комунїзму) або збуджує сумнїви чи Митрополит не повідписував часом деяких висказів з чужих авторів (пр. „старого Knisse“) і то висказів про такі понятя, які Митрополит міг знати хочби задля того, що є христіянином-католиком.

Та се і не наша тема, тому не час нам єї нинї розтрясати. Ми лишень констатуємо факт, що др. Франко вже тодї виводив христіянську етику з гуманїзму, а христіянське понятє про божу справедливість, яке є конечним услівєм і санкцією, щоби наука тої етики не стала ся пустою фразеольогією, з египетської мітольогії. Нинї-ж дає нам шан. автор на деякі з тих тверджень рід доказу — і умотивованя, яким булаб згадана статя проф. Зелинського. Короткий єї начерк такий: Христіянські апольогети придержували ся всегда засади, „що добре, те і христіянське“. Вірні тій засадї присвоювали христіянству всьо, що доброго могли витворити старинні, спеціяльно стоїки. Так уже чотири христіянські чесноти, справедливість, мудрість, здержливість, сьмілість узяв сьв. Амврозий від Ціцерона, а Ціцеро від стоїків. Далї наводить автор ось який уступ з першої Епістули Горація:

„А як з а х л а н н і с т ь горить і зла похіть у твойому серці,
Є такі речі й слова, що втишить ними сюю хоробу
Можеш і лиха позбуть, хоч не всього — найбільшої части
Чи с л а в о л ю б с т в о м опух — є нехибні відрази, що
[можуть
Уздоровити тебе; прочитай лише тричі сю книжку.
З а в и с н и й, з л і с н и й, л ї н и в и й, п я н и ц я, л ю б и т е л ь
[р о з п у с т и,
Жаден не буде так злий, щоб помнякшать не міг, коли
[тілько
На сї культурні слова терпеливеє вухо прихилить“[12])

В тім місци своєї епістули подає вправдї Горацій сїм пороків схожих з реєстром сїмох головних гріхів, але шан. автор сам бачить, що то єще нїчого не доказує. Проте веде свого читача до Греції і познайомлює його з „одним на пів релїгійним, на пів фільософічним рухом, який по імени його містичного пророка Гермеса Тривеликого (Hermes Triomegistos) називає герметикою. По тім представляє коротко герметичну космогонію, в якій видну

[12]) Сї вірші подані після перекладу дра Франка долученого ним до лат. тексту в статї Зелинського.

роль занимає сїм сфер утворених з огня, коли три прочі елєменти остають ся в низу і творять видиму природу. Найвисший бог Зевес названий також „найвисшим умом“ творить чоловіка на свій образ і подобу і поселює його в просторі над сїмома сферами.

Чоловік однак проломлює сїм сфер і сходить до природи. В тім його ході в низ, дає чоловікови дух кождої сфери якийсь дарунок. Природа подивляє в чоловіцї образ творця. й удаєть ся його підманити, стає матерю і відповідно сїмом сферам родить сїм двополових істот, з яких повстає сїм пар людий.

Спасенє чоловіка полягає після науки герметиків на тім, що душа чоловіка має вертати дорогою сїмох планет до сьвятої Огдоади, в якій царить „найвисший ум“ і має віддати кождому планетарному духови „неупотребований“ його дарунок. Які тоті „дарунки“ описує Поймандрес: „Отак — пише він — іде чоловік через гармонїю сфер чим раз висше в гору і віддає першій сфері (місяцеви) силу росту і щезаня, другій (Меркурієви) злу хитрість, третій (Венері) ошуканство похоти, четвертій (сонцю) одур панованя, пятій (Марсови) безбожну відвагу і завзяттє, шестій (Юпітерови) змаганє до богацтва, семій (Сатурнови) брехню і зрадливість“.

На превеликий свій жаль наш автор і тут не находить ясно висказаних сїмох гріхів, яких конечно хоче найти у старинних, тому бере собі до помочі поясненє Сервія, старинного коментатора Вергілїя (Енеіди кн. VI. 714) в якім Сервій говорить, що душі при своїм переходї з неба на землю забирають з собою „л ї н и в с т в о Сатурна, г н і в Марса, р о з к і ш н і с т ь Венери, з а х л а н н і с т ь Меркурія і в л а с т о л ю б с т в о Юпітера“. Реляцию Сервія доповнює проф. Зелинській в той спосіб, що приписує на власну руку о б ж и р с т в о сонцю, а з а в и с т ь місяцеви і так доходить щасливо до визначеної собі з гори цїли себ то віднайденя нашого реєстру сїмох головних гріхів в астрольогії.

По сїм многоважнім відкритю робить проф. Зелинський кінцеві заключеня, які наводжу дословно тому, що кожде реченє є переченєм якоїсь християнської правди. „Що душа, читаємо далї, може доконати сього (свого очищеня) сама собою, се була горда віра герметиків; християнська смиренність думала інакше. Ми тепер ледви можемо здумати собі, яким важким тягарем налягала колись на людий астрольогія з її фаталїзмом; підчинений впливам планет чоловік був „рабом гармонії сфер“ (енармоніос дульос). І християнство не важило ся заперечити того впливу сфер і їх демонів, але твердило лише, що Христос сам спасе своїх вірних. І так могло християнство переняти герметичну науку про спасенє, але з одною дуже важною поправкою: не сама собою, але за взірцем і ласкою Христа має душа силу ударемнити фатальні дарунки планет, семеракий прародичний гріх; сьвятою водою хрещеня обмивають ся впливи сфер. Оттак під натиском астрольогії перейшов реєстр сїмох головних гріхів до християнської етики. Сей звязок з часом ослаб, астрольогічне тло попало

в забутє, лише традиція і внутрішна досконаліть запевнили сій системі дальше істнованє. Христіянська церква не потребувала стидати ся чужої прищепи: „що добре, те й христіянське з віку в вік“. (Далї буде).

Всячина.

Дуже на часї! Справа ґрунтів бенефіціяльних і церковних! Рада державна ухвалила, щоби урядово перепровадити спростованє книг ґрунтових (т. є. табулї) в Галичинї і то на внесенє самого правительства. Після законів теє, що єсть записане в табулї судовій, так само має бути записане в катастрі (у ц. к. ґеометра евіденційного) в аркушах і мапах і так само має бути вписано в урядї податковім і той, хто єсть яко властитель в повисших **3** урядах вписаний, повинен парцелю чи реальність мати в фактичнім фізичнім посїданю. Само правительство признало, що суть великі недокладности, коли внесло такий проєкт.

Як буде урядове спростованє переводити ся пильнуймо ми самі сьвященики особливо при льокальних комісиях; пильнуймо, що і як буде вписане до табулї і до катастру ґрунтового; стараймо ся, о скілько можна, щоби нам границї ґрунтів, особливо спірні границї, поміряно, як також, щоби нам парцелї поміряно. Потім можна би постарати ся о мапи парцель ерекціональних як церковних, так і бенефіціяльних, споряджені після спростованих книг табулярних і катастральних. Для спорядженя мап цїлого деканату можна би „ґуртовно“ згодити ся, то би випало дешево; ту справу можна би основно і вичерпуючо обговорити на соборчиках. Єсли видимо, що в нашу парцелю хтось впакував ся bona або mala fide, або що наші будинки суть на чужій парцелї або що єсть незгідність що до властителя або парцелї з актами котрого небудь уряду (табулї або катастру або ур. податк.), то жадаймо спростованя таки дїйсного. Памятаймо, що ґрунта сьвященичі були записані на бенефіцію, церковні на церков. Рівнож дбаймо, щоби дяківки і цвинтарі були записані на церков, а не на громаду; само собою розуміє ся, що церков (будинок і пляц під него) мають бути записані на церков яко властителя. В тій справі суть два дуже добрі поученя в „Львівских Архіепархіяльних Відомостях“ рік 1904 стор. 67, 68, 99 і 100; також в Коженьовского „Zbiór przepisów odnoszących się do kościoła katol.“. Понеже не раз в судї справ церковних не знають добре, то добре було би при спростованю льокальнім мати з собою Відомости львівскі з р. 1904 як також Коженьовского „Zbiór przepisów“, щоби можна відразу на місци усунути і пояснити ріжні справи. Нераз в судї мішають мильно справу маєтку церковного з громадскою, брацкою або конкуренційною, а треба конче, щоби ми такі недокладности вияснили і усунули або поправили.

При тій спосібности хочу порушити деякі справи дотичачі ґрунтів ерекціональних. Вперед зазначити треба, що ц. к. прокураторія скарбу боронить тільки закладового маєтку ерекціонального (церк. або бенеф.) і тілько перед судом. Єсли видїл повітовий спростовує дорогу до давних границь і нарушує ерекціональне поле пароха, то прокураторія скарбу вже не боронить поля ерекціонального. Такий случай описав був недавно в „Н и в і“ о. Цегельский в Струсові і я мав подібний случай. Тогди випадає взяти на свій кошт адвоката а кромі того ще на свій кошт ц. к. ґеометра або авторизованого ґеометра, бо звісно, що видїли повітові не мають уквалїфікованих (ерзамінованих) інжинєрів — а до того видїли повітові і забирають ґрунти і видають в тій справі ореченє, а преціньnemo judex in propria causa! А коли інжінєр повітовий не добре відміряє (з ріжних причин) дорогу, то яка на тоє рада, єсли видїл повітовий на підставі того видає ореченє! В Золочівщинї мають два рускі сьвященики межи собою спір о поле ерекціональне, а в Тернополи парох руский і латиньский мають межи собою спір о лан. Парохови з Калагарівки признала перед 43 лїтами комісія сервітутова опал з лїса двірского Волицкого і парох безпереривно побирає той опал; показало ся однак, що в табули окружн. суду в Тернополи (для більших посїлостий) сервітут той вписаний не на двірскім лїсї Волицкім, тілько на сусіднім. Також до доріг полевих т. зв. суголовків провадячих до ерекц. поля або коло поля ерекц. добре було би зажадати якихсь клявзуль, бо не кождому прислугує право уживаня якоїсь дороги полевої.

Тих кілька гадок піддаю під сьвітлу розвагу Всч. Духовенства і дуже прошу о уваги і поправки. — *о. и. Ганкевич,* парох Красного на Поділю.

В справі тов. св. Петра рішено на соборчику ц ї л о г о д е к а н а т у С к а л а т с к о г о дня 30. лат. жовт. в Товстім відбутім, щоби давано запомогу т і л ь к о н а б у д о в у церквей і каплиць в місцевосцях бідних або загрожених і то на внесенє клира деканального. Виключене даванє запомог на дзвінниці, іконостаси і т. п. Через то можна буде що року пару малих церквей або каплиць збудувати.

Церковний музей у Львові. Впреосвящений Митрополит Шептицкий, заложив, як може звісно, церковний музей в забудованю св. Юра. Само єго урядженє коштувало понад 12 тисяч корон. Видатки на музей (закупно книг, рукописий, ікон то що) до р. 1905 виносили 13.439·37 корон. В р. 1906 видатки виносили 2.807·90 корон. В сїм часї (за р. 1906) прибуло 96 томів книг печатаних, 169 рукописий, 62 ікон, 15 матерій штук і 6 церковно-археольогічних предметів. Додати мусимо, що в повисші видатки не вчислено значну, а неможливу до означеня суму грошей, які пішли на закупно чаш та инших церковних предметів жертвованих церквам в заміну за даровані до музею старинности.

Руска каплиця при Божім Гробі в Єрусалимі. При спосібности послїдного паломництва до св. Землї Митрополичий Ор-

динаріят повзяв намірене устроїти при Божім гробі в Єрусалимі осібну каплицю для Русинів-католиків. В тій ціли прибори потрібні до богослуженя зістали вже в Єрусалимі в депозитї зложені. На ту ціль є вже в канцелярії Консисторскій зібраних 883 корон і 22 сот., які походять в найбільшій части зі складки паломників. Тепер зарядив Митр. Ординаріят, щоби по всїх церквах збирала ся що річно в великий Пяток складка для місій і гроба Христового в сьвятій Землї; надіслані грошї ужиють ся вперед на поставленє рускої каплицї в Єрусалимі.

Товариство св. Петра, як також Нар. Лїчниця дуже добре зробилиби, колиби приступили до обороту чекового почтової щадниці. Кождий делєгат і кождий парох мавби у себе кількапайцять чеків,тоби нетілько членьскі вкладки і більші жертви, але нераз і дрібні висилалоби ся зараз чеком. Єсли що кварталу висилає ся даток з акафістів до деканату, а кромі того вкладки членьскі від церквей, сьвящеників і других осіб, то на кожду парохію винесе щорічно на марки почтові і перекази майже корона. Нераз як би були під рукою чеки, то частїйше післалоби ся який даток або вкладку членьску. При візитї деканальній показало би ся уплачені чекові квітки; впрочім всї датки суть надруковані в додатку до Відомостей. Евентуально можна би чеками товар. кредит. „Днїстер“ платити на якусь означену книжку щадвичу зложену через товар. св. Петра. — *о. Й. Ганкевич.*

Конкурс. Призначує ся нагороду в сумі 10 тисяч корон тому, хто докаже: 1) що часопись „Нива“ агітує за новою партією, нїбито „клєрикальною“ і протинародною; 2) що часопись „Нива“ в який небудь нечесний спосіб (натяганєм, перекручуванєм фактів і т. п.) „нападала“ на якунебудь руску часопись, передовсїм на „Дїло“ і „Свободу“; 3) що часопись „Нива“ колинебудь і денебудь назвала руску сьвітску інтелїгенцію „масонами“. О сю нагороду можуть убігати ся: 1) автор статї в „Дїлї“ — „Чи нова інтрига?“; 2) автор статї в тій самій часописи — „Камо грядемо?“; або 3) одвічальний редактор „Дїла“ п. Л. Цегельский коли докаже, що автором тих статей не є хтось з співробітників „Дїла“. — *Редакция „Ниви“.*

Церковний устав і калєндар.

5 (18 сїчня). **Пяток. Навечеріє Богоявленія.** Св. муч. **Теопемпта і Теони** і препод. **Синклїтікії.** *(Піст).* — **Часи царскі і обідниця,** на котрій лишає ся „Вірую“, а по молитві „Всесьвятая Тройце“ зараз отпуст малий. *Літурґія св. Василія В. з Вечернею.* Сьвященик убраний у всї сьвітлі ризи кадить і зачинає „Благословенно Царство“, „Прійдіте поклонім ся“ 3 р., пс. 103, ект. велика, „Господи воззвах“, стіхір 8, Слава, І нинї. — *Вход з Євангелієм.* „Сьвіте тихий“, *прок. великий* „Бог наш“ (положений в Мінеї на Вечерни д. 7. сїчня) і чтенія з тропарами, як в Мінеї і Трефол. (всїх 13). По чтеніях Єкт. мала, молитва тиха і возглас Трисьвятого, Трисьвятоє, прок. „Господь

просьвіщеніе", Ап. зач. 143, Єв. Луки зач. 9 і проче Літургії св. В. В. (На ект. додає ся: Исполним вечерняя"... „Вечера всего"...). По заамвонній молитві *Осьвященє води,* як положено в Требнику і Мінеї. По осьвященю води сьвященик кропить водою цілу церков, а півці сьпівають тропар, Слава, І нині: „Воспоїм вірнії"; потім „Буди імя Господне", пс. 33 і докінченє Літургії. По отпусті півці ставши серед церкви сьпівають тропар, Слава, І нині, Кондак „Явил ся єси". (Того дня инші Літургії заборонені).

6 (19). **Субота. Богоявленіе Г.** *Повечеріе велике з Литією.* Сьвященик в епітрахіли отворивши царскі врата, кадить цілу церков і зачинає: „Благословен Бог наш", хор „Амінь", начало обичне і псальми від „Внегда призвати ми". Сьвященик запирає царскі врата, виходить же перед тіж бічними в епітрахіли лиш на молитви. На „З нами Бог" виходить в епітрахіли перед царскі врата і сьпіває перший раз „З нами Бог", а відтак читає стихи. По 1-ім Трисьвятім тропар „Во Іордані", а по 2-ім Кондак „Явил ся єси"; по „Слава во вишних" — Литія і проче, як положено в Мінеї і Треф. — На *Утрени* Єв. Марка зач. 2. — На 1. *Часї* тропарі і конд. празника. — На *Літургії Золотоустого:* Антіфони і все проче празн., замість Трисьвятого: „Єлици", Ап. зач. 302, Єв. Мат. зач. 6. Задост. і причастен празн. Замість „Видїхом" і „Да исполнять ся" сьпіває ся „Всяческая". По заамвонній молитві торжественний похід на *осьвященє води.* По поворотї „Буди імя" і докінченє Літургії. — На *Вечерни великій* „Блажен муж", стих. воскр. 3, празн. 4 і сьвят. 3, Слава, Предт., І нині, Догмат гласа, Вход, прок. „Господь воцари ся", ект. „Рцїм вси", „Сподоби Господи", „Исполним", стіхов. воскр., Слава, Предт., І нині празн., троп. воскр., Слава, Предт., І нині, празн. Отпуст великий. (На *Повечерії* лишає ся канон Богородичен; конд. Предт., Слава, І нині празн.).

7 (20). **Неділя по Просьвіщеню. Собор Св. Йоана Предт.** Гл. 8. — На *Утрени* троп. воскр. 2 р., Слава, Предтч., І нині, празн., проче воскресне, Єв. 11. — Канон воскр. з Ірм. 4, празн. оба на 6 і Предт. 4, Катав. „Глубини". По 3 п. кондак. Ікос празн., сїд. Предт., Слава, І нині, празн.; по 6 п. конд. — Ікос Предт.; на 9 п. „Чеснїйшую"; по 9 п. сьвіт. воскр., Слава, Предт., І нині, празн. На хвалитех стіх. воскр. 4 і празн. з припівами 4, відтак припів „Возвеселится праведник" на гл. 6 і стіхіра Предт.: „Ангел із неплодних ложесн", Слава, стіх. еванг. І нині, „Преблагословенна"; По Славословію троп. воскр. „Воскрес із гроба". — На 1 *Часї* троп. воскр., Слава, празн. — Конд. празн. — На *Літургії* троп. воскр., празн. і Предт. „Слава, конд. Предт., І нині, празн., прок., Ап., Аллилуя і Єв. нед. по Просв. і Предт. (Ап. зач. 224 і 42, Єв. Мат. зач. 8 і Йоана зач. 3). Причастен празн. і Сьвят. — На *Вечерни* стіх. Геогрія 3 і Домнїки 3, Слава, І нині, празн. — Стіхов. празн.; троп. Сьвят., Слава, Сьвятої, І нині, празн. = Седмиця 29 або відпадає. — В попразденстві тих празників, що мають свої Антифони, беруть ся 2 празн. а 3 звичайний з прип. празн.; а також бере ся тропар, кондак, прок., Алилуя, Задост. прич. і Отпуст празн., а Ап. і Єв. дня.

8 (21). Пр. отець наших **Георгія і Емілїяна** і преп. матери нашої **Домнїки.**

9 (22). Св. муч. **Полієвкта.**

10 (23). Св. о. **Григорія еп. Ніссійского.**

11 (25). **Четвер.** Преп. **Теодозія.**

12 (25). Св. муч. **Татіяни.**

13 (26). **Субота по Просьвіщеню.** Св. муч. **Єрміла і Стратонїка.** — Ап. Єв. суботї по Просв. (і намір.). — На *Вечерни великій* „Блажен муж", стіх. воскр. 4 і празн. 6, Слава, празн., І нині Догмат гласа. Вход. Стіхов. воскр., Слава, І нині, празн.; троп. воскр., Слава, І нині, празн.

14 (27). **Н. 29 по С. св. Д. Отдан. Богояв.** Пр. **от. наших в Сінаї і Раїтї ізбієних.** — Гл. 1. — На *Утрени:* троп. воскр. 2 р., Слава, І нині, празн. — проче тілько гласа; Єв. 1. — Канон воскр. з Ірм. 4. Богор. 2 і празн. оба на 8, катав. „Глубини". По 3 п. конд. — Ікос і ипакой

празн.; по 6 п. конд. — Ікос воскр.; Сьвіт. воскр., Слава, І нині, празн. На хвалитех стіх. воскр. 4 і празн., з припів. 4, Слава, стіх. еванг., І нині, „Преблагословенна“. — На 1 *Часї* троп. воскр., Слава, празн., конд. празн. — На *Літурґії* тропар воскр. і празн., Слава, конд. воскр., І нині, празн., прок., Ап. і Єв. ряд., Алил. і прич. цразн. і нед. (Ап. зач. 257, Єв. Луки зач. 85), Задост. празн. — На *Вечерни* стіх. Павлу 3 і Йоану 3, Слава, Йоан., І нині, Богор. окт.; Стіхов. окт., Слава, Сьвят., І нині, Богор. окт.; троп. Павлу, Слава, Йоан., І нині, Богор. отпустительний 4 гл. — Седмиця 30. або відпадає.

15 (28). Преп. от. наших **Павла Тивейского і Йоана Кущника.**

16 (29). **Поклоненіє чесним веригам св. і всехв. Апостола Петра.**

17 (30). Преп. і богон. о. **Антонія вел.**

18 (31). Св. архіеп. Александрійских **Атаназія і Кирила.**

19 (1 лютого). Преп. о. **Макарія Єгиптянина і Макарія Александра.**

20 (2). **Субота.** Преп. і богонос. о. **Євтимія Вел.** — На *Вечерни великій* „Блажен муж“, стіх. воскр. 4. Іспов. 3 і Муч. Неофіту 3, Слава, Іспов., І нині, Догмат гласа, Стіхов. воскр., Слава, Іспов., І нині, Богор. воскр., троп. воскр. і Іспов., Слава, Муч., І нині, Богор. воскр. 4 гл.

Епархіяльні Вісти.

Станиславівска епархія.

Канонїчну інституцію на Ляхівцї одержав о. Іван Охримович.

Конкурс до 31. сїчня 1907 розписаний на парохії: Шидлівцї, Давидківцї, Дубки, Боднарів, Беремяни, Темерівцї, Пістинь, Мишків, Грабовець, Гвоздь, Кошилівцї і Гусятин.

Введені: о. Волод. Барановский в завідательство Хриплина, о. Іван Волошин в завід. Кошиловець, о. Йосиф Проць в III. сотруд. при катедр. церкві в Станиславові, о. Ем. Троян в сотруд. в Нижневі, о. Роман Петровський в сотруд. Стецеви, о. Мих. Романовский в сотруд. Кулачковець і о. Матей Черник в сотруд. Дзвиняча.

Померли: о. Вас. Коржиньский, парох Медведовець († 24. груд. 1906) і о. Мелетій Недельский, парох Яблониці († 20. груд. 1906).

Переписка.

Вп. о. І. Калинь. в Вол. Ком. Всьо покрите до кінця року 1906. — Вп. о. К. Куз. в Бес. Вже вислано. — Вп. о. Ілл. Циб. в См. На рік 1907 заплачено 3 кор. — Вп. о. Мер. в Ром. Гроші одержали. Бажані Відомости замовлено. — Вп. о С. Мет. в Люб. Ви вже прислали 9 кор за богато. Рахунок Ваш такий: За р. 1905 — 6 кор., за рік 1905 — 14 кор., за р. 1906 — 9 кор., за рік 1907 — 8 кор. Перші два річники по 6 кор. т. є. 12 кор., другі два по 8 кор т. є. 16 кор., разом 28 кор.. а Ви прислали 37 кор. Що з тим зробити?

Видає і за редакцію відповідає сьвящ. **Ярослав Левицкий.**
З „Загальної Друкарні“ Львів, Академічна 8.

наукового товариства
Імени ШЕВЧЕНКА.

Ч. 3. Львів, 1 лютого 1907. **Рік IV.**

Передплата річна 8 кор., піврічна 4 кор. Поодиноке число 40 сот.

НИВА

Адрес редакції і адмінїстрації: **Львів, ул. Петра Скарги ч. 2.**

Часопись посьвячена справам церковним і суспільним.

Виходить 1-го і 15-го кождого місяця.

ЗМІСТ: Єще до статї: Камо грядемо? — До єзуїтского питаня. — Чи реєстр сїмох голов. гріхів повстав і перейшов до мораль. теольогії під впливом астрольогії? (дальше). — З чужих журналів. — Перегляд часописий. — З церковного житя. — Всячина. — Церковний устав і калєндар. — Епархіяльні вісти. — Переписка.

Єще до статї: Камо грядемо?*)

На статю під тим заголовком, поміщену в „Дїлї“ ч. 260, я знов хочу відповісти питанєм: До чого ми дійшли? — Недавно читав я обширний артикул про „Громадский Голос“ і „Гайдамаки“. Много написали, наговорили, а остаточно результат для мене і многих жаден. Кривого не напростує, „простих“ читачів „Дїла“ не скривить — але в такій важній хвили, як нинїшна, дає тамтим газеткам причину до тим лїпшого гавканя на все, що не по їхньому що іде. Потому читаю полєміку чисто особисту п. Цеґельского з п. Барвіньским, пів сторони задрукували, (за подібну полєміку є „Дзвін“ викинув з хати), а тут наше „Дїло“ знов кормить нас чимсь подібним в часї перед новими виборами. Тепер знов чіпаєсь хтось „Л. Н.“ (на жаль не підписав ся**) „Ниви“, а зглядно статї о. Он. Гадзевича під заголовком „Камо грядете“ — і трубить в велику трубу, що знов іде на нашу галицку Русь руїна, як би дїйсно щось зайшло тому подібного. Тамтих часописий немаю під руками, але „Ниву“, часопись посьвячену справам церковним і суспільним, а призначену майже виключно для духовеньства, маю — і можу осудити, яку вартість мають ті ґвалти, і виджу, що не так зле оно є, як декому видає ся, або як би хто, „пек єму“ — хотїв се мати.

Читаю раз, другий статю зачіплену в „Ниві“ і анї руш не

*) І отся статя була призначена і відослана редакції „Дїла“, та „Дїло“ як звичайно, не помістило єї. — Ред.

**) Імя сего сьвященика (?) ми знаємо. — Ред.

можу доглянути того, що достойний собрат — у нїй добачив. Не єсьм безвзглядним адоратором „Ниви“, але знов годї замовчати на напасти і хотя не прошений, таки мушу відозвати ся. Читаю „Ниву“ цїлий час і нїде я не побачив, щоби вона, а взглядно ті, комусь мало звісні, але для нас сьвящеників добре знані, хотяби лише з „Ниви“ і кількох книжок — круги, а за котрими стоїть вже таки не малозначний гурток не дуже то молодших від наших редакторів товаришів — накликували до якої загадочної роботи, котра би то робота викликувала трівогу... — Нїде я не вичитав про орґанїзацию політичної „клєрикальної“ партії— а противно, майже в кождім числї читаю заявленя, котрі сьміло і отверто відкидають такі сплетнї — („Нива ч. 1, 3, 8 і прочі з сего року 1906), а вже в послїднім числї і то в статї зачіпленій нема анї слїду чогось подібного. Хочемо мати ми, клир, свій становий орґан, нас 2500 сьвящеників, котрий би нас яко стан боронив, нас орґанїзував, на сторожі прав нашого стану стояв, щоби боронив прав церкви і звертав увагу на всякі прояви противні вірі і церкві. В цїлім сьвітї тепер бушує дух неспокою, дух реформи, свободи... Ми сему руху не противні, але всеж мусимо дбати, щоби єго основою був Христос. Наша суспільність жиє житєм европейским, чи там наслїдує захід, а переважно хапає за се, що там не конче добре — і се називаєсь рух поступовий. Нам треба ті обяви реєструвати, судити; сьвященики мусять мати о тім відомість. Подасть їм те „Дїло“, „Свобода“, чи „Лїтературний Вістник“? Нї. Отже має подати „Нива“. А що часто і в „Дїлї“ знайде щось духови єї і єї читателїв на відповідне, то се і напятнує. Чи се їй маєте брати за вину? Даруйте, на се вона і виходить. О полїтичній орґанїзациї нема бесїди, але о орґанїзациї духовеньства в тій цїли, щоби оно не випускало з рук хотя частинно кєрми в управі полїтикою, о тім „Нива“ говорить. І чейже всї знаємо, що послїдними часами далеко не поодинокі голоси відзивали ся, що сьвященики нехай церкви пильнують, а до полїтики і проче не мішають ся, дамо собі без них раду — і много сьвящеників, де лише найшов ся цивіль, що взяв керму в руки, з легким серцем відступали єму провід на шкоду церкви — і морали в народї. Отже чи зле, коли ми накликуємо ся, щоби клир всюди мав яко провідник народу місце єму належне і міг боронити віри і морали після свого знаня? А тут і наша орґанїзация — і до тої орґанїзациї нам накликуватись треба, а се не значить, що ми розбиваєм партії. Прийде радикал в село, зробить кириню, сьвященик голос піднесе, хотя і розумний, тактовний, мусить остеречи стадо, „кричать: він робить роздїл в громадї — отже годї тай годї... Як будуть полїтики мішали ся в річи віри і церкви, сьвященик мусить відозвати ся, а в полїтиці також має голос яко горожанин — зрозумійте отже панове і Ви о. Л. Н. річ і дайте спокій „Ниві“. Нехай вона виходить і що тиждень — о замінї на дневник не було анї гадки нїде — то Вам не пошкодить.

Що до „Основи“ — тую викликали самі редактори „Свобо-

ди“ — то дивує мене дуже крайна несьвідомість дописувателя, як він може „Основі“ щось закинути. „Свобода“ свого часу була в моїй громадї (500 нумерів) нелюблена, тепер „Основа“ „Свободу“ трохи поправила, але „Основа“ „Свободї“ не пошкодить. Як не упала „Свобода“ через „Р. Селянина“, „Громадский Голос“ і „Гайдамаки“, так не упаде через „Основу“.

З досьвіду знаю, що много людий, котрі не хотїли читати „Свободи“, тепер радо читають „Основу“, бо она лекша, дуже надає ся яко лєктура, котра приготовляє селянина до зрозуміня більше полїтичної „Свободи“. А знов много читателїв „Русского Слова“, що за жадні гроші не взяли би в руки „Свободи“, читають радо „Основу“ і в обох случаях „Основа“ віддає нам велику услугу. Але знов з тих голосів виджу, що як колись, коли глядали редактора до „Свободи“, не до вподоби був сьвященик, так і тут сьвященикови хотять по просту заперечити право видавати просьвітно-полїтичну часопись. Монополь?! Кажете, маєте „Місионаря“, але нам і народови сего мало. А в котрім числї „Основа“ виступала против „Свободи“? Їй „Свобода“ не пошкодить, она сьміло іде по при „Свободу“, або там, де тої ще нема, а річию редакторів конкуренцию, але чесну, вести — може хоть в части виругують „Рускоє слово“, „Громадский Голос“ і проче. Отже дайте „Ниві“ і „Основі“ спокій, а не викликуйте вовка з лїса або клиру против себе, бо се на те виходить, що боїте ся („Дїло“, „Свобода“) зорганїзованого, осьвідомленого клиру. Боять ся єго соціялїсти у нас і проче, але чейже Ви ще не такі? Пишу се — і думаю, що таки пояснив справу бодай на часочок — і прошу всїх до роботи, лишім юдженє і кириню кому иншому, нинї не час на те, дасьте собі духа по виборах! *О. В. Венгринович.*

До єзуїцкого питаня.

Е. Цеклєр, Закон Єзуїтів. *Переклав з нїмецкого Д. С. Львів. 1906. Лїтерашурно-наукова Бібліотека ч. 133—134. Накладом українъско-рускої видавничої Спілки. Сторін 133. Цїна 75 сотиків.*

Переводчик не подає нїякої лїтератури, тому треба наперед усунути той брак через поданє критичного огляду найважнїйших творів що до єзуїцкого ордена.

Kirchenlexikon, Wetzer-Welte, Freiburg Br., II. Aufl., VI. Band, 1374—1423 Spalte: „Jesuiten“ von V. Frins. idem, Registerband, Seite 293—295.

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Herzog-Hauck, Leipzig, III. Aufl., VIII. Band, 742—784 Seite: „Jesuitenorden von Steitz-Zöckler.

Православная Богословская Енцикльопедія, Глубоковскій, Петербургъ, VI. томъ: „Іезуиты“ А. Булгаковъ, „Іезуітская мораль“ А. Бронзовъ, „Іезуиты и іезуітско-католическая исповѣдь“ А. Шостинъ: кол. 220 сл., 225 сл., 237 сл.

Theologischer Jahresbericht, Berlin; 1904, Band XXIII., Seite 707—708 (лїтература про єзуїцке питанє в роцї 1903); 1905, Bd. XXIV., St. 768—769, (лїтература року 1904).

M. Heimbucher, Bibliothek des Priesters, V. Aufl. Regensburg, 1904, St. 184, 463.

„Нива“, Львів, 1906, III. р., 79. ст.

Victor Naumann, der Jesuitismus. Eine kritische Würdigung der Grundsätze, Verfassung und geistigen Entwickelung der Gesellschaft Jesu nebst Anhang: Die antijesuitische Literatur von der Gründung des Ordens bis auf unsere Zeit. Regensburg, 1905.

Bernh. Duhr Jesuitenfabeln. Ein Beitrag zur Culturgeschichte, III. Aufl. Freiburg Br. 1899. (IV. виданє появило ся в роцї 1904. Крім того вийшло скорочене виданє того твору п. з. „Hundert Jesuitenfabeln, VI. Aufl. Freiburg Br. 1902). Fr. Heiner, die Jesuiten und ihre Gegner, München, 1906.

Найлучше інформує про орден і єго історію католицкий Кірхенлєксікон, який опирає ся на самі жерела і подає не лиш обєктивний образ ґенези і історичного розвою ордена, але і погляд католицкої Церкви на него. Погляд Кірхенлєксікона на орден є поглядом кат. Церкви.

Під взглядом бібліографічного матеріялу перевисшає протестанцка Реальенцикльопедия Кірхенлєксікон; але лїтература в нїй подає ся односторонно і тенденційно, не поминає очивидно ложних фальзифікатів і фантастичних оповідань в історичній формі. Автор не має елєментарного понятя про католицкі установи, про католицку доґматику, про моральні системи, не знає найновійших історичних дослїдів що до єзуїцкого питаня і в статї своїй заступає сьвітогляд фанатичного протестантизму. До історичного характеризованя ордена все вмішує і впихає свій апріористичний принцип, що орден є шкідливий, з того принципу осуджує ся орден. Осуд проте далеко відбігає від строго історичного дослїду. Цїла статя, має історичне лиш значінє яко сьвідоцтво, як ложні і хибні панують погляди на орден єзуїтів в одній і то більшій части протестанцких навіть і вчених.[1])

Православна Енцикльопедія відписує впрост свої статї про Єзуїтів з Реальенцикльопедиї, перерабляючи протестанцкі ложи і клевети в дусї схизматичної нетерпимости і фотиєвої перфідиї і лицемірства.[2])

До епохальних на поли єзуїцкого питаня і загально признаних творів належать Дура Байки про Єзуїтів і Навмана Єзуїтизм.

---

[1]) Гл. Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck, 1901, XXV. Bd., 708—710 Seite. (In. Zt.)

[2]) Гл. Revue d'histoire ecclesiastique, 1906, pg. 494; Slavorum litterae theologicae, Pragae, 1906, II., pg. 109—111.

В. Навман се вчений протестанцкий історик не аби якої міри. Засадничо стоїть він на некатолицкім становищи, але за те і не є фанатичним протестантом. Віроісповіданє для него річ обоятна, на всї прояви церковного житя дивить ся він холодним оком історика. Лїтами слїдив він пильно цїлу про- і противєзуїцку лїтературу (до 1700 чисел!), вчитав ся в конституциї ордена, в виданї орденом твори моральні, вглянув в дїяльність ордена. А будучи независимим, не робить собі нїчого з слїпої опінії, годованої полїтично-партийними пристрастями, клеветами і упередженями, стоїть висше понад сфанатизовану пасторами, професорами і агітаторами протестантизму і лїберальізму товпу і як Пилат — мимо противної публичної „опінії“ — сказав о Христї: „Не обрітохъ въ немъ вины“, так і Навман сказав о орденї: „Culpam non invenio in eis“. (Звідси то прибрав автор псевдонїм „Pilatus“). Який висновок історичних вислїдів Навмана? Понад триста лїт кидає ся на орден клевети, часто найпідлїйшого рода, найгірші злочини приписує ся орденови, знасилює ся історию, фальшує ся жерела і документа, затровує ся публичну опінїю брехнями і сплетнями, щоби лиш знищити зненавидженого, засадничого противника. Против духової дїяльности ордена уживає ся брутального, фізичного насильства, єсли не вистануть брехнї. Майже неімовірно! а однак ті слова не фрази, то чиста правда, оперта на солїднім і критичнім дослїдї. Хто цїкавий може сам до книжки заглянути![3]) Обмеженість ума, злоба волї і брак етичиого почутя — то суть чинники противєзуїцкої опінії від 300 лїт.

Дура Байки про Єзуїтів, хоть не писані в так острім тонї, як твір Навмана — Єзуїт з'уміє стерпіти такі противєзуїцкі сплетнї, яких не в силї стерпіти благородний протестант, але так само основні, оперті на жерелах і доходять до тих самих висновків. Лиш Дур подає їх в більше щадячій формі. А Дур зискав собі славу доброго історика навіть в поважних протестанцких істориків.[4])

Гайнер, се професор канонїчного права, який від трийцять лїт занимає ся студиями над єзуїцкою моралию. З тої области видав вже богато праць, доказуючих, як підлих средств уживає ся против ордена. Навіть фальшованя цитатів з єзуїцких творів не жахають ся противники ордена.[5]) В своїй працї „Єзуїти та їх противники“, яка містить популярно оброблені висновки з иньших історичних праць автора доказує автор ясно разячу несправедливість нїмецкого законодавства, именно § 1. противєзуїцкої устави, ту правдиву ганьбу нашого столїтя, якої зачинають ся встидати розважнїйші елємснти з поміж лїберального

[3]) Гл. In. Zt. 1905. XXIX. 369—375. Stimmen aus Maria Laach, Freiburg Br., 1905, LXVIII. Bd., 328—337 Seite. (L. St) Literarische Rundschau, Freiburg Br., 1906, Spalte 494—495. (L. R.) Literarischer Handweiser, Münster, 1905, Spalte 291—294. (L. H.)

[4]) Гл. Deutsche Geschichtsblätter, Gotha, 1906, St. 314; L. H. 1905. 289—290; Duhr, Jesuitenfabeln, St. 881—882.

[5]) Клясичний примір гл. Naumann, der Jesuitismus, St. 560—568.

протестанцтва[6]), а навіть — впрочім так нетерпимі і нетолєрантні соціялїсти. Дальше виказує автор, що орден Єзуїтів то гарний виплив католицкого духа та що ненависть до ордена є лиш укритою ненавистию до катол. Церкви. І має рацию! все по переслїдуваню ордена слїдувало переслїдуванє Церкви. Но, а і в нас ті, що найбільше клевечуть против Єзуітів, суть звичайно ворогами кат. Церкви або крайними ігнорантами в єзуїцкім питаню.

Про неуцтво і злу волю в справі орденів, — головно Єзуїтів, — знаю з досьвіду; трафляє ся воно на жаль і між нашими... сьвященіками, заслїпленими полїтично-партійними кличами.

Протестанцкий Теольогічний Яресберіхт, що виходить в Берлїнї від 1881 р. містить в собі повну бібліографію теольогічної лїтератури і в тім неоцїнена єго вага[7]); але рецензиї суть писані з тендецийного становища, і звичайно малу мають вартість[8]).

Переходимо до рецензиї поданої на горі книжки Цеклєра: Закон Єзуїтів.

Рецензент в „Дїлї“[9]) називає працю Цеклєра твором, „в якім ясно й популярно і притім зовсїм науково представлено повний і вірний образ єзуітского ордена“ „отся праця для нашої суспільности тим цїкавійша, що Єзуїти мали чималий вплив і на наші... відносини.“ В рецензиї що слово то лож — сьвідома чи несьвідома, се вже річ рецензента, — бо праця Цеклєра дуже побіжна, непевна, недокладна, переповнена сплетнями і клеветами, писана пером, яким руководило неуцтво і зла воля. Інтересна ся праця для нашої суспільности о скілько, що виказує, що за „науку“ ширить колєкция сьмітя звана шумно „лїтературно — науковою“ бібліотекою видавничої Спілки, виказує вкінци безсовісність рецензента „Дїла“, який або сьвідомо говорить лож і туманить читаючу публику, або говорить про те, на чім так розуміє са, як певне сотворінє на східнім продуктї.

Переводчик Д. С. ложно подав імя автора працї: не Цеклєр але Штайц-Цеклєр повинно стояти в титулї книжки. Дальше, ся „наукова“ книжка є тотожна, значить, є дословним переводом висше наведеної і схарактеризованої статї протестанцкої Реальенцикльопедиї VIII. тому на сторонї 742—784. Статя та на супротив дослїдів Дура і Навмана не стоїть на вижинї нинїшної науки, але навіть не відповідала вона тим вимогам, які ставлено історикови ордена Єзуїтів в роцї 1900, коли то появив ся той VIII-ий том.

В своїй рецензиї не буду наводити скривлених поглядів і дрібнїйших неточностий, від яких аж кишить книжка чи статя Цеклєра; наведу лиш очивидні клевети і грубі ложи, але і тих не буду подрібно розбирати, лиш наведу всюди місця, де можна

[6]) Клясичний примір гл. Naumann, Der Jesuitismus, St. 560—8.

[7]) Гл. „Christliche Welt“ 57. Heft: Gegen das Jesuitengesetz, 1906. пор. L. St. 06. 71. B. 586—8.

[8]) Заглянути-би нашим маловченим, що не признають теольогії науковохархктеру — а які анї про теольогію, анї про науку не мають понятя — до того Яресберіхту, можеби помудріли, єсли взагалї можуть помудріти.

[9]) Гл. In. Zt. 05. 29 Bd. 389—395.

докладно про все довідати ся. В цитованю Цеклєр означає руский перевід статї; Гайнер — Єзуїти і їх противники; Навман — Єзуїтизм; Дур — Байки про Єзуїтів в 3 виданю; цифра побіч імени означає сторону цитованої книжки. Книжки розуміють ся подані на початку.

Мабуть анї автор анї єго переводчик не знають про найновійші научні досліди на поли істориї ордена Єзуїтів, що іменно імя „Єзуїт“ істнувало сотки лїт перед істнованєм ордена Єзуїтів, а істнувало, так в добрім, як і в злім значінню[10]). Злочини, які приписувано тим „Єзуїтам“ істнуючим перед основанєм Товариства Ісусового, припусувано відтак самому орденови. Так повстали „історичні“ жерела, на яких підставі орден поповнював злочин ще перед своїм істновавєм!

Порівнуванє св. Ігнатия з таким Лютером — звісні ославлені єго „Tischreden“ — є зовсїм невмісне і неісторичне. (Цеклєр 6).

Слова „Надто згадують ся в конституціях іще Professi trium votorum без близшого означеня їх становища, темне місце в устрою закону... не без слушности вважають їх тайними Єзуїтами“ (Цеклєр 25-6) — се лож! З того, що істнують тайні масони, ще не можна вносити на істнованє тайних Єзуїтів. (Гл. Навман 91—3). Цеклєр опирає своє тверджене про тайних Єзуїтів на авторитет Ґотайна, але Ґотайн не має нїякої наукової стійности.[11])

Про відносини єзуїцкого генерала до ґенеральної конґреґациї (Цеклєр 29) подає ся неправду. (Гл. Навман 85). Лихо представлена істория і практика послуху (Цеклєр 31—39).[12]) „Припущенє, що Льойоля опирав ся на іслямських взірцях (Цеклєр 33) се лож! (Гл. Дур 875.) Що „Єзуїт мусить посьвятити їх“ с. з. національність і патриотизм (Цеклєр 54) се лож![13]) Підлою є фраза і брехливою, що „систему шпіонажі перепроваджено потім у єзуїтських школах“. (Цеклєр 35).[14]) „З особлившим наміром зміряє закон до того, щоб придїляти пануючим сповідників із свойого лона“ (Цеклєр 42) — се лож![15]) Губер, на якого покликує ся Цеклєр (ст. 47) не має стійности, бо він дише фанатичною ненавистию до ордена. На використуванє науки до цїлий ордену (Цеклєр 46) найменше управнений нарікати Цеклєр, який науку фальшує з ненависти до Єзуїтів. Обнижуванє наукового значіня Єзуїтів тому, що в них „між двома тисячами професорів математики тільки так мало справжнїх математиків (а кілько?!) (Цеклєр 47) се глупий аргумент: годї щоби кождий професор Єзуїт був ґеніяльним вченим.

Що з протестантизмом відлучило ся переважно все те, що було в старій церкві глубоке (містика!) (Цеклєр 48), се фраза, бо фактично т. з. реформация Лютра потягала і потягає переважно

[10]) „Дїло“ Львів, 1906 р., ч. 246, з 28 падолиста, ст. 3, шпальта 4-а.
[11]) Гл. In. Zt. 03. 27. Bd., 174—5, 378—380.
[12]) L. St. 1895, 49, Bd. 527—544.
[13]) Гл. Гайнер 40—46; Навман 78—79; Дур 871—3.
[14]) Гл. Гайнер 46—54; Дур 306—380.
[15]) Гл. Навман 62—5, 394—5. пор. A. Boegle, Heldenjugend, 2. Bde, Münster, 1906 (рецензия в L. R. 06. 231).

найгірших людий. Щоби закидати єзуїцким теольогам неґованя божого походженя епископату, плитке рационалїзованє віри (Цеклєр 50), треба наперед пізнати єзуїцких теольогів, а в тім виказує Цеклєр крайне неуцтво. Впрочім ях раз ті закиди звертають ся против протестантів, бо вони допускають ся одного і другого. Так противєзуїцка ненависть заслїпила Цеклєра, що хиби свого табору спихає на Єзуїтів! Що в католицкій Церкві „нїхто не може згрішити, коли против свойого сумлїня йде за приказом папи“ (Цеклєр 51) се крайна ігноранция догматики (про папску неомильність) і моральної (не вільно дїлати з непевною совістию, тим паче против совісти). Таж — після катол. науки — папа не надає дїлам моральности, лиш виказує, які то моральні дїла суть вже поміщені в жерелах обяви.

Катальоґом підлих клевет і ложий є то, що оповідає Цеклєр (ст. 52—54) про вплив Єзуїтів на замахи на пануючих. Сплетнї про єзуїцку засаду управнюючу морд тиранів, атентати Єзуїтів і їх послїдувателїв на анґлїйску Елисавету, француского Генриха III. і IV., фантастичні уяви хорої мізґівниці про Марияну, Раваяка дають китицю зібрану з поля патальоґічного противєзуїцкого фанатизму Цеклєра і єго приклонників. Неісторичність тих „фактів“ гл. під Stichwot'ами, „Elisabeth“, „Heinrich“ „Mariana“ „Chatel“ „Ravaillac“ „Clement“ в цитованих творах Навмана (ст. 573 сл.) і Дура (ст. 885 сл.)[16]) З зачудованєм довідуєш ся з правдивої істориї, що ті самі, що викликували вбійства пануючих або їх хвалили (париский парлямент, унїверзитет) повзали відтак у стіп тиранів, а всю вину спихали на Єзуїтів. А нинї, чи не то само? Людска підлота не старіє ся! Читайте критичну історию, против-єзуїтники, а може вона роз'яснить вам запомороченый ум!

Наріканє на псованє Єзуїтами догматики, підкопуванє поваги св. Письма (Цеклєр 54—7) і проча балаканина така глупа, що шкода і про неї говорити. Виданє св. Письма на поталу кождій одиниці, як се зробили протестанти, хиба не піднесе поваги св. Письма. Тези єзуїцкі, в числї 33, зістали осуджені теольоґічним видїлом (Цеклєр 55): де, коли, чому? З вітряками хиба годї бороти ся a la Don Quijote! Єсли католицка Церков догми і св. Письма „так якби не мала“ (Цеклєр 56) то не дасть їй анї Цеклєр нї протестанти. Фраза про „поєзуїчену релїґію, якої жерела вже не лежать в области науки (Цеклєр 56) занадто глупа, щоби єї брати поважно. Хиба Єзуїти мають катол. релїґію, а не фабрикують якоїсь новоï, як несчислені протестанцкі секти.

Тепер слїдують лицемірскі наріканя на „гнилизну моральних основ, отруйні губи, отруйний посів, неправдоподібну безличність при обговорюваню полового питаня“ (Цеклєр 57—63). Надягнувши Катоньску тоґу ляментує Цеклєр над тим занепадом мо-

---

[16]) Гл. Навман 107 сл., 446 сл., 537. Дур 630—658. — B. Duhr, Die Jesuiten an den Fürstenhöfen des XVI. Jahrh. Freiburg Br. 1901 (рецензия в In. Zt. 02. 26. Bd. 333—4).

[17]) Гл. Гайнер 79—82.

ральним, який викликали Єзуїти через сповідь, проповіди і моральні трактати; а доказує свої фантастичні мрії накручуваними і фальшивими дефініціями пробабілїзму. Ту доперва, в такім способі поборюваня противника якого уживає Цеклєр, лежить отруйний посїв і неправдоподібна безличність. [18]) Безмежне неуцтво і лицемірство виробило фразу про єзуїцку „моральну гниль“, і то в людцїв, яких моральність найменше обходить.

Слїдує відтак оповіданє про історию ордена до половини XVIII. столїтя (Цеклєр 62—80), внутрішний єго розвій аж до знесеня (80—97) і історию ордена в XIX. столїтю (97—133). В тих роздїлах вже менше є фанатитму, менше ложи і клевет, але неточностий і неправди таки не бракує.

Ложно представлений текст булї зносячої орден (Цеклєр 96, гл. Дур. 381—428). Буля зносяча і відновляюча орден не може бути рішена ex cathedra (Цеклєр 97, 100); се анальфабетизм в основах доґматики. Інтересне, що смертний удар треба було задати Єзуїтам аж через порнографа Евжена Сі (Цеклєр 111). Видко лучші средства не дописували „глибокому моральному почутю протестантизму“? В який спосіб викликувано обуренє народа в Римі против ордена гл. „Ниву“ ст. 79. (р. 1906). Католицких мучеників за часів реформациї було в Анґлїї більше, чим подає Цеклєр (ст. 76.) [19]).

Ложно подає ся про предприємства Єзуїтів в торговлї і промислї (Цеклєр 89; гл. Дур 549—617). Про процес Драйфуса і Єзуїтів пише ся лож. (Цеклєр 127; гл. Дур. 857—8). Затроюваня журналїстикою публичної опінії треба шукати в протестанцких Los-von-Rom аґітаторах та їх лїберальних союзниках. (Цеклєр 128.) Виступ против тероризму масоньско соціялїстичної кліки хиба не є „антідержавною роботою“. (Цеклєр 128). Про впливи Єзуїтів в Австриї треба би поставити знак питаня; авторитет Цеклєра (ст. 118—9) ще не вистарчає. За „ославлений“ підручник Ґіри (Цеклєр 119) гл. Дура (ст. 446, 489, 869) і Навмана (576). Про „ославленого“ патра Рога (Цеклєр 120) гл. Дура (ст. 519, 830). Про обуренє в цїлім культурнім сьвітї против заяв Пія IX. (Цеклєр 123) можна говорити, єслн під „культурним“ сьвітом розуміє ся протестанцких і лїберальних фанатиків.

Взріст могутности єзуїцкого ордена в XIX. столїтю, і то в так розвинених державах як Північна Америка, Анґлїя, Бельґія, Голяндия викликує Цеклєра з рівноваги. Він пророчим голосом кричить на весь рот, що „єзуїтизм то карикатура христіянїзму, небезпечна для душ, деморалїзація для народів“ (Цеклєр 133). Думає неборачиско, що держава послухає єго кличів, же-

[18]) Про пробабілїзм гл. Noldin, Theol. moralis, I. de principiis, pg. 225 squ Oeniponte 1904; Гайнер op. cit. 61—67: Про „restrictio mentalis“ гл. Noldin, Theol. moralis, II. de praeceptis, pg. 612. squ. Oeniponte, 1904; Гайнер 67—73; Про цїль осьвячаючу средства гл. Noldin, de principiis, pg. 72. squ; Гайнер 73—79. Крім того Навман і Дур в дотичних місцях.

Про єзуїцку мораль в загалї гл. Гайнер 54—91; Навман 191 сл. 263. сл. 280 сл. Дур 429 сл.

[19]) Гл. Spillman, Gesch. d. Katholikenverfolg. in England, 1905. Freiburg Br.

лїзною рукою здавить орден Єзуїтів з католицкою церквою так ворожою для новочасної держави, та і приголубить до свого лона смирненький протестантизм, який державі нїколи нїчого неприємного не скаже, навіть в державній службі упідлить ся і для держави здрадить Христа. Певно, що протестантизм є дуже льояльний, він-жеж пануючого вважає своїм... епископом! Нїхто иньший, як сам Едвард Гартман сказав, що протестантизм то нїяке християньство — історія найновійших часів аж надто потверджує.

А вже карикатурою науки, історії, правди та стуєю ложий клевет, фальзифікатів, неуцтва та злоби є „наукова праця“ п. з. „Закон Єзуїтів“. Гарну „науку“ ширить Видавнича Спілка, нема що казати! І нехай хто скаже, що Русь не іде з поступом, той крайний „реакционер“ в очах „осьвідомлених“ поступовців.

А що на то наші „противєзуїтники“? *О. В.*

Чи реєстр

сїмох головних гріхів повстав і перейшов до моральної теольогії під впливом астрольогії?

II.

Хто хоче зрозуміти, о скілько статя проф. Зелинського може звести читача на хибну дорогу і невірне розумінє річи, той пересьвідчить ся наглядно, єсли прочитає саму статю. Миж подали лише кістяк „красної“ статї. Справдї красно уложені і угруповані реченя можуть недосьвідченого читача збити з пантелику і, єсли єго не пересьвідчити, то бодай оставити в єго душі сумнїв що до властивого походженя сїмох головних гріхів. А більше авторови статї як і єго перекладчикови не треба. Вони будуть цїлковито задоволені, сли по прочитаню статї скаже той або другий більше менше так: Та воно може і правда. Воно щось там не дуже ясно в науцї церкви, коли згадка про ті самі річи, яких учить церков, найшла ся у старинних Греків. Хто знає, може воно і справдї так є, що християнство взяло свою етику від старинних фільозофів? То буде вправдї лише сумнїв, але з огляду на те, що пересїчний читач не має звичайно часу нї спромоги річ докладнїйше провірити, то і сумнїв може для него стати ся з часом „каменем преткновенія“.

Приглянемо ся проте близше системі Герметиків, яка по доказам автора мала витворити систему сїмох гріхів, яку щойно за посередництвом Горація приняло християньство[1]). Ми зараз за першим поглядом запримічуємо в герметиці щось, що не конче годить ся з релїгійними і фільософічними пересьвідченями

[1]) Л. Н. В. IX. 36 стор. 286.

і взагалї духом старинних Греків. Грецка релїгія, як єї сформулували Гомер і Гезіод, є більше схожа з релїгіями західних народів нїж східних. А засаднича і загальна ріжниця між релїгійними віруваннями Сходу і Заходу, лежить в тім, що коли у всїх релїгійних системах Сходу видимо провідною ідеєю терпінє та почутє безсильности чоловіка, то у західних народів слїдне почутє сили, а чоловік може без найменшої боязни міряти ся з самими богами. То послїдне є провідною ідеєю у релїгійних поглядах старинних Герман і Римлян (я виключаю тут всякі посторонні впливи, які починають ся в послїдних віках римскої істориї). То є також підкладом релїгії Греків. Розвернїм Ілїяду чи Одісею, а пересьвідчимо ся, що безсмертні жителї Олїмпу являють ся в уяві правовірного Грека на скрізь людскими істотами; вони рівні людям під зглядом щоденного житя-бутя, бажань, любови чеснот і пороків. Крім того вони підлягають рішеням непримиримої долї (fatum, mojra) так само, як люди. Від людий ріжнять ся вони хиба тим, що є від них сильнїйші, що посїдають ріжні добрі і злі свойства в більшій мірі. То і є причиною, що Греки виводили свої роди від самих богів, що між богами а людьми панують ніспя грецкої мітольогії дружні зносини, а не рідко і посвоячення через подруже безсмертного або безсмертної з земним чоловіком. То далї вплинуло на витворенє своєрідної етики і моралї та взагалї на погляди що до дочасного і вічного житя і бутя чоловіка. Грек вважав всякі так звані афекти, якими чоловік зазначує своє житє на землї, не за „непотрібні дарунки“ небесних сфер, як бачимо в сьвітогляді Герметиків, тільки добрими свойствами людскої природи, які треба берегчи, плекати, бо вони дають чоловікови силу і пановапє над сьвітом. Він не тілько їх плекає і стереже, але віддає їм також божеску честь персонїфікуючи їх як осібні божества і устроюючи в їх честь сьвяточні обходи і містериї.

На так підготованій почві не могла нїяк зрости фільозофічно-релїгійна система того рода, якою є сьвітогляд, Герметиків з його пессімістичним підкладом. Природним сьвітоглядом, що міг зрости на чисто грецкім ґрунті є або ідеальна (як на свій час) і повна житя фільозофія Плятона (429—348 до Хр.) або, коли вже говоримо о часах упадку грецкого духа фільозофія Епікура (337—270 перед Хр.), але нїколи фільозофія Гермеса Тривеликого. Бо щож є провідною ідеєю Герметиків? Чи може горде почутє своєї сили, свого достоїньства і божого походженя, яке випливає з релїгійних пересьвідчень старинних Греків, тих Греків Гомера і Гезіода? Нї! Чи може понятє безсмертної душі органїчного сьвіта, який по понятям Плятона утворює з вічної матерії один, найвисший, свобідний, мудрий, справедливий Бог взоруючи той твір своїх рук на так само, як він, вічних ідеях? І то нї! Чи може вкінци фільозофія Епікурейців, які вправдї відкинули віру своїх батьків в загробне житє, та все таки остали в тім вірні традициї, що не вважали того цїлого змислового сьвіта, враз з єго наслїдками за зло, яке треба поборювати, тільки радили єго тут

вже на землї використати до найдальше сягаючих границь? Також ні. Се і природне. Понятє земного чоловіка, що повстав щойно через змішанє добрих первнїв божеского чоловіка, утвореного Зевесом чи „найвисшим духом“ та злих первнїв, якими заражують божеського чоловіка злосливі демони сїмох сфер, той очивидний дуалїзм, не міг нїяк виплинути з преміс поставлених історією грецкої культури і грецкого духа. Та і понятє небесних планет і зьвізд, як сил наділених житєм, думанєм і волею шкодити другому не сходить ся нїяк з релїгійними поглядами Греків. Практичний і змисловий Грек не сягав уявою так далеко, щоби зьвіздам, які сьвітили над його головою, приписати божеску силу. Навпаки його поетичному змислови, почутю пластики і краси в представленю відчутої і досьвідченої на собі річи відповідало більше понятє, яке він прибрав в форму поетичного міту про небесного коваля Гефайста, що викував синїй небозвід з крицї і прикріпив його до небесної тверді золотокованими цьвяхами.

З того бачимо, що наука Герметиків не могла повстати в Аркадиї. Єї початків а може навіть готової уже системи треба глядїти деинде. Поглядїм за властивим жерелом герметичної науки, а наш труд оплатить ся може тим, що дійдемо правди, о скілько християньство могло і мало потребу черпати найпопулярнїйшу частину своєї моральної теольогії від мало звісних Герметиків. Та, сам пов. автор упевнює нас, що „історія ще менше як яка иньша наука має обовязок відповідати на всї поставлені їй питаня, особливо історія ідей: коли може се зробити, то се буває тілько щасливий випадок“[2]). Таким „щасливим випадком“ вважає шан. автор повстанє герметичної фільософії з єї понятєм сїмох пороків чи гріхів, яка довела його також через „щасливий випадок“ до згадуваних в горі заключень. Ну, вільно числити на „щасливі випадки“ ученому ще й до того професорови унїверситета, то чому-б не користати нам із „щасливих випадків“.

А тим щасливим випадком для нас є те, що автор познайомлює нас ширше з системою герметиків і тим дає нам вказівки, де нам глядїти єї первісного жерела. То різке противпоставленє материї духови, материї як принципу зла і недолї чоловіка духови зглядно духовому сьвітови в сьвятій Огдоадї як прінціпови добра[3]) пригадує нам на подібне віруванє, якого колискою є Азія зглядно маленька єї чистина Перзія. Перский моздеізм так і просить ся, щоби йому близше приглянути ся і провірити, чи в ньому не криєть ся наука Герметиків.

Основу перзській, релїгії дала сьвята книга Перзів Зендавеста, до якої прилучено за часів Сассанїдів книгу космогонїчного змісту звану Бундегеш. Властивим основателем перзської релїгії є Заратустра (з грецька Зороастер), що мав голосити свою науку в XIII віцї до Христа. Релїгія Заратустри є найчистїйша і найбільше духова між усїми старинними поганськими релїгіями. Вона опираєть ся на дуалїзмі, однак все таки добрий Ормузд

[2]) Л. Н. В. IX. 36 стор. 282.
[3]) ibidem стор. 283, 284.

занимає перше місце і є осередком та причиною всього житя і добра. Се чистий, правдивий, вічний бог, який сотворив сьвіт не при помочі еманації, тільки одним могутнїм словом, і мешкає в найчистїйшім, сотворенім самим собою, сьвітлї. Його ворогом і вічним соперником є дух тьми, ложи і смерти Аріман, що не є творцем і всевідучим, за те-ж примішує все і всюди до добра зло і є причиною всякого зла у сьвітї. Його власть колись зломить Ормузд і тодї запанує само добро.

Побіч Ормузда стоїть як персоніфікації добрих сил і свойств шість духів, між якими Ормузд занимає перше місце. А вже найбільшим його довірєм тїшить ся бог сонця Мітра. Так само Аріман має свою власну дружину, що рівнож складаєть ся з шістьох злих духів, між якими він є семий.[4]).

То пригадує нам дуже теорію Герметиків з її Огдоадою, богом Завесом і його помічником Гермесом потім Льогосом а злими духами сїмох звізд.[5])

Єще більше сходить ся з герметигною системою перзська наука про послїдні річі і про спасенє. А опираєть ся вона на згаданім дуалїзмі. В книзї Бундегеш згадуєть ся про героя Созіоша, що при кінци сьвіта збудить з припорученя Ормузда померших, щоби їх повести перед його суд, по чім дістануть ся чисті душі до місця вічного щастя і панованя Ормузда, а злі остануть ся при Арімані.

Притім грають видну роль огонь і зьвізди. Почитанє зьвізд не є одначе властивостию науки самого Заратустри. Воно дістало ся сюди з Вавилона, де в старинї була найвисше розвинена астрономія, а з нею і астрольогія. Релїгія Халдейців, се почитанє зьвізд. Найвисший їх бог є бог сонця Ваал, жерело сьвітла і житя. Від них розширив ся культ зьвізд по цілій Малій Азиї. Він вплинув богато на зміну первісної релїгії Заратустри, бо надав їй астрольогічний підклад.[6]) Халдейцї мали також вплив на Греків, а через них на Римлян, що признає сам Ціцеро.[7]) В своїм походї діткнула ся їх наука також Жидів. Се видно з слів грозьби пророка Єремії до Жидів, що їх вороги „викинуть кости юдських царів і кости сьвящеників і кости пророків і кости жителїв Єрусалима з їх гробів, і кинуть ними против сонця і місяця і против всїх небесних зьвізд і против всього піднебесного війска, бо вони полюбили їх і їм служили і їх слїдом ходили і їх держали ся і їм покланяли ся. [8])

Хоч знаємо вже, що сьвітогляд герметиків, що до своєї засадничої ідеї є дуже схожий з перзським маздеізмом, то се єще не пояснює нам нїяк їх поглядів на етику і єї лучности з зьвіздами. Заходить вправдї схожість в річевих питанях, але не під

[4]) Dr. Joh. Alzog: Handbuch der Universal-Kirchengeschichte 9. otufl, Ihainz 1872 том I. стор. 49.

[5]) Ed. cit. стор. 283.

[6]) Dr. Joh. Alzog: Op. cit. Том. I. стор. 49.

[7]) De divinat. lib. I. пор. його De natura Deorum II. 21. і Lactantius: Institut II. 5, 10 і слїд.

[8]) Ерем. VIII. 2.

зглядом форми. Та те, що не може нам пояснити перзський маздеізм пояснює нам одна новійша релігійна система. Се є властиво перзська релігія, тільки в трохи зміненій формі. Місцем єї повстаня зглядно сформулованя є Фрігія в Малій Азиї. Там побіч культу великої матери Кибелї був від найдавнїйших часів звісний культ Мітри.

Після оповідань місцевої мітольогії Мітра видїлив ся з каменя і дерева, тому є він звісний під назвою теос ек петрас. Першим подвигом нового героя є те, що з'умів з'єднати собі Гелїоса в той спосіб, що вложив на його голову золотий вінець. По тім убив дикого бика, з якого крови утворив лїчничі зела і збіжа. Крім того повірив його опіці Ормузд першу пару людий. Однак демонські сили напосїли ся на чоловіка і хотїли його конче знищити будь через посуху будь сильні виливи будь огонь. Мітра переміг — і чоловік заховав ся при житю. Міти кінчать ся оповіданєм про від'їзд Мітри до оселї безсмертних.

Ті мітольогічні оповіданя, хоч як вони наівні, дають нам зрозуміти характер, який приписано Мітрі.

Мітру представляли собі як еманацію найвисшого творця сьвіта, як деміюрга, якому Ормузд віддає опіку над сьвітом. Він є посередником між Ормуздом а видимим сьвітом. В пізнїйших лїтах являєть ся вже Мітра найвисшим богом, а його місце займає Геліос, що посередничить між ним а його людьми. Борба між ним а Аріманом ведеть ся далї, передусїм в фізичнім сьвітї і в піднебесних сферах, а потім в кождій людській душі.

Основою перзської аскези, се борба за житє, борба зі злом; той виповнить як слїд божі прикази, хто безустанно боре ся против злих сил, насиланих на чоловіка Аріманом. Хоч мало знаємо про обовязки, які ся релігія накладала на своїх вірних (тут не ідентіфікуєть ся приписів Авести з пізнїйшими містеріями), все-ж таки стреміла вона до зглядно високого ідеалу. На се вказують ріжні люстрації і обряди, які були злучені з культом Мітри.

Відповідно понятям аскези і взагалї етичного житя укладає ся мітрийська есхатольогія і наука про спасенє. Людські душі заселювали колись, так представляли собі, в безчисленнім числї місце, де пробуває Мітра. Потім чи то задля неперемолимої конечности чи добровільно приняли на себе людські тїла. По смерти тїло підлягає зіпсутю, а над душею спорять добрі і злі духи як висланники Мітри і Арімана. Простір між видимою землею а невидимим небом є подїлений на сїм сфер, а кожда з них є під пановапєм одного планетного духа. Душа помершого чоловіка виходить по них неначе по драбинї і в тій дорозї „очищуєть ся," аж поки не стане на порозї неба. Провідником душ на тій дорозї є по віруваням Фрігійців сам Мітра, що опікуєть ся ними, як добрий батько дїтьми. Спір добра зі злом не буде вічний. При кінци сьвіта прийде Мітра знову на землю, а на просьби праведників спаде на землю огонь, що спалить Арімана враз з його дружиною[9]).

[9]) Joseph Blötzer S. J.: Das heidnische Mysterienwesen zur Zeit der E -

Тепер вже не може бути сумніву, що Герметики взяли свою космогонію та есхатольогію з культом фрігійського Мітри з перзського маздеїзму. Та тут знов заходить не мала трудність. Приходить ся розвязати питанє, якою дорогою дістав ся той культ до Греції, та як зі своїм дуалїзмом міг защіпити ся на грецькім ґрунтї? До того були між Греками і Перзами не полагоджені давні рахунки єще з часів довголїтних перзських воєн (469—449 до Хр.), проте між обома народами панували досить напружені відносини і велика незмінна ворожнеча. В наслїдок того мусїла з природи річи повстати і релїгійна ненависть, а то тим більше утруднювало перещепленє культу Мітри до Греції.

Надсподївано історія розвязує нам усї трудности. Первісно заселювали Грецію племена, що своїм походженєм ріжнили ся від пізнїйших Греків. Історія записує деякі назви тих автохтонних племен, як Лєлєгів, Карійців, Пелязгів. Найзагальнїйша булаб назва послїдних і тих іменем називають історики усї племена, які заселювали Грецію до часу великої дорійської мандрівки. Головним їх осередком був Пельопонез, що мав давнїйше звати ся Пелязгією. Свій побут зазначили вони там великанськими камінними будівлями званими лярісами, які пізнїйші племена вважали за дїло рук Цикльопів. Історики не годять ся що до їх походженя. Одні вважали їх за Семітів, инші за Кельтів. Якби воно не було, то згідні вони в тім, що нарід той почитав безіменних богів, то є космічні сили, елємснти і зьвізди, а віру свою опирали на дуалїзмі. Так жили ті народи в супокою до XI. віка перед Христом, себто до дорійської мандрівки. Дорійці виперли ті автохтонні племена так, що вони мусїли кидати рідню землю і глядїти долї за морем. В той спосіб заселило ся цїле західне побереже малої Азиї грецькими зглядно пелягійськими оселями, звісними під назвою еольских і йонських кольонїй.

Та не всї Пелязги виемігрували за море. Велика їх часть остала ся на місці і хоч з часом затратили свою племінну відрубність і індивідуальність, то все таки остало богато в їх памятї споминів з давних добрих часів. Пише Fredegar Mone в своїй „Грецькій історії“ (I. стор. 82), що після геллєнського підбою нарід той задержав найдовше свою мову в Аркадиї, бо до V. віка перед Христом. А їх релїгійні погляди переховували ся після дослїдів тогож- історика в формі тайної науки в містеріях навіть тодї, коли Пелязги були вже давно згеллєнїзовані“.[10])

Бачимо, що Аркадія давала на дїлї податний грунт під вірування витворені в Перзії а сформуловані в Фрігії. Головними етапами, через які міг перейти культ Мітри до Аркадиії були грецькі осади на західнім побережу Малої Азії, а потім ахайські міста, положені здовж коринцького заливу, які від найдавнїйших

---

stehung des Christentums; Stimmen aus Maria-Laach Freiburg in Breisgau 1906. LXXI. стор. 506—508.

[10]) F. J. Holtzwarth. Historya powszechna, Warszawa 1880. Том II. стор. 16—22 і 43—48.

часів провадили з Азією живу торговлю. Так дістав ся сей культ найпевнїйше через посередництво Лїдії до Греків надбережних міст малої Азії, а звідтам через еґейське море далї до Греції. Вже в IV. віцї перед Христом слїдні в прибережній Ахаї фрігійські впливи. З поміж 12 сполучених міст Ахаї виказують ся аж три міста посїданєм сьвятинь фрігійського Бога Аттїса. Тими містами є Пейраєвс, Диме і Патрай [11]). З Ахаї до Тракії уже недалеко.

Не підлягає сумнївови, що культ Мітри підляґ сейчас змінам і місцевим грецьким впливам. В першій мірі підляг змінам сам Бог Мітра. На своє щастє найшов він в Аркадії вже місцевий культ бога Гермеса [15]), який своїми подвигами і житєм дуже нагадував житє Мітри. Стріча двох племінних богів скінчила ся тим, шо Мітра мусїв зрезиґнувати з свого первісного імени, за теж Гермес покинув свої дотеперішні области діланя, а оставив собі лише ті обовязки, які в фрігійськім культі мав Мітра. І так той Гермес, що до тепер був опікунчим божеством розстайних доріг, площ і ґраниць та провідником померших душ до підземного сьвіта (психопомпос), крім того окличником і післанником богів, опікуном торговлї, краснорічивости і дипльоматичних укладів, зрікає ся усїх тих підрядних функцій на користь другого національного бога Аркадцїв Пана, а сам аванзує під впливом Мітри на творця і керманича сьвіта та впорядчика елементїв. Словом з ним і Мітрою стало ся то, що зауважує пок. Володимир Лисевич взагалї при процесї амальґамованя релїґійних понять ріжних народів в одну суцїльну систему [12]), то є з характерів обох богів зістали усунені конкретні понятя, а остали ся лишень абстрактні, які надали Гермесови новий вигляд. Рівночасно підлягла мітрійська космоґонія деяким маленьким змінам під впливом фільософів йонської школи Талєса з Мілєту (640 до 545), Анаксімандра (611—545), Ксенофана (570—471), Анаксімена з Мілєту (568—499), Гераклїта з Єфезу (около 500 р. до Хр.) і Пітаґора (род. 569 р. до Хр.), але виказувати того не потребуємо, бо то не веде до розвязки нашої теми.

Конець кінцем ми пересьвідчили ся, що початків герметичної фільософії треба глядїти в перзкім маздеїзмі, і що підклад єї дуалїстичний. Се і виразно подає Ямблїхос (+ 333 р. по Хр.), неоплятонїк і ученик звісного ворога християньства Порфірія, що написав „Пятняйцять книг против Християн“. „Чоловік, пише Ямблїхос, має дві душі, а то доказують самі сьвяті письма Гермеса. Одна сягає своїм походженєм першого розумного єства і має в собі часть сил деміюрґа, друга зістала нам надана з круженя небесних сьвітів. В послїдню входить перша, що оглядала бога. Душа, що має свій початок в крузї сьвітів, є також звязана рухами сьвітів. За те та, що видїлила ся з розумного єства, має свій розум і стоїть понад духом Ґенезіюрґа“. В дальших

[11]) Joseph. Blötzer: Op. cit. стор. 511.
[12]) Л. Н. В. IX. 36. Op. cit. стор. 282.

роздїлах свого письма пояснює Ямбліхос, що перша душа не підлягає фаталїзмови, бо має в собі власний прінціп, силою якого верне назад, звідки була прийшла себто до розумного єства. Для другої душі нема виходу, она зістанеть ся по всї часи рабинею незломної конечности[13])

Я нарочно задержав ся довше при генезї підставної ідеї в сьвітогляді Герметиків, бо то, як побачимо пізнійше, улегчить нам провірити, чи в сьвітогляді Герметиків видна на дїлї та „горда віра", яку проф. Зелиньский противставить „христіяньскій смиренности"[14]). Крім того се дасть нам спромогу відгадати, як може виглядати етичне житє чоловіка тодї, коли він живе в сьвідомости своєї зависимости від сфер, а тим самим зрозуміємо, о скілько христіяньство могло з такого жерела черпати свою етику.

Так дістала ся з культом фрігійского Мітри сьвідомість, що душа чоловіка є порочна, і що єї спасенє відбудесь через „очищенє" в дорозї сїмох сфер. Однак того спеціялїзованя гріхів, які душа покидає в кождій сферї в фрігійскій редакциї — коли так скажу — не відоме. Тому випадає нам потягнути кінець тої нитки, яку ведемо з Перзиї через Малу Азию, йоньскі оселї, Ахаю аж до Аркадії кудись далї, щоби віднайти жерело того спеціялїзованя, яке бачимо в реляції Поймандреса. Куди нам тягнути ту нитку, вказує сам автор, коли звертає увагу на очивидні запозики Герметиків з сьв. Письма Старого Завіта[15]). Зле зробив шан. автор, що не посьвятив тій квестії більше уваг, тільки діткнув ся єї здалека неначе кінчиками пальців, гейби бояв ся, щоби не попечи ся і не зрезигнувати з поставленої собі з гори гіпотези.

Розуміє ся само собою, що сьв. Письмо не могло так довго бути в руках Грека, як довго не було його перекладу на грецьку мову. Хоч жидівські впливи давали ся на Греках відчути перед тим а особливо за посередництвом тих жидів, що були на „розсіяню" (гой ен те діаспора) то все таки о властивім впливі жидів на грецького духа, можна було говорити щойно тодї, коли появив ся переклад так званої Септуагінти. Того епохального дїла доконано за панованя Птолємея Філядельфа около 285 р. Птолємей Філядельф положив дуже великі заслуги около піднесеня уровенї наук у старинности. Він основав в Александрії бібліотеку, стягав зі всїх сторін сьвіта на свій двір ученых без згляду на їх народність або релїгійні пересьвідченя. На його дворі можна було стрінути і Жидів і Греків і Римлян, а не рідко представителїв подальших народностий. Задля тих його заслуг назвала його потомність фільограматос.

Та робота улегчувала вправдї зближенє Жидів з Греками, але о властивім впливі можна було говорити щой-но в II. віцї

[13]) Помпеянське ізіум, памятка боротьби східних культів за перевагу в грецко-римскім сьвітї; Науковий збірник присьв. проф. Михайлови Грушевському, Львів, 1906, стор. 67, 68.

[14]) R. Massuetus. Dissertationes praeviae i Irenae, i libros Migne Patr. graec. lat. ed. V. стор. 67, 68.

[15]) Ed. cit. стор. 286.

[16]) Л. Н. В. IX. стор. 283.

перед Христом. На дворі Птолємея VII. Фільометора жив тоді (около 150 р. до Хр.) учений жид Арістобуль, що — можна сказати — перший взяв ся серіозно за проломлюванє ледів, які стояли між Жидами а Греками. Він знав як найдокладнійше грецку лїтературу та намагав ся в своїй Екзеґезіс тес Мозеос ґрафес погодити грецьку фільософію з ідеями сьв. Письма[17]). Арістобуля проте можна назвати предтечою Геллєнїстів. Після його „еґзеґези" годї вже припустити, щоби грецькі учені не мали сьв. книг в руках, та щоби ті книги не робили на їх сьвітогляд нїякого впливу. На дїлї вже від другого віка до Хр. починаєть ся нова галузь жидівсько-грецької лїтератури, загально звісної під назвою старозавітних апокріфів. В тих апокріфічних творах видно тенденцію вказану вже Арістобулем погодити понятя, до яких дійшла грецька фільософія, особливо-ж ідеї Плятона з понятями сьв. Письма. Проте починають новійші грецькі фільософи діспутувати на широку тему про ангелів, архангелів, їх хори і обовязки і подавати се за чисту науку Плятона, хоч він про то всьо і не думав. З другої сторони апокріфічна лїтература приписує старозавітним патріярхам і пророкам такі річи, які могли повстати на чисто поганськім ґрунтї. Мойсей являєть ся знатоком грецької, єгипетської і халдейської мудрости. Авраама ідентіфікують апокріфи з халдейським Ваалом. Він є основателем астрольогії і вавилонських штук[18]).

Попри добрі сторони, які мав той новий рух через те, що познакомлював поган з творами сьв. Письма і тим підготовлював месіянську ідею, мав і злу сторону, бо затемнював в поняннях Жидів ясні і зрозумілі правди сьв. Письма. Грецькі фільософи віддавали Жидам то, що взяли від них чистим вже перемішане з болотом. А відбував ся той процес так: Жиди побачили, що новий спосіб фільософованя враз з його символами і алєґоріями є чистїйший від иньших фільософічних системів, а по при тім всетаки не зовсїм суперечний божій правдї. Тому прилягли до тої фільософії більше як до якої иньшої толкуючи ся тим, що поганські примішки дасть ся легко усунути, а проче може послужити до лекшого пояснюваня релїґійних містерий; для них стало ся прямо модою, як вони виражували ся, плятонїзейн. Так почали спроваджувати чисті і живі жерела божого обявленя в багно грецької фільософії розумієть ся з великою шкодою релїґійних правд, які затемнили ріжними дивоглядними видумками, числами, комбінаціями чисел, символами і алєґоріями. До чого довів такий спосіб поступованя, видно дуже добре з фільософічних писым Фільона Александрійского.

На славу Жидів треба однак сказати, що проти злого напряму повстала сей час і реакція. Против апокріфів з гелєнїстичними тенденціями повставали апокріфи, які мали тамті поборюва-

[17]) Dr. Hermannus Zochokke: Historia sacra antiqui Testamenti: Vindobonae et Lipsiae 1903, стор. 390.

[18]] Dr. H. Zschokke: Op. cit. стор. 393 пор. Др. Іван Франко: Апокріфи і лєґенди з українських рукописів. Львів 1896. Том I. Предмова стор. XV.

ти. Таким апокріфом приміром є книга Єноха, що повстала в II. віцї, після иньших около 100 лїт перед Христом[19]).

Ті обопільні впливи сьв. Письма і грецької фільозофії вказують, що коли говоримо про вплив сьв. Письма на герметичну систему, то годї нам сего збувати кількома словами, як то зробив проф. Зелинський, годї тому, бо тут якраз може крити ся розвязка квестиї походженя сїмох головних гріхів. Що той вплив відбив ся і на Герметиках, не потребуємо доказувати, се признає сам автор[20]). Нашою задачею є лише приглянути ся, що взяли Герметики живцем з сьв. Письма, а що під його впливом у своїй системі змінили.

Першою новостию, якої не бачилисьмо в герметичнім сьвітогляді ні в фрігійській ні аркадській редакції, се „трета божеська істота, утворений Гермесом (пізнїйше найвисшим богом) бог Льогос". Поява того нового бога в сьвітогляді Герметиків, каже нам догадувати ся, що герметика зіткнула ся з релїгією ізраельського народа не в III. віцї до Хр., коли вплив Жидівства на грецьку фільософію був єще дуже малий, тільки що й но десь в другій половині II. віка перед Христом, коли на підставі сьв. Письма і грецької фільософії почали вже укладати ся нові фільософічні системи. Се говоримо на підставі того, що що й но в II. віцї почала пускати перші свої кільцї наука про льогос, а навіть з того часу походить один поетичний утвір, де на означенє божеської сили уживаєсь терміну „льогос". Поему ту приписують по всякій імовірности Арістобулеви[21]).

Що понятє льогоса могло вже тодї дістати ся до науки Герметиків, хоч у сталу форму уняв науку про нього що й но Фільо Александрійський[22]) нема найменшого сумнїву. Уявім собі такого Герметика в хвилї, коли він перший раз взяв до рук сьв. Письмо. З напруженою увагою він читає стрічку за стрічкою, в його очах починає малювати ся якесь здивованє, а чоло морщить ся, він думає... Він махінально відкладає книжку на бік, щось собі пригадує, а по хвилї бере єї знова до рук і єще уважнїйше читає: „І рече Бог: нехай буде твердь... І рече Бог: нехай збере ся вода... і рече Бог: нехай проростить земля... і рече Бог нехай будуть сьвітла" і т. д. і т. д. Він розвертає книгу трохи далї і знову здиблеть ся з тим дивним словом „рече". І рече Бог Адамови, і рече Ноеви, і рече Авраамови, і рече Ізаакови, і рече Мойсеєви, і рече Бог через уста пророка Єремії і Варуха і Єзекиїла і т. д. Словом, де тільки загляне в книгу, всюди впадає йому в очі слово „рече". (Далї буде).

---

[19]] Dr. H. Zchokke: Op. cit. стор. 390, пор. Др. Іван Франло. Op. cit. Предмова стор. VII.

[20]) Л. Н. В. IX. 36. стор. 383.

[21]) Dr. Johannes Huber: Die Philosophie der Kirchenväter, München 1859 стор. 2.

[22]) ibidem, стор. 3—8.

З чужих журналів.

Нинїшний сьвіт а релїгія.

(Historisch-politische Blätter. München 1906, 137 том, 7 і 8 зошит, ст. 481—503+561—571).

(Конець).

II.

І модерний сьвіт, так як давнїйший має своїх учителїв „найлїпшого серця“, має своїх добрих провідників і чесних дорадників. Але само добре серце не вистарчає. В полученю з желїзною пильністю і позитивним знанєм може воно навіть сильно піднести матеріяльну культуру; але сама матеріяльна культура не робить нїкого щасливим. Колиб так було дїйсно, то ті нечисленні богачі були би щасливими. Спитайте їх про се, а вони тому рішучо заперечать. Але хоч би вони були і дїйсно щасливими, то і се не значить нїчого, бо вони єще не становлять і не репрезентують народа. Гуманність, пильність і знанє дуже потрібними всїм і до всего річами, але вони нїкому не в силї зідеалїзувати житя. Хто відчуває повагу житя і хто мусить піднятись твердої борби, сего вони анї не потїшать, анї не зміцнять єго; а хто надїлений богацтвами, сего вони не ухоронять єще перед закамінїлістю і безсердечністю. Одна лише релїгія ідеалїзує житє. Лише вона ставить кождому, без ріжниці стану, достижимий ідеал. Лише вона викликує всяке дїланє людскої пильности, людскої сили і людскої інтелїґенції. Лише вона наповняє космічний і етичний сьвіт здоровим змістом, ідеями, і дає духови одноцїльний сьвітогляд. Що означає те потрійне дїланє, можемо пізнати тодї, коли уявимо собі, чим був би сьвіт без релїгії. Такому сьвітови не доставало би вперед ідеалу, бодай ідеалу достижимого і сталого. Кождий сотворив би собі свій власний ідеал, а творив би при помочи не чого иншого, як лише уяви. Тимчасом знаємо, що твори уяви се ілюзії. Любов, богацтва, достоїньства і знанє — се всьо в найбільшій повноті і постійности — отсе ідеал модерного сьвіта. Найрадше хотїли би ми се рівночасно посїсти і серед сего провести цїле наше житя. Але як мало таких, що можуть заледви один з тих „ідеалів“ посїсти. Як богато таких, що посївши єго, не знаходять в нїм того, чого шукали. Навіть ті, які посїли і любов і богацтва і достоїньства і знанє, не чують ся єще вдоволеними. Вони бажають все чогось висшого і лїпшого. Вкінци приходить хвиля розлуки, момент вступленя у вічність. Для безвірного значить се однак: коли більшість твоїх ілюзій не здїйснила ся, переходить тепер в нїчо і те, що тобі здїйснилось. Безвірний сьвіт зрікає ся другого житя. Натомість віруючий сьвіт має перед собою достижимий ідеал в особі Богочоловіка Ісуса Христа. Єго ідеал се історична личність, а нїяка ілюзія! У тім ідеалї нема тих всїх несовершенностий героїв духа і сили, героїв, яким ставить ся памятники, яких житєписи пише ся з одушевленєм, яких спо-

мини читає ся з захватом. Христос, се не ідеал на театральній дошці. Тут нема жадної ріжниці між публичним а приватним житєм. Коли модерний сьвіт стремить до сили, бажає жертв і вірить в любов ближнього, нехай студіює знова Христа, нехай іде за ним. В нїм лише знайде свій правдивий ідеал. — Але, зробить неодин закид, чи Церква не заступила нам Христа, чи не станула між нами а Христом? Ми лишаємо апольогетам, нехай вони викажуть, в якім змислї Церква є заступницею Христа, як Христос сам проживає в Церкві. Для нашої цїли вистарчить дати на повисший закид ось такі три короткі відповіди: По перше, Церква нїкому не боронить студіювати безпосередно ідеал в евангеліях. Вдруге, Церква сї евангелія вірно зберегла, передала і удержала. В трете, Церква була через девятнайцять сот лїт сьвідком не лише кодифікації житя Христа і єго науки, але також їх дїланя і побіди христіяньскої думки над всїми противниками Христа. З сих трех причин є Церква зовсїм певно найавтентичнїйшою толкователькою Христових думок.

Жаден новочасний винахід, жадне новочасне відкритє не в силї знизити Христа-Ідеалу до ілюзії. Лише той, хто з гори ставить собі програму житя без Христа, може мати ложні понятя про христіяньство і остаточно про сьвітову історію, з якою Христос тїсно звязаний. (Шілєр, Александер фон Гляйхен-Руссвурм). Історичний Христос є для нас ідеалом житя і єго релїгія веде нас до того ідеалу.

Рівночасно додає ся релїгія також космічному і етичному сьвітови здорового змісту. Не зверхні річи і феномена мають тут вагу, але цїль, якій вони служать. А цїлию і основою цїлого сьвіта є Бог і єго сьвята воля. Що відповідає сїй воли се добре; що противить ся їй, се зле. Що всьо релятивне і припадкове бутє має свою цїль і основу в бутю абсолютнім і конечнім, се фундаментальний статут сьвіта, на якім основуєсь цїле законодавство природного і надприродного ладу.

Для релїгійного чоловіка всьо має рацію, бо всьо має свою цїль. Для безвірного являєть ся всьо загадкою так, що він остаточно зрікає ся навіть власного думаня. Се вправдї річ вельми вигідна, але не достойна чоловіка. Таке поступованє понижує єго та озьвірює фізично, інтелєктуально і морально.

Квінтесенцією всякої релїгії є підпорядкованє чоловіка Богу. Має чоловік релїгію, то єго житє є з'ідеалїзоване, хоч би сей чоловік був якогонебудь стану чи занятя. Се мусять зазначувати заступники релїгійного сьвітогляду головно супроти тих, в очах яких релїгія є перешкодою в сповнюваню практичних завдань житя.

Такий погляд є зовсїм ложний. Релїгія не стоїть на перешкоді в стремлїню до осягненя дочасних дібр. Вона лише се стремлїнє регулює, вона лише учить нас мудро жити. В сїй регулюючій чинности релїгії лежить тайна єї суспільного дїланя, лежить єї уформовуюча народне житє сила, лежить єї полїтична конечність. Навіть єї евангельскі ради (совіти), звернені лише до оди-

ниць, мають емінентно соціяльне значінє не тілько в середних віках, але і тепер. Нинїшний модерний сьвіт відданий цілий службі мамоні, потребує конечно науки, що чистота, убожество і послушенство є можливими для чоловіка. Нині ніхто розумний не стане говорити про „дармоїдів черців“. Виступи проти релїгії, Церкви і „попів“ се лише інтелєктуальна заскорузлість. Нині бере ся похибки і людскі слабости слуг релїгії (правдиві або видумані) за покривку аби виступати проти самої релїгії. Така комівояжерска льогіка осуджує ся сама собою. Аби говорити про релїгію треба єї вперед гаразд поняти, треба перестудіювати основно єї історію давну і сучасну, треба перестудіювати релїгійні жерельні твори, релїгійні інституції і практичне релїгійне житє. Гумористичні часописи, сензаційні романи, модерна драма або модерні пророки при шклянці пива не є покликані до того, аби розбирали так поважну тему, як релїгійне питанє. А преціньь, як богато нинїшних людий не хоче завдати собі труду засягнути інформацій про релїгію у правдивого жерела. Через те нашим обовязком представляти релїгійні правди та ідеали в усякій формі і боронити їх як в популярних, так і наукових працях. Обовязком дальше читаючої і заможнїйшої публики ширити сї книжки і письма між народ. Католицка преса — отсе нині найбільш пекуче питанє.

Яр. Лев.

Перегляд часописий.

Свобода. В ч. 1. з с. р. помістила редакція „патріотичні“, як каже „Дїло“, коляди, уложені селянами, в яких між иншими так колядує ся: „Томуж братя уважаймо: Єзуїтників минаймо, Не слухаймо анї слова, Що нам „Нива“ (!) і „Основа“ Наплетуть. — Посїв сходить, як бачимо. Але ми сим не журім ся, бож тут бесїда не о наших „щиро-демократичних“ сьвящениках, а о якихось проклятих „єзуїтниках“!

Те саме число містить статю „По Народнім З'їздї“, яка кінчить ся ось таким уступом: „Була на „Народнім З'їздї“ ще одна цїкава мова, а то про то, що між Русинами клює ся дуже хитро тихцем та не сьміло нова партія клєрикальна (нїби єзуїтська). Отже на Народнім З'їздї всї учасники — сьвященики, селяне і сьвітскі інтелїґенти — як оден муж згідно заявили, що така партія не потрібна, що вона була би дуже шкідлива для добра Руси та що єї придумали якісь темні духи, аби розбити ще більше єдність руского народа. Тому стережіть ся, люде, тої нової, ще добре невродженої партії і єї газеток, бо то вовк в овечій шкірі. Лице в неї нїби сьвяте, побожне — але полїтика хитра і небезпечна“. — О скілько нам відомо, такої бесїди на „Народнім З'їздї“ н е б у л о. Лише деякі панове критикували лист Високопреосв. Митрополита до Деканів, перекручуючи і по своєму ро-

зуміню пояснюючи деякі єго уступи. Повисші слова „Свободи“ се своя редакційна „борба“ проти „єзуїтників“, а головно проти „Основи“, вед на, як видимо, в спосіб „чесний і характерний“, вимаганий п. Цегельским від „Гром. Голосу“.

Не менше виразно зраджує редакція „Свободи“ свої переконаня в ч. 2. в статї „Народний рух в Підгаєччинї“. Відбувались збори в однім селї, на яких Др. В. Бачиньский поясняв зібраним значінє „Сїчи“ і заохочував до заложеня „Сїчи“ в тім селї. Та о. Данилович і о. Курдидик „накинули ся на „Сїчи“ кажучи, буцїм-то (!!) „Сїчи“ є безбожні і деморалїзуючі товариства і радили заложити „Сокола“. Але дістали добру відправу від д-ра В. Бачинського“. — На зборах в Галичи коло Підгаєць, о. декан Токар „замість пояснити селянам кривдячі постанови виборчого закона, страшив (!!) їх Францією, розводами і т. п.“ — На зборах в Загайцях забрав слово о. Загайкевич і „зачав полохати (!!) людий розводами, безбожниками і т. п. Єму відповів Др. В. Бачиньский, що то все є „страхи на Ляхи“ (!!!) і візвав зібраних, щоби не дали собі заблахманити очий неістнуючим (!!) небезпеченьством“. — Отже для „Свободи“, розводи і безбожники се неістнуюче небезпеченьство“, також певно лише видумане „темними духами“ і „єзуїтниками“.

Дїло. Що статя або нотатка, то все знаходимо инше опредїленє слова „клєрикал“. Се розуміє ся походить звідси, бо ще не час сказати зовсїм отверто і щиро, що властиво треба розуміти під сим словом. Ось в ч. 273 з м. р. в статї „Резолюції З'їзду укр. руск. радикальної партії“, читаємо при самім кінци такі слова: „...Не один руский сьвященик, зражений радикальними напастями, відсуває ся від народної роботи і стає поржондним, а б о в с ю с в о ю е н е р ґ і ю з в е р т а є н а б о р б у з р а д и к а л а м и і с т а є к р а й н и м к л є р и к а л о м“.

В ч. 1. з с. р. наше „Дїло“ (статя „Передвиборча акція“) дуже гороїжить ся і страшить. Ось єго слова: „Коли говоримо про підпольні підкопи москвофілїв, годї нам не звернути уваги і на непевну, а подібну (!) роботу менше або більше ясно виступаючих чинників з другого боку, Маємо тут на думцї заходи деяких одиниць (!), які явно або й ховаючи ся за плечі других (??), докладають рук около змаганя (!) духовеньства в осібну, кастову клєрикальну органїзацію. Нас знов доходять вісти з ріжних сторін краю, що деякі (не всї! — Прим. „Дїла“) ординаріяти таки переводять осібну, чисто сьвященичу, передвиборчу органїзацію, наказуючи вибирати осібні сьвященичі („міжпартийні“ a recte клєрикальнї (!)) комітети“. Дальше грозить „Дїло“, що воно таких органїзацій не узнає (!) і що поволїче перед осуд народної опінії кождого, хто задля личних або станових інтересів, чи лише під їх покришкою, схоче вводити нелад і заколот в народні лави“. —

Не входимо в те, чи дїйсно переводять ся де такі „клєрикальні“ органїзації (тут „клєрикальний“ значить „міжпартійний“!!), не входимо також в те, що як можуть осібно органїзуватись ра-

дикали і соціялїсти і тим єще не стягають на себе жадної неласки „Дїла“, так само вільно орґанїзуватись і „клєрикалам“ (чи соціялїсти і радикали не розбивають наших сил?), — зазначимо тут лише одно: Наші ординаріяти не переводять жадної осібної передвиборчої орґанїзації, вони лише сповняють свій епископский обовязок і звертають увагу своїх сьвящеників на їх знова обовязки. Чи вже не вільно було би нашим епископам і сьвященикам заохочуватись до сповнюваня своїх обовязків? А може редакція „Дїла“ не вважає за обовязок сьвященьства дбати о се, аби послами не вийшли самі радикали та соціялїсти? Як може „Дїло“ називати таку роботу кастовою і „клєрикальною“ і грозити подвижникам такої акції? Читати таке в „Дїлї“, якось трохи дивує... Як властиво представляє собі „Дїло“ духовеньство? Яка єго цїль і призначенє в суспільности? Чи воно думає, що наше цїле духовеньство може бути таким, як єго співробітник, звісний сьвященик, що не вагаєсь кидати в суспільність недовіря до духовеньства? Таких „собратів“ не богато воно знайде між нами. „Дїло“ не здужає також приспати такими статями нашого клиру. Наш клир вже, дякувати Богу, починає освободжуватись з під впливів таких людий, як редактори „Дїла“, які старають ся у всїх вмовити, що лїбералїзм а патріотизм се однозвучні слова.

Громадський Голос. В ч. 2 („Готовмо ся до виборів“), доносить ся часопись, що „польські пани запопадливо вже почали ся орґанїзувати до виборів, з л у ч и л и с я н а в і т ь (як, де, коли?) з к л є р и к а л ь н и м и п а р т і я м и (!! з якими?), аби разом з ними спільними силами видерти працюючим масам руского народа призначені їм мандати. — Те саме число містить „Справозданє з'їзду“ радикалів, в якім подана промова п. Трильовського з таким уступом: „Радикальна партія, се чисто хлопска, без нїякої чужої примішки, (а щож в нїй робить п. Трильовский і инші нехлопи?), се хлопска соціялїстична партія. Партія ся буде зростати і не підкопають єї нїякі підпольні (!!) роботи анї Хомишинів (!), анї Василіян“.

Взагалї в усїх сегорічних числах „Гром. Голосу“, які доси появили ся, аж кишить від „культурної“ борби з „клєрикалами“, з „попами“ і „Основою“, яка як каже „Гром. Голос“ (ч. 3), „веде народ до згуби“.

Інтересне передовсїм число пяте. Тут поміщений „О т в е р т и й л и с т з У к р а ї н и д о е п. Х о м и ш и н а“. Зміст сего листу такий: Проф. п. Р а д е ц к и й, будучи в Галичинї і чуючи богато доброго про Преосьвященого Григорія, забажав єго пізнати. Тому виправив ся до Космача, де якраз Преосьвящений уряджував Гуцулам місії. Гуцули зробили на нїм дуже прикре вражінє. Тут побачив він піяньство, розпусту, горе і біду. Нарід тиснув ся до него (вже на місії), аби цїлувати єму руки, думаючи, що се „піп з Украіни або Єрусалиму“, та він не давав ся, кажучи, що то гріх (!) цїлувати руки, хоч би і попам. І єму було прикро дивити ся на сих людий, „котрих галицкі попи привчили так лизати руки нїби в імя Христа“. Та ще гірш не подобали ся

п. Радецкому проповіди наших сьвящеників, в яких вони говорили лише про чорта і пекло, про „попів і непокірність попівскому авторітету“. — „Та страшенна розпуста і піяньство, які я бачив на місіях в Космачи — ясно показували, що ваші „місії“ не приносять нїякого хісна (!), але тілько одно зло (!)“. — „Темний нарід стає по місіях ще темнїйший, бо на місіях попи не дають єму нїякого сьвіта, а говорять єму якісь байки і казки (!) про пекло, лякають єго чортом, затемнюють єго і без того темний ум страхом про пекольні муки“. — „Нїхто инший, як тьма і бідність пхають бідного хлопа в пропінацію, а ту тьму і бідність в народї піддержують самі попи (!) і саме собою розуміє ся, що самі попи роблять в народї піяньство“. — Далї йде лайка на всїх взагалї „попів“ в Галичинї, яким всїм потрібно, „щоби наш нарід ходив у попівськім тумані“, щоби він „був вашим рабом“. — „І як би ви вірили в Бога і самі вірили і бояли ся пекла, котрим лякаєте темний нарід, то насамперед самі не робили би того страшного гріха для своєї пастви, а то ви не вірите в Бога (!) і не боїте ся своєї совісти, бо єї у вас нема (!)“.... — Руске духовеньство, каже п. Радецкий, веде боротьбу з рідною інтелїґенцією, виступає проти читаня поступових ґазет і книжок, веде борбу проти економічних орґанїзацій, просьвітних і „Сїчий“. Де панує піп і жандарм, там „тьма і нищенство, там пянство і розпуста, там усї гріхи і всяка біда в краю“. „Ще нїколи в сьвітї не було, щоб попи підіймали духовий розвиток і обичайність народа (!!), ще нїколи в сьвітї не було, щоб попівске пановане підіймало економічний ґаразд народа і уряду, скрізь вони піддержували тьму і нищенство в народї для своєї користи. З таким духовеньством треба бороти ся. Коли наш нарід остане ся немощним і похилим, то сему будуть винні „попи“. Лише такий нарід піде в гору, котрий стоїть на шляху науки і реальної працї, а не поклоняєть ся тьмі і містицизмови“. Преосьвященному Григорію радить дальше п. Радекцкий не „лїзти“ в полїтику і не цькувати темний нарід проти інтелїґенції і всїх, кому лише дороге щастє бідного руского народа“.

Ось такий в коротцї зміст отсего листу, якого появу „Громадськиий Голос“ оголосив аж афішами по Львові.

Як бачимо, п. Радецкий стоїть на становищи безвіря; він не узнає нї пекла, нї чорта, називає релїґію тьмою і містицизмом. Тим самим не розуміє він також духовних місій і хоче в них бачити виключно полїтичну акцію. П. Радецкий є сильно упереджений до духовеньства, відмовляє єму всякого морального впливу на суспільність ба навіть всяку ідейність. З окрема відмовляє він всего рускому духовеньству, бо навіть віри і совісти. Про відносини клира до сьвітскої інтелїґенції і до народної працї, має п. Радецкий ложні інформації засягнені імовірно в кругах близьких „Гром. Голосови“. Перед появою сего листа ми відносили ся симпатично до п. Радецкого, та тепер бачимо, що він нїчим не ріж-

нить ся від наших домашних радикалів, які вміють так само без підстави і голословно кидати болотом на Церкву і єї слуг*).

Народна чосопись. Хто би не вірив, що і „Н. Часопись“ вміє годувати своїх читачів „поступовим“ кормом, сего переконає єї фейлєтон „З подорожий по Австралії“ (ч. 248 з м. р.), в якім оповідає ся, що перші люди появили ся на земли около сто тисяч лїт (!) тому, що між зьвірятами вимершого сьвіта а теперішними людьми мусїв (!) бути якийсь переходовий стан і що сей здогад учених потвердили (?) в повнї найновійші розслїди в Австралії. Именно від проф. Кляча, що обїжджає від трех лїт Австралію, дійшла до Европи перед кількома місяцями звістка, що він мав знайти між ріками Далї і Вікторія людий з малпячими руками. Він вже навіть надіслав фотографії тих малпячих рук чи ніг, а гіпсові відливи з них привезе сам, як в мартї верне домів. Ось доказ „Н. Часописи“ на малпяче походженє чоловіка. Доказ, як видимо, зовсїм науковий і вистарчаючий, щоб писати в популярній газетї про малпяче походженє чоловіка, як про певний факт. — *Яр. Лев.*

З церковного житя.

Франція. Боротьба держави з церквою займає єще далї увагу сьвіта. Розуміє ся, що сторону держави тримають всї лїберали, виховувані і кормлені жидівскою пресою. Та і церкві не хибує прихильників, навіть в кругах не-католицких. І так протестанцкі часописи Berliner Neueste Nachrichten, Kreuzzeitung і и. хвалять становище Папи в французкім питаню та строго осуджують соціялїстичне правительство Франції. Французкий епископат дістає численні заяви признаня з усїх частий сьвіта. На річ французкого клира збирають ся всюди складки, а головно в Італії і Уграх. Папа заявив, що не задержує з Франції жадної жертви для себе, а всьо призначає на удержанє французкого духовеньства.

Анґлія. Католицизм в Англії ширить ся скорим кроком. Від р. 1850, від часу відновленя Пієм IX католицкої єрархії, зискує католицизм чим раз більше число вірних, ростуть там церкви, каплиці і кат. школи. За рік 1906 прибуло нових церквий 265, а загальна їх сума виносить 1703. В самій В. Британії є тепер ка-

*) При сїм всїм цїкаво нам одно: Коли в часї згаданих місій був п. Радецкий (як нас поінформували — народний, а не університетский професор) в Космачи у Вп. о. Лисинецкого, то тут в присутности численно зібраного духовеньства і Преосв. Григорія не мав слів похвали для нашого галицкого духовеньства, а спеціяльно для Преосьвященого Григорія, а зараз в три днї пізнїйше в Косові на Касинї говорив те саме, що в повисшім листї. Чому і звідки така скора а разяча зміна своїх поглядів на ту саму річ? Чи попередна похвала була не щира і проти переконаня, або по крайности голословна? В такім разї що властиво за чоловік той п. Радецкий? — Я. Л.

толиків $5^3/_4$ мілїона, з 4025 сьвященіками. Величава катедральна церква в Westminster вже на укінченю. Поворот англїйских сьвященіків до кат. церкви не устає. Сими часами перейшов знова на католицизм один англїканьский парох. — Справа школи (щоденної науки релїгії в школах) єще не порішена і не знати єще як порішить ся. Палата льордів з одного боку, а палата послів і правительство з другого боку — тревають при своїм і не хотять одні другим уступити.

Росія. Св. Отець позволив на уживанє великоруской мови в додатковім богослуженю для ґруп зложених з Великоросів. Папа застерігає собі однак виразно рішенє, чи і де має бути введене таке богослуженє на великорускій мові.

Декретом св. Конґреґації Інквізиції осуджено остаточно секту Маріявітів. Зрештою вона і так вже послїдними часами значно ослабла і змалїла. Найзавзятїйше тримають ся єще сьвященики — відступники.

Велике заінтересованє в церковних польских сферах викликали дві брошури одного монаха, що криє ся під псевдонїмом Антона Шеха. Заголовок першої брошури: O pracy katolickiej, другої: Uwagi o socyaliźmie. В першій брошурі критикує автор безпощадно католицизм, в другій пише апольогію соціялїзму. Основно і річево збиває всї неслушні, а подекуди і ложні закиди автора Архіепископ Теодорович в Przegląd-ї powszechn-ім (зошит за сїчень 1907).

Італїя. Зближенє правительства до церкви поступає все наперед. Ось найсьвіжійші факти: Громадска рада соціялїстична в Александрії усунула з наукового пляну науку релїгії. Рада шкільна окружна знесла сю ухвалу а на рекурс громадскої ради відповіло мінїстерство відмовно, зазначуючи виразно обовязковість науки релїгії в міских школах. А і церква з свого боку стверджує охоту зближити ся до правительства. Позволенє дане католикам брати участь в полїтичних виборах і повстанє через те в парлямантї католицкого сторонництва, як також цїлий тон католицких дневників доказує, що в Італії заносить ся на велику зміну. — Великі надії кладуть італїйскі католики на товариство Unione popolare, яке під проводом епископату красно розвиває ся. — Небавом має бути неренесене тїло бл. п. Льва XIII з Ватикану до Лятераньскої церкви, де сам померший папа вибрав собі ґріб. Памятник, як каже звичай, поставили іменовані ним кардинали. *Я. Л.*

Всячина.

Від редакції. З причин від редакції незалежних, головно ізза сьвяточних ферій і зміни друкарні, спізнились значно два перші числа нашої часописи. На будуче се не повторить ся. Через ту неправильність закрались також до сих двох перших чисел численні друкарскі ошибки, з яких деякі справляємо.

Катихитам. Недавно лучилось менї бути рано перед осмою годиною в більшім містї, де єсть гімназія. Приходжу до Церкви а се саме ученики ідучі до школи одні до церкви входять, другі виходять. Мимоволї звернув я на них свою увагу. Начисливєм 57 учеників гімназіяльних увійшовших до церкви. З тих 5 видно обряду латиньского, бо входячи і виходячи з церкви приклякнули на одно колїно а з прочих 52 заледве 3 і то два з 1-шої а 1 з другої кляси зробили метанїє, а прочі входили як до звиклого дому: махне лиш перед носом рукою, мовби хотїв з него муху зігнати, перейде через церков, оглянесь на всї боки тай виходить так як увійшов — декотрі молодші уклякали перед бічними престолами, щоби помолитися. Звертаю на се увагу о. о. Катихитів, бо можо вони не мають случайности обсервувати своїх учеників входячих і виходячих з церкви. При тім інтересне, чи з розмислу чи з несьвідомости не віддають ученики почести Іс. Христу в Найсьв. Тайнї Євхаристії утаєному? Ой знать они за мало в Христї осьвідомлені! А обовязком катихитів єсть не лиш задавати і кляси писати, але радше як раз о с ь в і д о м л ю в а т и в Х р и с т ї! Тому Христа ради осьвідомлюйте! І.

З нотатки „Ниви“ в послїднім єї числї довідав ся я, що в Єрусалимі заміряють Русини поставити при Божім гробі свою власну каплицю, і що на сю цїль вже дещо зібрано, і заряджуєсь складку кождої Великої Пятницї. Яко одному з паломників тамтого-річного богомілля, нехай менї буде вільно звернути увагу співбратів, що ся каплиця се не примха, се не фантазия декого але для нас Русинів буде она мати превелику вартість — і значінє в житю церковнім і народнім. Єсли ми хочемо зближитись до наших братів нез'єднених, так до сего — нема і мабуть не буде відповіднїйшого і визначнїйшого терену, як в св. Земли (?? Ред.) Кажім що хочемо, а все таки нїхто з нас до тепер, мимо свободи віри, не пішов і мабуть не піде (? — Ред.) на Україну щоби там Унїю воскресити. А знов при знаних трудностях пашпортових і прочих, нїхто (з виїмком поодиноких случаїв) з відтам не прийде шукати Унії у нас. Тож де ми стрітимось з нашими братьми? Тисячі і тисячі їх рік річно відбуває богомілє до св. Землї і кождої пятницї причалює в Яффі корабель з Одесси з новими сотками паломників з Росії (головно з України) і на суботу вони суть в Єрусалимі, де по ріжних російских приютах находить поміщенє. З недїлї відвідують вони Церков Божого гробу і прочі сьвятости в Єрусалимі і околици. Ходять вони по-

єдинчо або кількох без провідників — одним словом — незорганізовані — і відвідують без розбору церкви, чи вони грецкі православні, чи латиньскі, чи вірменьскі, чи які там, аби лиш в них помолитись а помолившись лишити свою милостиню. А треба знати, що по православних церквах в Єрусалимі нїгде і нїколи не голосить ся слово Боже, і проповідь се річ незнана у схизматиків тамошних. Самі булисьмо сьвідками, як лакомо слухали паломники з Росії, чи то проповіди чи то принагідних слів голошених нашими сьвященниками по тамошних церквах або місцях памяткових христіяньских. А що доперва сказати, — наколиби стало і програмово голосилось слово Боже в рускій каплици при Божім гробі — католицким руским сьвящеником? Єсли би вони видїли на свої очи, що наше богослуженє се не то, про яке їм наоповідано, що воно латиньске, що воно їм чуже? Тому то мусимо і то доконечно поставити там нашу на разї хочби каплицю, — а тим способом певно до них зближимось, і неодно зерно слова Божого там при Гробі Христа кинене, прозябне і видасть стократний плід своїй вітчинї. *Львріс.*

Рільничо-економічні виклади для сьвящеників, які відбулись в днях 26, 27 і 28 грудня м. р. зібрали значне число сьвященників і сьвітскої інтелїгенциї. Викладам прислухувались також пп. богослови так, що ураз з ними велика саля семинарскої читальнї була заповнена по береги. Слушно міг тому сказати оден з аранжерів сих викладів, що товариство „Сїльский Господар“ віднесло сими викладами сьвітлу побіду. Бажати би лише, щоби наше духовенство єще живійше заінтересувало ся сим так хосенним Товариством і щоби кождий сьвященик став ревним пропагатором єго ідей серед ширших верств нашого селяньства.

Бібліїйні образи. З ріжних сторін допитують ся нас, де можна би дістати бібліїйні образи для школи, великого формату, стїнні. Отже такі образи можна дістати через яку небудь книгарню (у нас через книгарню Наукового Товариства ім. Шевченка, Львів, Театральна 1.). Ми знаємо про отсї фірми зглядно видавництва: 1) Bilderbibel von Herder, 40 kolorirte Lithographien zum A. und N. Test., Freiburg, 1905. Цїна: 14, красші 15·50, 18, 20, 23 і 29 марок за всїх сорок; 2) E. Pessler. Biblische Bilder, 32 Oelfarbenbilder, Wien, 1880, цїна 48 марок. З рускими підписами нема нїде таких образів. Замовляючи через книгарню, треба конче подати фірму і цїну.

Вдовичо-сиротиньский фонд. Одною з справ, що повинні найбільше обходити загал нашого духовеньства, се незавидна доля наших вдів і сиріт. Се правда, якої чейже доказувати не треба. В нїякім станї не лишена вдова так на ласку і неласку судьби, як в нашім станї сьвященичім, та вдова, котра була правдивою помічницею в всесторонній а тяжкій праци свого мужа. Длятого не спочив незабутньої памяти Данило Танячкевич так довго, доки не вихлопотав нашим вдовицям і сиротам бодай дар з ласки. Але той дар, хотяй злекшив тяжку долю наших вдів

і сиріт, далеко єще не забезпечив їх від голоду і холоду. Тепер черга на нас зробити щось в тім зглядї. Правда, що значна часть духовеньства, навіть при теперішних матеріяльних відносинах, коли то неодин сьвященик не в силї заспокоїти своїх найконечнїйших потреб житєвих, — точно складає все таки значний даток до вдовичо-сиротиньского фонду. Але мусить бути правдою і се, як сьвідчить майже в кождому числї „Архієпархіяльнихъ Вѣдомостей“ взиване Всесьвітлїйшої Консисторії, що якась часть нашого духовеньства не сповняє принятих на себе обовязків і відтягає ся зі своїми датками до фонду. Будь що будь мусить бути якась причина тої рівнодушности. Бо преці годї припустити, аби доля наших вдів і сиріт декого з нас не обходила. Длятого ми не повинні допустити, аби мимо того, що духовеньство, хотяй з трудом, все таки складає свої датки до фонду, вдовиці і сироти замість більшої, дістивали єще меншу запомогу від дотеперішної. До сего треба з нашої сторони лиш д о б р о ї і с и л ь н о ї в о л ї, треба нам р а з о м щ и р о і з р і л о над сею справою застановити ся, а тодї обійшло би ся і без „канонїчного процесу“. *Один з поміж усїх.*

Товариство Пань під покровом Прч. Дїви Непорочно зачатої (у Львові) мало дня 22. грудня м. р. своє річне торжественне богослуженє в церкві ОО. Василіян. Перед Службою Божою богато пань приступило до св. сповіди. Службу Божу відправив покровитель Товариства Є. Екс. Митрополит.

Трете виданє євангелія св. Матея в українській мові друкує ся в московскій синодальній друкарнї. Формат буде менший чим двох попередних видань, а цїна найвисша 10 копійок.

Гостина руских богословів зі Львова у своїх товаришів в Унґварі принесла розчарованє і огірченє. Між 79 питомцями в унґварскій дух. семинарії є ледви кількох сьвідомих Русинів, прочі є крайними мадяронами, а 12 богословів належить до румуньскої нації. До принятя львівских гостий приготовано ся на тілько, що замовлено для них харч і мешканє в готели. До устроєня концерту, а навіть до відсьпіваня Служби Божої, не пороблено нїяких кроків. Унґварскі питомцї говорили між собою по мадярски, а до наших ломаною рущиною, а більшість з них зовсїм сторонила від львівских гостий. Румуньскі богослови в розмові з нашими назвали своїх товаришів ренегатами, гіршими від правдивих мадярів і жалували наших богословів, що наробили собі тілько труду і коштів. В виду таких обставин львівскі богослови відїхали не розпрощавшись зі сьвідомійшими з поміж угро-руских богословів, котрих ректорат не хотїв пустити з семинарії. Хоч з того виходило би, що цїль поїздки зовсїм хиблена, однак так трагічно не належить справи брати, бо якраз такий вислїд відвідин може опамятати неодного з угро-руских змадярщених богословів. „Славяньский Кружок“ львівских богословів, котрий уряджував сю прогульку, як буде удержувати дальші письменні зно-

сини зі своїми товаришами на Угорщині, мусить з часом переломати ренегацтво тамошних питомців.

Просимо справити слїдуючі ошибки в 2 числї „Нив и“ з с. р. ст. 51, стих 1. з долу (увага), замість „стор. 1—5“, має бути „стор. 1—56“. Ст 53: під увагою 4) — дальші слова: „Властивий автор...“ зазначені яко увага 5), отже сей цїлий уступ належить еще до уваги 4), тимсамим на ст. 54 увага 6) є увагою 5), на ст. 55 уваги 7), 8) і 9) є увагами 6), 7) і 8), на ст. 58 увага 12) є увагою 11). На ст. 58 стих 12 замість Knisse має бути Knigge.

Церковний устав і калєндар.

21 (3 лютого). **Недїля 30. по Сош. св. Духа.** — Препод. о. **Максима** ісповідника. — Гл. 2. — На *Утрени* троп. воскр. 1 р., Іспов. 1 р., Слава, Неофит., І нинї, Богор. Воскр. 4 гл., проче гласа, *полиєлей недїльний*, Ев. 2. — Канон воскр. з Ірм. 4, Богор. 2, Іси. 4 і Муч. 4, Катав. „Сушу глуборолителную“. По 3 п. конд. Ікос Іси., конд., Муч., сїд. Іси., Слава, Муч., І нинї, Богор.; сьвіт. воскр., Слава, Іси., І нинї, Богор. воскр. — На *Лїтурґії* Ап. зач. 258, Ев. Луки зач. 91. — На *Вечерни:* стіх. Апост. 3 і Муч. 3, Слава, Апост., І нинї, Богор. окт., стіхов. окт. і одна стіх. Апост., Слава, Апост., І нинї, Богор. окт.; троп. Апост., Слава, Муч., І нинї, Богор. отп. 4 гл. — Седмиця 31.

22 (4). Св. Ап. **Тимотея** і преп. муч. **Анастазії.**

23 (5). Св. свмуч. **Климента.**

24 (6). Преп. матери **Ксенїї.**

25 (7). **Четвер.** Св. **Григорія Богослова**, архіеп. Константина града.

26 (8). Преп. о. **Ксенофонта.**

27 (9). **Субота. Перенесенє мощий св. Йоана Золотоустого.** На *Вечерни великій* „Блажен муж“, стіх. воскр. 6 і сьвят. 4, Слава, Сьвят., І нинї, Догмат гласа; стіхов. воскр., Слава, Сьвят., І нинї, Богор. воскр.; троп. воскр., Слава, Сьвят., І нинї, Богор. воскр. 8 гл.

28 (10). **Недїля 31. по Сош. св. Духа.** — Преп. **Ефрема Сиріна.** — Гл. 3. — На *Утрени* троп. воскр. 2 р., Слава, Сьвят., І нинї, Богор. воскр. 8 гл., проче звичайно, полиєлей недїльний; Ев. 3. — Канон воскр. з Ірм. 4, Крестовоскр. 2, Богор. 2 і Сьвят. 6, катав. „Сушу“. По 3. п. конд. — Ікос. і сїд. Сьвят., Слава, І нинї, Богор.; Сьвіт. воскр., Слава, Сьвят., І нинї, Богор. воскр., проче гласа. — На *Лїтурґії* Ап. Зач. 280, Ев. Луки зач. 9з. — На *Вечерни* стіх. Сьвят. на 6, Слава, Сьвят., І нинї, Богор. окт.; троп. Сьвят., Слава, І нинї, Богор. отп. 4 гл. — Седмиця 32.

29 (11). **Перенесенє мощий св. свмуч. Ігнатія Богоносця.**

30 (12). **Второк. Трех Сьвятителїв: св. Василія В., Григорія Богослова і Йоана Золотоустого.** — Св. свмуч. **Іполїта.** — *Вечерня велика з Литією:* „Блажен муж“ і проче по Минеї і Трефол. — На *Утрени* Ев. Йоан. зач. 36. — На *Лїтурґії* троп., Слава, конд. Сьвят., І нинї, „Во молитвах“, або кондак храма Богор., Ап. зач. 334, Ев. Мат. зач. 11. — На *Вечерни* стіх. Безсребр. на 6, Слава, Сьвят., І нинї, Крестобогор.; стіхов. окт., Слава, Сьвят., І нинї, Крестобогор.; троп. Сьвят., Слава, І нинї, Крестобогор. отп. 5 гл.

31 (13). Св. безсребрен. **Кира і Йоана.**

Лютий.

1 (14). **Четвер. Предпразденьство Стрітеня Г.** — Св. мученика **Трифона.** — Вечерня мала.

2 (15). **Пяток. Стрітенє Г.** — *Вечерня велика з Литією:* „Блажен муж“ і проче по Мінеї і Трефол. — На *Утрени* Ев. Луки зач. 8. — На *Літурґії* входне і проче празн., Ап. зач. 316, Ев. Луки, зач. 7. — На *Вечерни* стіх. празн. 3 і Сьвят. 3, Слава, празн., І нині, Догмат 3 гл. (без входа); Стіхов. празн.; троп. Сьвят., Слава, І нині, празн. Отпуст великий.

3 (16). Св. **Симеона** богоприймця і **Анни** пророчиї. — На *Вечерни великій* „Блажен муж“, стіх. воскр. 4, празн. 3 і Сьвят. 3, Слава, празн., І нині, Догмат гласа. Стіхов. воскр., Слава, І нині, празн.; троп. воскр., Слава, Сьвят., І нині, празн.

4 (17). **Неділя 32. по Сош. св. Духа.** — Преп. **Ізидора.** — Гл. 4. — На *Утрени* троп. воскр. 2 р., Слава, Сьвят., І нині, празн., проче гласа; полиєлей недільний, Ев. 4. Канон воскр. з Ірм. на 4, Богор. 2, празн. 4 і Сьвят. 4, катав. „Сушу“. По 3 п. конд. — Ікос празн., конд. і сїд. Сьвят., Слава, І нині, празн.; по 6 п. конд. — Ікос воскр.; сьвіт. воскр., Слава, І нині, празн. — На хвалитах стіх. воскр. 4 і празн. з прип. і наславником 4, Слава, стіх. еванг., І нині „Преблагословенна“. — На 1. *Часї* і *Літурґії*, як 14 сїчня, Ап. зач. 285, Ев. Луки зач. 94. — На *Вечерни* празн. 3 і Сьвят. 3, Слава, І нині празн.; стіхов. празн.; троп. Сьвят., Слава, І нині, празн.

5 (18). Св. муч. **Агатії.**

6 (19). Преп. **Вукола**, еп. Смирнского.

Епархіяльні Вісти.

Архіепархія Львівска.

На конкурс до 26. лютого с. р. розписані парохії: Містки і Корчин, а до 30. марта с. р.: Смільно, Красне, Якимів і Ольховець.

Конкурс на сталі катихитури в Скалаті, Грималові і Підволочисках (III. кляса поборів) розписаний до 15. лютого с. р.

Переписка.

Вп. о. *М. Цег. в Кам. стр.* З присланих 8 кор. на „Ниву“ вписано 6 кор за р. 1905, а 2 за р. 1906. — *Вп. о, І. Саб. в Сос.* З присланих 4 кор. вписали ми яко посліплату за р. 1905 3 кор., а за р. 1906 1 кор. — *Хв. Монастир оо. Василіян в Крист.* Прислані гроші се належитість за р. 1906. — *Впр. о. Мих. Гвозд. в Гліб. в.* Рахунки годять ся. Сердечне Спасибіг за прихильність і желання! — *Впр. о. Т. Корч. в Вит. нов.* За р. 1906 заплачено лише 6 кор. — *Впр. о. Л. Кал. в Чорн.* З присланих 8 кор. лише 4 вписано за р. 1906, а 4 кор. вже на р. 1907. — *Вп. о. Мир. Черк. в Дахн.* На рік 1907 заплачено 20/6 1906 4 К. — *Вп. о. І. Чарт. в Гнізд.* За р. 1906 заплачено лише 5/2 1906 3 к.—*Вп. о. Л. Сїч. в Миш.* На „Основу“ за р. 1907 вписано 3 к.—*Вп. П. Р. Реше т. в Бар.* Числа „Ниви“ з р. 1906 висилає ся. З р. 1905 годї вже, бо нема. Річник 1904 вислано зараз після замовлевя до Магерова. Другий раз єго висилати годї, а ще на реклямацію аж по цїлім роцї.—*Вп. о. Л. Захар. в Рах.* Доси заплачено лише так: за р. 1905 3 К. і тепер 10 К. Отже за р. 1906 належить ся єще 1 кор. — *Вп. о. Ник. Ясен. в Поп.* За р. 1906 належить ся єще 1 кор. — *Вп. о. Гром. Вол. в Тер.* Доси вже надплачено 10 кор. — *Вп. о. В. Матюк в Кар.* „Основа“ в порядку, але за „Ниву“ належить ся єще за р. 1906 3 кор. (Заплачено 17/1 1906 3 Кор. і 2/1 1907 10 Кор.) — *Вп. о. Ів. Ґела в Сп.* Ви заплатили доси лише 4 кор. за р. 1905.

Видає і за редакцію відповідає сьвящ. **Ярослав Левицкий.**
З „Загальної Друкарнї“ Львів, Академічна 8.

...ВЧЕНКА

Ч. 4. Львів, 15 лютого 1907. **Рік IV.**

Передплата річна 8 кор., піврічна 4 кор. Поодиноке число 40 сот.

НИВА

Адрес редакції і адмінїстрації: **Львів, ул. Петра Скарги ч. 2.**

Часопись посьвячена справам церковним і суспільним.

Виходить 1-го і 15-го кождого місяця.

ЗМІСТ: Партія чи орґанїзація? — Літурґія на сходї. — Чи реєстр сїмох головних гріхів повстав і перейшов до моральної теольоґії під впливом астрольоґії? — О єрейскім молитвослові. — Дописї. — Перегляд часописий. — Бібліоґрафія. — Всячина. — Устав церковний і калєндар.

Партія чи орґанїзація?

Рух, який послїдними часами слїдно між нашим духовеньством, сьвідчить про те, що у нас, в нашім народнім житю, не все йде так, як повинно йти. Щось мусить конечно псуватись в народній машинї, коли єї сторожі Божого і морального ладу непокоять ся. Щож таке сталось? Чого наше духовеньство оживилось?

„Коли ми спали, прийшов ворог і засїяв кукіль“ — можемо ми сказати словами притчі. Коли руский клир жертвував всї свої сили на услуги народній полїтицї і просьвітї, та був переконаний, що кожда руска інтелїґентна людина єдино добро народа має на метї і тілько й живе задля того, аби піднести та уцивілїзувати свого меншого брата, а про щось инше й не думає — тодї якраз прийшов той ворог, а наш таки рідний брат, і засїяв в вашу суспільність зерно кукілю, зерно незгоди і роздору. Патріотичне духовеньство уважало патріотами і кожду інтелїґентну сьвітску одиницю, яку видало таки із свого лона. Заняте цїлковито справами чисто народними, полїтичними, занедбувало наше духовеньство те, до чого воно найбільш покликане, занедбувало христіянїзованє своєї суспільности. Скористали з сего вороги христіяньства і стали у нас ширити на ріжні способи лїберальїзм, радикальїзм, а остаточно і соціялїзм. Запрятане иншими народними справами і не завважало зразу духовеньство, що вовк вже в оборі. Всякі прояви протицерковні ми або легковажили собі, або поясняючи їх кождий своїм ладом, успокоювали себе своїм, нераз надто чудацким, фільозофованєм.

Та послїдними часами протицерковна і безбожна струя стала у нас проявлятись що раз то могутнїйше і загальнїйше. Почалось від преси. Мов гриби по дощеви повстають численні радикальні видавництва, яких одинокою метою борба з Церквою і духовеньством. „Воля“, „Громадский Голос“, „Земля і Воля“, Червоний Прапор“, „Двірска Служба“, „Промінь“ і инші, отсе ті осередки, з яких виходять що раз то сьвіжі удари вимірені проти віри, удари, що проваджені вправною рукою і консеквентно, збільшають що дня серед нашої суспільности круг ворогів Бога і Єго Церкви. Та се лише сторожа передна.

Згодом добачуємо зміну фронту і в не радикальній офіціяльно пресї. Тут тактика уже инша. Тут робить ся всьо в рукавичках. Але тенденція оконечна і тут та сама, що у радикалів. Коли радикал напише отверто і ясно: „проч з Церквою і попами“, то таке „Дїло“ і „Свобода“ скажуть облудно і двозначно: „проч з клєрикалїзмом і клєрикалами!“

Котра тактика небезпечнїйша, на се питанє не може бути двох відповідий. Звісно, що ворог отвертий далеко безпечнїйший, як скритий. Колиб у нас не було иншої преси, як лише радикальна в родї „Громадского Голосу“ і єму подібних, то ми були би зовсїм спокійними о будучність нашої Церкви і народности. Ми стратилиби лише полову, а сеж жадна страта. Далеко гірше з такими ґазетами, що воюють, як ми сказали, в рукавичках. Не кождому впаде в очи зразу протицерковний виступ, коли він єще одягнений в патріотичну одежу. З часом і привикаєсь до сих виступів, вони нас перестають разити і так згодом ми стаємось індеферентами, „лїбералами“. Приміром сего хочби і частина нашого духовеньства в родї звісного „сьвященика“ з „Дїла“. Але тут сей сьвященик в прикрім непорозуминю: „Дїло“ і „Свобода“ зове клєрикалом кождого сьвященика, що не іде на осліп за радикалами; „сьвященик“, заслїплений в „Дїлї“ і анальфабет в справах церковного житя та сучасного духа часу, вишукує собі клєрикалів між „мамелюками“. Сей винахід має єго потїшити і очистити перед лицем наших замаскованих радикалів! Бідний...

Та чи лише наша полїтична преса в руках лїбералів? Скажїть нам, яке властиво видавництво не є ще в їх руках? Чи може „Лїтературно-Науковий Вістник“ і „Видавнича Спілка“, що надають тон нашій суспільности в справах лїтератури і науки — вяжуть ся якими зглядами на віру і Церков? А чи ми зовсїм певні, що навіть така „Просьвіта“ своїми виданями не стане небавом акомпанїювати „Громадскому Голосови“? Склад нового редакційного комітету не дає нїраз сеї певности.

Але не лише наша преса в руках лїбералів. Усї майже наші народні аґенди в непевних руках, далекі від нашого впливу. З кождим днем, консеквентно, ми тратимо позицію за позицією, а наші місця займають люди ворожі вірі і Церкві. Ми можемо нинї єще тілько будувати доми, та мешкати в них вже нам засї. Ми так довго добрі, доки нас потребують, а навине ся хто инший, тодї пращай „попе“! Послїдний Народний З'їзд хиба міг

вже отворити очи тим, що єще не носять сьвященичої одежі задля хлїба. Практика в полїтичній роботї на провінції хиба могла вже пробудити із сну тих, що єще не голосять Христової науки з мусу.

Ми се всьо лише зазначуємо, бож се річи так вже звісні і очевидні, так вже нами аж до переситу підношувані, що хиба слїпий їх не бачить.

І дїйсно більшість, критичнїйша більшість нашого клиру здає собі аж надто добре справу з того, що у нас дїєсь. І вона тому непокоїть ся, кидаєсь, шукає за способами заради злу, диспутує, радить ся... Христос і Єго Церква в небезпеченьстві, се признає майже кождий з них, та як ратувати сї скарби — ось тут сук, ось тут ріжниця гадок, ось тут початок всяких непорозумінь, підозрінь, обмов, клевет, незгоди.

Орґанїзуймось! Отсе клич, що лунає нині по цїлій нашій церковній провінції. Потребу орґанїзації відчуває кождий (з малими виїмками), та не знає лише, як до неї взятись, як має виглядати та орґанїзація. Подекуди підносять ся навіть голоси за осібною партією. І отсї голоси мабуть підхопила наша преса і голосить про приготованя до „клєрикальної партії", як про річ зовсїм певну. Тимчасом се невірно о стілько, що ті, яких преса посуджує о створюванє „клєрикальної" партії про неї і не думають, а ті, які би дїйсно бажали собі такої партії, не становлять нїяк якогось поважнїйшого числом гурту.

Головна річ, коли розходить ся о якусь акцію, знати, яка має бути цїль сеї акції. Так само і тут. Коли клир хоче розпочати якусь акцію, повинен добре тямити, о що єму властиво розходить ся. Чи ходить єму о те, аби заінїціювати якусь нову полїтику або проголосити якусь нову економічну програму? Чи може головна річ в тім, аби боронити віри і Церкви?

Що до першого, то думаємо, що не о се нам розходить ся. Анї нової економічної програми, анї нового якогось полїтичного напряму ми не хочемо проголошувати. Думаємо, що на економічні програми всїх наших, приступних для клира, партій, ми бодай на разї всї годимо ся.

Не хибує нам партій, які заступалиби також і ріжнородні полїтичні наші погляди. І умірковáний, чи угодовець, чи реалїст, і опозиціонїст, кождий має за собою партію. Навіть національні переконаня знайдуть приміщенє в наших партіях. Отже чого нам властиво потрібно, коли ми вже маємо всї можливі у нас партії? В разї, колиби повстала у нас єще якась нова партія, якуби вона могла поставити програму, щоби відріжнитись від істнуючих вже партій?

Так отже о що нам розходить ся? Не о полїтику, а о вірy і Церкву. А чи для оборони віри і Церкви потреба нам аж нової полїтичної партії? Не осьмішуймось! Не забуваймо, чим ми є, чим ми повинні бути.

Яка цїль, яке призначенє христіяньского духовеньства? Чи вести лише полїтику? Чи замкнувшись в полїтичну партію, голо-

сити Христа лише для своїх полїтичних однодумців? Чи ограничувати свою дїяльність і вплив лише на якийсь гурт людий, не на цїлу суспільність? Нї! Ми не можемо сего робити! Ми покликані до праці для цїлої нашої суспільности, а не лише для наших полїтичних товаришів. Як сіль кинена до води проникає кожду єї крапельку, так і христіяньске духовеньство повинно своїм впливом проникати цїлу свою суспільність. Відгороджуватись від суспільности партійним муром ми не можемо, бо се значилоби скорочувати своє післанництво, се значилоби спроневіритись Христу.

Для оборони віри і Церкви нїхто не закладає полїтичних партий. Якась партія може заступати інтереси католицкого населеня (центрум), може обороняти інтереси церкви (христіяньскі соціяли, Коло польске), але нема нїде такої партії, яка булаби покликана лише виключно до оборони віри і Церкви. Се вже абсурд сам в собі, бо коли партія, то вже полїтично-економічна, а оборона Церкви може бути для неї лише побічною задачею. Коли руский клир годить ся зовсїм на програми своїх істнуючих партій, то тим самим він не має рації, він не може закладати якоїсь нової полїтичної партії.

Для оборони віри і Церкви є у нас инша і по нашій думці, єдино можлива дорога, а се — станова орґанїзація нашого клиру, орґанїзація в правдивім значіню сего слова.

Ми стоїмо на тім, що наш народ будь що будь, у своїй переважаючій більшости є доси єще досить релїґійний. Ми певні, що і між нашою інтелїґенцією є не мало віруючих одиниць. Ми переконані, що і ті всї стрчені нами тепер народні агенди, що та ворожа нам у нинїшнім своїм виді преса, також не потонули для нас вже безповоротно в море лїбералїзму. Ба й сей їх лібералїзм, се, ми переконані, не сьвідомий нїмецкий Бісмарківский культуркампф, се не сьвідома своєї нїли борба з Церквою у Франції, се радше несьвідома акція одиниць відповідно вихованих, акція одиниць, впевнених в свою добру волю, яких нїхто не старав ся переконати, що вони роблять зле, яким нїхто не ставляв перепон у їх роботї, які всюди чують лише потакуваня і апробати, а нїде критичних уваг, з якими би вони мусїли числити ся. Одним словом, хоч у нас є дуже зле, та не є ще зовсїм зле, не є ще так, аби можна сказати, що вже всьо стрчене.

А причиною, головною причиною сих сумних відносин, як ми вже в горі сказали, не є нїхто инший, як тільки ми самі, само наше духовеньство.

Колиж так стоять справи, то не лишаєсь нам нїчо иншого, як лише поправитись, як звернути з тої дороги, якою ми доси ішли, а завернути на иншу, як взятись горячо до праці, як зорґанїзуватись, а в Бозї надія, оправдана надія, що устане зло, що настануть у нас такі відносини, які повинні, можуть і мусять бути.

Коли партія для всесторонної дїяльности духовеньства має за вузкі рами, бо обіймає хиба лише дві або три чинности, то орґанїзація таких границь не ставить. Коли партія не може з'єд-

нати всіх сьвящеників, то орґанізація мусить. Коли партія каже неодному зречи ся своїх полїтичних переконань для добра загалу, то орґанізація в полїтичні переконаня не мішає ся. Коли партія не може собі порадити з нашими національними переконанями, то орґанізації і про се байдуже. Коли партія мусить викликати конечно роздори і непорозуміня, то орґанізація далека від сего. Коли партія ослабить наші народні сили, то орґанізація лише може зміцнити. Коли партія наражена на безусловну безплідність і фіяско, то орґанізація мусить увінчатись якнайкрасшими успіхами. Коли партія, як вже не виключає орґанізації, так бодай єї утруднює, так орґанізація ставить кождому до волї вибір якої небудь партії. І угодовець і націонал-демократ і москвофіл може бути горячим прихильником своєї партії, а при тім може і повинен належати до орґанізації.

Щож має ся осягнути орґанізацією? Ухристіянїзованє нашої суспільности. А при сім байдуже рід і напрям полїтики, байдуже всякі переконаня: тут головна річ, аби лише та полїтика і переконаня були христіяньскі. Духовеньство, аби лише було з'орґанїзоване, може належати до якої небудь полїтичної партії з великим хісном і для сеї партії і для загальної справи.

Можна почути голоси, що духовеньство, коли зорґанїзує ся, вже тим самим зробить перший крок до утвореня нової „клєрикальної" партії. Та се не вірно. Хто добре розуміє суть сьвященичої орґанізації, сей такі речі не стане говорити. Одно лише правда. Зорґанїзоване духовеньство в разї потреби є в силї створити нову партію. Але кажемо виразно в разї потреби. Значить, колиби теперішні партії, як приміром партія радикальна, унеможливили духовеньству належанє до себе, тоді доперва сталаби нова партія конечною. Та на се у нас навіть не заносить ся.

Тепер приходить питанє, як малаби виглядати та орґанізація і яку вона малаби в практиці роботу.

Про форму орґанізації не будемо довго розводити ся. Ми уважаємо зреорґанїзоване Товариство св. ап. Павла з єго філіями і кружками за єдиний осередок і спосіб і форму нашої орґанізації. Коли тільки намісництво потвердить змінений статут сего Товариства, тоді й мати мемо коло чого орґанїзуватись.

Роботу зорґанїзованого духовеньства ми уявляємо собі так: Всї сьвященики повинні все і всюди памятати на те, що вони сьвящениками і на те, яке їх післанництво; всї сьвященики повинні почувати себе одним тїлом і йти всюди там, де сего вимагає добро віри і Церкви, солїдарно і згідно. До сего потрібно конечно порозуміня і частих сходин.

Як сказано, цїлию орґанізації має бути головно ухристіянїзованє нашої суспільности. А сего не осягнемо нїчим иншим, лише енергічною працею в церкві, в школї, в читальнях, на кождім поли. І якраз наша орґанізація малаби впливати на загал клиру, щоб він брав ся трохи інтензивнїйше до народної праці, як доси, бо лише такою працею зєднаємо собі прихильність своїх вірних. Не своїм авторитетом, а авторитетом пропаґованого нами

Христа і авторитетом нашої праці ухристіянїзуємо наш народ. Коли закасаєм рукави до праці в долї, тодї і праця в горі буде далеко лекша; тодї не лише позискаєм довірє і симпатію у люду, але сим довірєм і сею симпатією здобудем собі також приналежний вплив у цїлої нашої суспільности, в справах загальних.

Велику вагу в ухристіянїзованю суспільности має також преса, яка повинна лежати горячо на серцю нашій орґанїзації. Хто має пресу в своїх руках, сей має власть і вплив і значінє. Отже попиранє і ширенє і розвій істнуючої вже христіяньскої преси і старанє о поправу зрадикалїзованої нашої преси — отсе також найблизша задача сьвященичої орґанїзації.

Се в коротких начерках наші погляди на справу орґанїзації нашого духовеньства. Не перечимо, що ми може у дечім неясні і неточні; може ми неодно важне у сім і пропустили. Та ми не думаємо на сій статї і поперестати. Нам ходило тут головно о те, аби на тепер бодай вкоротцї і побіжно зазначити становище нашої часописи зглядом порушуваного нинї так часто питаня.

Ярослав Левицкий.

О. Боцян.

Лїтурґія на сходї.

(Замітки до кн.: Dr. Anton Baumstark, Die Messe im Morgenland. Kempten 1906).

Патристичні і археольоґічні студиї з послїдних десятків минувшого столїтя кинули богато сьвітла на початки і розвиток християньского богослуженя взагалї, а з окрема християньскої лїтурґії. Дослїди лїтурґістів: Пробста [1]) Дішена [2]), Семерії [3]) і ин. дали навіть одноцїльний образ старинної лїтурґії, а працї Ебнера [4]) і Франца [5]) доповнили єго і довели аж до усталеня тексту в середних віках, так, що завдяки їм історию лїтурґії можна уважати по части за висьвітлену. Та, на жаль, се мож сказати лишень про лїтурґію західну, римську. Лїтурґії східні, а передовсїм лїтурґія византийска, не діждала ся єще основного і одноцїльного обробленя. Греки самі не зробили у сім зглядї нїчого,

[1]) Probst, Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte 1870; Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform 1893; Die abendländ. Messe vom 5. bis z. 8 Jahrhundert 1896.

[2]) Duchesne, Origines du culte chrétien, 3-e. ed. Paris 1903.

[3]) Semeria, La messa nella sua Storia e nei suoi simboli, 2. ed. Roma 1906.

[4]) Ebner, Quellen u. Forschungen zur Geschichte u. Kunstgesch. des Missale Rom. im Mittelalter, 1896.

[5]) Franz, Messe im deutschen Mittelalter, 1902.

а праці росийских літургістів, головно Красносельцева [6]), Муретова [7]) і Дмитрієвского [8]) є лишень збіркою рукописних матеріялів від XII—XVII в., але прагматичної історії нашої літургії вони не дають. Так, що кромі видань текстів східних літургій, Ренодота, Ассеманія, Данієля, а специяльно старанних видань грецких літургій з введенями і коментарами Англійців Суейнсона [9]) і Брайтмена [10]), поле літургічних дослідів лежало облогом. Доперва відколи новітні культурно історичні труди генетичною дорогою звернули ся до сходу і тут почали глядіти початків культури і штуки, прийшла черга і на розсьвітленє історії східної літургії.

Межи першими плодами сеї праці являє ся мала обємом, але великої вартости і значіня, книжочка А. Баумштарка: Літургія на сході". Вона хоче „у скромних рамах елєментарного огляду" наперед подати п а м я т н и к и, які дають відомість про розвій східної літургії в минувшині (ст. 17—76) а опісля на основі сих памятників начеркнути єї б у д о в у і устрій (ст. 77—170).

До сего діла ніхто не був компетентнійший, як знаний і заслужений в науці орієнталіст і літургіст А. Баумштарк, основатель і працьовитий редактор півричника Oriens christianus (Römische Halbjahrhefte für die Kunde des christlichen Orients, Rom-Leipzig 1901—?), автор діла: Liturgia romana e liturgia dell'esarcato. [11]) Своє становище, з якого він глядить на розвиток східного богослуженя, він висказав недавно тому в арт.: „Vorbyzantinische Kulturzentren des christlichen Morgenlandes", „Hochland" (Monatschrift, Kempten. III. 1906, 440—55), де на основі історичних параллєль з обсягу літургії і лєгенди вказує на значінє Єрусалиму, Алєксандриї, Кесариї і Константинополя, яко міродайних осередків для розвою релїгійних практик на сході. Ту саму ідею він переводить і поглублює на з'ображеню східної літургії.

На цілім християньскім сході нині є побіч себе чотири головні форми служби Божої: 1. в и з а н т и й с к а, в мовах грецкій, старославяньскій, арабскій і румуньскій а попри неї вірменьска; 2. с х і д н о с и р и й с к а служба Несториян, католицких Малябарців і Халдеїв; 3. з а х і д н о с и р и й с к а служба монофізицких Яковитів, католицких Маронітів і т. зв. Сирийців чистого обряду і врешті 4. старинна служба Е г и п т у, в коптийскім

[6]) Красносельцевъ, Свѣдѣнія о нѣкоторыхъ литургическихъ рукописяхъ Ватиканской библіотеки, Казань 1885; Матеріялы для исторіи чинопослѣдованія литургіи св. Іоанна Златоустаго, вып. I. Казань 1889, вып. II. ibd. 1896.

[7]) С. Муретовъ, Къ матеріяламъ для исторіи чинопослѣдованія литургіи, Сергіевъ Посадъ, 1895; Послѣдованіе проскомидіи, великаго входа и причащенія въ славяно-русскихъ служебникахъ XII—XIV вв., Москва 1897.

[8]) А. Дмитрієвскій, Описаніе литургическихъ рукописей хранящихъ ся въ библіотекахъ православного востока, Томъ II, Еухологія, Кіевъ 1901.

[9]) C. A. Swainson, The greck liturgies chiefly from original authorities, Cambridge 1884.

[10]) F. E. Brightman, Liturgies eastern and western. Vol. I. Eastern liturgies, Oxford 1896 — у введеню знаменитий арт.: The byzantine rite, p. LXXXI—CI.

[11] Il rito detto in sequito patriarchino e le origini del Canon Missae romano. Ricerche storiche. Roma 1904.

і етіопскім язиці. Іхні теперішні лїтургії, то висліdок безнастанних, цїлі столїтя треваючих змін, розвитків, скорочувань і перетворювань. Се стає наглядним, коли перед очима поставить ся памятники і параллєльно слїдить ся усї чотири ґрупи. Заким однак автор приступив до огляду жерел і памятників лїтургічних, у введеню подав передше коротеньке поясненє наперед технїчних імен, якими службу Божу на сходї називають, а відтак деяких єї складових частий (ст. 3—16).

Із ріжних назв для нас має значінє, як Автор висказує ся про слово: „л ї т у р ґ і я". Зазначивши, що первістно, від 4—7 в. у Греків служба Божа, яко зібранє громади, називала ся „собор" (сінаксіс), як се у Коптів і по нинї лишило ся, дальше так говорить (ст. 3): „На грецкій землї сю назву виперло імя „лїтургія", яке без зміни перейшло в мову славяньску і принагідно в арабску Сириї, а яке, первісно означаючи фінансову повинність горожанина зглядом держави, одержало специяльно сакральне значінє уже у поганьскім культї пізнїйшої старинности. В християньских кругах уживане в богослужебній відправі взагалї, в византийскій церкві воно стало ся сталою і виключною назвою на евхаристийне богослуженє, в протиставленю до „послїдованя" (аколюфія), дослівно означаючого усталений порядок актів або молитов, а якого уживає зглядом всїх иньших частий свого богослужебного житя".

Із с к л а д о в и х ч а с т и й лїтургії на особлившу увагу заслугує єї евхаристичний осередок, відповідаючий римскому канонови (canon missae), зачинаючий ся від „Горѣ имѣемъ сердца". який Автор називає „а н а ф о р о ю" (приношенєм). В порівнаню з римским каноном вона має ту особливість, що коли у римскій міссї передмова (praefatio) і поодинокі реченя канона під впливом року церковного заєдно зміняють ся, „східна анафора не допускає нїякого впливу року церковного" (ст. 7), т. зн. нїколи не зміняє ся і то не лишень сама анафора, але і служба Божа цїла, з виїмком читань письма сьв. і деяких сьпівів. Сей заміт Автора одним хором підносять західні лїтургісти, коли говорять про східну лїтургію. Та се полягає лишень на непорозуміню теперішного стану і історичного розвитку східного богослуженя взагалї а служби божої в особенности.

Звісна річ, що в римскім обрядї з цїлого щоденного всенародного богослуженя лишила ся лишень одна служба Божа. По парохияльних церквах на заході уже нема, навіть у сьвята, сталих відправ вечірень анї утрень, а тим меньше прочих служб добового круга. Так, що нічнодневне богослуженє природною дорогою мусїло опинити ся на приватнім відчитуваню сьвященика, або т. зв. бревіярію. З богослужебного житя у народї могли задержати ся лишень неділї і круги сьвяточні, або т. зв. рік церковний. Таким чином, наколи звичайне, західне, римске богослуженє публичне має лишень одну службу Божу, то, річ природна, у нїй мусить мати місце вплив року церковного.

У східних же лїтургіях такої потреби нема і не було. Східні

обряди, завдяки своїй внутренній силї і красї, завдяки сему, що уміли застосувати ся до язика, характеру і душі своїх народів, заховали єще по нинї у головних основах свою первісну будову і своє житє. Ми єще по нинї маєм нічно-дневну службу, круг тижневий, октоіховий і богатІ комбінациї служби нічно-дневної, октоіхової, тріодної і мінейної. У нас рік церковний має у цїлій силї і красї свій вплив на богослуженє вечірне, цїлонічне і утренне, так, що вершок і осередок всего богослуженя, лїтургію, може полишити ненарушеним, не зза свого убожества але з великого ушанованя для переданя апостольского, вираженого наслїдством епископів.

Сї слова потребують єще деякого поясненя. Публичне богослуженє грецкої церкви щоденне і сьвяточне розвинуло ся в віхах 4—7, а усталило ся у нинїшнім видї доперва межи 12—15 віком. На єго розвиток і переміни складали ся практики церков передовсїм монастирских, у двох напрямах володїня устава єрусалимского т. зв. св. Савви і студийского, відтак церков епископских і на кінци посередне становище займаючих церков парохияльних. [12]) Усї ті переміни не мали впливу на анафору лїтургії, бо до 4 віку вона вже як так усталила ся, а кромі сего вона є коли не виключно, то в першій мірі службою епископскою, а на службу епископску, переняту прямо від апостолів, анї піснопївцї, анї основателї анї законодавцї монастирів, яким найбільше змін у богослуженю завдячує ся, впливу мати не могли. З за тих всїх причин анафора східних лїтургій у протиставленю до римского канона є ненарушима і незмінна.

А з якою почестию східна церква відносила ся до своєї анаФори лїтургійної, про се сьвідчить єще слїдуюча обставина. Говорячи про сьпів служителя лїтургії (ст. 10—14) Баумштарк зазначує, що у східній службі божій взагалї, сьпів служителя значно уступає перед сьпівом хору вірних і диякона. „Заким первісно голосно голошене слово сьвященослужителя мало час переобразувати ся у сьпів, вже оно у дуже великій части перемінило ся на тиху молитву. Вже у семім віцї є, принайменьш що відносить ся до цїлого тексту анафори, голосна молитва виїмком, призначеним на цїлковиту затрату. Лишень остав ся єще конець поодиноких молитов яко возглас (екфонісіс)“ (ст. 11). „Що у східній службі Божій найбільшу часть тексту молитов голошених сьвященослужителем перемінило у тиху молитву, то се не так був, як у відповіднім розвитку римского канона місси, страх перед обезчещенєм найсьвятійшого, яке моглоби мати місце у голоснім виголошеню єго перед ушами всїх. Міродайним було чисто практичне змаганє до уникненя непотрібної довготи. Тепер служитель молить ся по тиху дальше, в часї коли иньша сто-

[12]) Більше о тім гл. И. Д. Мансветовъ, Церковный уставъ (Типикъ), его образованіе и судьба въ греческой и русской церкви. Москва 1885; А. Дмитрієвскій, Описаніе литургическихъ рукописей православнаго Востока, Т I, Тіпіка. Кіевъ 1895; Е. Голубинсікй, Исторія русской церкви; Томъ I, Вторая половина, Изд. 2-е. Москва 1904 арт. Богослуженіе.

рона (т. зн. диякон і хор вірних) голосить або сьпіває слова, на яких окінченє він в самій річи повинен зачекати і первісно також чекав, щоби зі своєї сторони голосно іти дальше. Кромі деяких куснів сьпіву є се з окрема передовсім в і з в а н я д о м о л и т о в д и я к о н а і відповідь на них вірних, що так йде наче рід другого лїтургічного тексту попри текст епископа, зглядно сьвященика" (ст. 12). У тих словах кромі дуже влучного підхопленя устрою нашої лїтургії бачимо порушеним питанє п е р е м і н и г о л о с н о г о м о л е н я л і т у р г і й н и х м о л и т о в н а т и х е.

Заким із сего виснуєм заключенє для передше згаданого становиска східної анафори, хочем передше додати кілька слів до замітки Автора, начеби причиною заміни голосьних молитов на тихі було на сходї лишень чисто практичне питанє скороченя богослуженя, а не також і збереженє евхаристийної тайни перед профанациєю.

Певно, що зі значним розширенєм складу лїтургії у III.—IV. віцї треба було і богато часу для їх голосьного відчитуваня і увага слухаючих не могла так бути скуплена, як передше. Отже зайшла потреба слуханє молитов заступити сьпівом, а сьвященикови позволити читати молитви по тиху, в часї як народ з дияконом відправляв рівнобіжні части служби.[13]) Нинїшний розклад і довгота єктений і пісний на лїтургії відповідає числу, великости і порядкови тихих молитов сьвященика, а правило, після якого диякон має стосувати ся до сьвященослужителя єще і до нині заховало ся у грецких і славяньских уставах лїтургії. При єктенії: „Заступи" є замічено: „Си убо глаголя дьякон зрит к єрѣю и внегда познаєть яко сконча молитву, и абьє глаголет. Премудрость.[14])

Старо-християньска практика всенародного голошеня лїтургійних молитов, яку бачимо у посланию до Коринтиян (1. Кор. 14, 16—17) і апольогії Юстина мученика (Апол. I, гл. 67) почала з кінцем 4 віку уступати місця тихому моленю, як се видно із 19 правила Ляодикійского собора (4 вік), яке приписувало по виході з храма оглашених і каючих ся „три молитви вірних: одну, першу, говорити по тиху, а другу і трету голосьно".[15]) За св. Йоана Золотоустого лїтургія єще задержала свій первісний голосний характер, як се сьвідчить 18 гомілїя на 2 посл. до Коринтиян[16]).

---

[13]) А. Голубцовъ, О причинахъ и времени замѣны гласнаго чтенія литургійныхъ молитвъ тайнымъ. „Богословскій Вѣстникъ", изд. Московскою дух. Академіею, годь XIV, 1905, Св.-Троицкая Сергіева Лавра. т. III, сентябрь, ст. 70.

[14]) Красносельцевъ, Матеріялы для исторіи чинослѣдованія, I, ст. 58—59, 70—71. Пор. Московский служебник з р. 1767 ст. 90 обор.

[15]) F. Lauchert, Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien. Freiburg 1896, ст. 74.

[16]) „Також і молитви подяки суть спільні, бо не лишень сьвященик приносить подяку, але і весь нарід. Бо одержавши наперед відповідь від народа, а опісля згоду, що се гідне і праведне, починає сейчас молитву подяки. І як тут дивувати ся, що нарід із сьвящеником взиває, коли він взносить сї пісні спільно з самими херувимами і небесними силами". Ad II. Cor. hom. 18.; Probst, Liturgie des 4-ten Jahrh., ст. 180.

Але вже в 6-тім віцї 137-а новелля цезаропапи Юстинїяна [17]) приказує, „щоби всї епископи і пресвитери не тайно (non in secreto), довершували божого приношеня, і моленя при св. хрещеню, але таким голосом, якого би чув вірний народ“ (sed cum ea voce, quae a fidelissimo populo exaudiatur) — отже слїдно, що у тих часах анаФора лїтургії вже відмовляла ся по тиху.

Причину, зза якої се стало ся, подає нам писатель з того самого IV. віка Іван Мосх в своїм „Лузї духовнім“. [18]) Він оповідає, що в деяких місцях сьвященики мали звичай читати молитви голосьно, так, що дїти, які стояли блисько коло них перед сьвятилищем чули їх слова і запамятували собі їх. В місточку Ґонаґ в Сирії дїти у забаві повторили молитви і обряди служби Божої. Але перед роздробленєм хлїба упав з неба огонь і спалив цїле предложенє, так що анї слїду перед перестрашеними дїтьми не лишило ся. [19])

У тім оповіданю наглядно видно санкционованє тихих молитов з обави перед профанациєю найсьвятїйшого, яка то обава і на сходї вплинула на спосіб відмавляня лїтургійних молитв, що наш Автор, Баумштарк хоче перечити (ст. 12).

Тепер вернїм єще до незміняємости канона нашої лїтургії, анафори. Тихе відмовлюванє молитов послїдовно мусїло дати більше місця для конечної тепер співучасти диякона у довершеню лїтургії. Але і у тім бачимо велику ріжницю м жи анафорою а прочими другорядними частями лїтургії, як проскомідиєю, молитвами перед і по євангелию, великим входом, молитвами і обрядом св. причастия і кінцем лїтургії. Всї ті части перебули великі переображеня зміни, заким усталили ся у нинїшнім видї. При них визначне, коли не перворядне місце занимає диякон. Інакше річ має ся з анафорою. Тут від „Горѣ имѣемъ сердца“ аж до „И да будутъ милости“, т. зн. в протягу цїлого канона, не чути анї одного возгласа диякона, нема анї одної єктениї, які з бігом часу проникнули цїле богослуженє, однак при анафорі не найшли місця. Є лишень молитви і возгласи сьвященика і сьпів народа так як се було єще у давних християн. Видно отже, що коли східна церква такою глубокою тайною і такою ненарушимою сьвятостию окружила анафору лїтургії, вона мала до сего дуже важні згляди і причини, і зза того вона нїяк не заслугує на заміти західних лїтургістів, що єї лїтургія не підлягає впливам року церковного.

Свої слушні уваги Баумштарк кінчить згадкою про єктенії, які він називає „лїтаніями“. Ґенези їх, як вже згадано, треба шукати у тихих молитвах сьвящено-служителя. Вони є, по словам Автора, візваня до молитов (Gebetsaufforderungen) або піддаванє предмету молитв (Bekanntgabe des einzelnem Gebetsgegenstandes) зі сторони диякона. „Довгі ряди ріжних намірень моли-

[17]) Цит. у Голубцова.

[18]) Гл. 194, Migne, P. gr. 87.

[19]) Пор. Голубцовъ. О причинахъ и времени замѣни. I. с. стор. 74; А. А. Дмитрієвский, Служебникъ — книга таинственная. Кієвъ 1903 ст, 29—30).

товних лучать ся в устах сего послїдного дуже природно в оден одноцїльний формуляр, у якім по кождім членї хор вірних впадає з візванєм молитовним. Первісно тим молитовним візванєм сьвященослужитель збірною і загальною молитвою при кінци надавав печать висшої сьвятости, пізнїйше він відмавляє первісну кінцеву молитву переважно вже рівночасно зі взаїмною молитвою диякона ї вірних (ст. 14).

Тут не бачим у Автора ясної згадки про возглас священика і єго значінє. В часї тихої молитви сьвященика нарід за проводом диякона сьпівав відповідну до молитви єктению, але так, що по нїй йшло голосьне, звичайно славословне закінченє, яке сьпівав сьвященик. Воно було кінцем тихої молитви, а заразом і закінченєм єктенії. В сей спосіб лучать і вяжуть ся з собою оба рівнобіжні лїтургічні тексти, сьвященика і сьпіваючого народа, на які і Автор дуже справедливо звертає увагу (ст. 12 і сл.).

(Дальше буде).

Чи реєстр

сїмох головних гріхів повстав і перейшов до моральної теольогії під впливом астрольогії?

II.

Дальше.

Він починає собі сей час міркувати, що то якесь слово не без значіня, коли воно повтаряєть ся майже в кождій стрічцї. Воно безнастанно стає перед його бутною уявою, як самостійний об'єкт, відорваний і віддїлений від того, хто рече; воно вже стоїть перед ним як готовий твір, який не дає йому супокою. Тепер він мимохіть порівнує той новий витвір, чи ману своєї фантазії з віруваньми, які винїс з дому. Ну, і що бачить? Наш герметик з подивом зауважує, що то якесь слово „рече" занимає (розуміє ть ся з узглядненєм доповнень, які він несьвідомо поробив в фантазії) між Богом а видимим сьвітом таке саме посередне становиско, яке після його родимих вірувань занимав Гермес. Він порівнує космогонїю Мойсея з герметичною космогонїєю і бачить: як жидівський Бог творить і упорядковує все сьвіт своїм всемогучим „словом", так після його сьвітогляду порядкує Гермес з припорученя Завеса сьвіт і його елєменти; як при помочи живого слова Єгова розмавляє і зносить ся з людьми, так і Гермес являєть ся посередником між Завесом а людьми. Ті анальогії між божим словом а своєрідним Гермесом, розумієсь анальогії, які повстали в умі нашого герметика лише при помочі його живої фантазії, кажуть йому вірити, що він віднайшов в жидівських книгах свого Гермеса. Ту його віру скріпляють до того єще такі місця сьв. Письма, які єще більше доповнюють витвір його фантазії:

„Слово Господне, що надійшло до пророка Єремії“ (Ер. XLVII. 1) або „і установив Господь слово своє, яке сказав на нас (Варух II. 1) і т. п. Ну, і креація готова! Наш герметик не сумніває ся уже, що „слово — льогос“ — се иньше імя його Гермеса. І тепер відбуває ся між Льогосом а Гермесом такий сам процес як колись між тим послїдним а фрігійським Мітрою. Гермес стає найвисшим богом, а його місце занимає новоутворений Льогос.

Ось як був „утворений Гермесом Льогос. [1]) Розуміє ся, що той процес не відбув ся так відразу, се могло стати ся після довшого часу та сильнїйшого впливу сьв. Письма на Герметиків. Але на тім єще не конець. Наш герметик надибував крім того в сьв. Письмі описи ріжних пороків, які занепокоюють душу чоловіка і є причиною божого гніву. І єсли зрозумів відносини божого слова до Бога по свому, то і анальогічно поняв відносини вичитувати в сьв. Письмі пороків до сїмох сфер, які вже перед тим мали в його теорії спасеня, принятої від Фрігійців, так важне значінє. Між иньшим він мусїв безперечно надибати і такі місця сьв. Письма, де говорить ся як раз про пороки, вичислені в реляції Поймандреса. Загляньмо і ми, чи не найдемо чого подібного. Почнемо від другого з ряду порока герметичного реєстру, бо перший злий дарунок сфер, сила росту і щезаня“ не є моральним злом, тому мало нас обходить.

І так зараз на початку сьв. Письма наш герметик міг вичитати про „з л у х и т р і с т ь“, як свойство, при помочі якого злий дух зводить першого чоловіка: „Змій же був х и т р і щ и й надусякого польового зьвіра, що Господь Бог создав. І каже він жінцї: і т. д. (І. Мойс. III. 1). Далї він довідав ся, що Бог хитрість ненавидить і карає: „А хто задумав на близьнього свого душогубство з р а д л и в и м р о б о м, і від жертівника мого мусиш взяти його, щоб скарати смертю“. (II. Мойс. XXI. 14). „Бо між людьми моїми находять ся безбожні: залягають, як птаховловцї, припадають до землї, наставляють сїти, щоби ловити людий. Мов клїтка повна птиць, так повно в їх домівках о м а н н о г о з а р о б і т к у; симробом і поробились вони великими і заможними... Чи не покараю-ж я за таке, говорить Господь, і не помстить ся серце моє на такому народові, я сей? (Єр. V. 26, 27, 29). Чи не відповідає той образ характерови Меркурія, того опікуна хитрих купців і дипльоматів і взагалї людий, що глядять „оманного заробітку“?

Третій з ряду сфері віддає душа після теорії Герметиків „о ш у к а н с т в о п о х о т и“. Тай в сьв. Письмі стрінув ся герметик з численними місцями, де говорить ся про той порок. Клясичне місце сьвятого Письма звучить так: „Не чини перелюбу... І не забагай жінки ближнього твого“... (V. Мойс. V. 18, 21 пор. II. Мойс. XX, 14, 17; III. Мойс. XIX, 29; V. Мойс. XXII. 20, 21, 23—29: XXXIII. 17). Яркими красками описує ошуканство похоти автор „Причтей“: „Мій сину! слухай уважно мудрости моєї і прихиляй ухо до розуму мого. Щоб заховав собі розсудок та щоб

[1]) Л. Н. В. IX. 36 стор. 283.

уста твої хоронили розум! Не слухай хитрощів женщини! Мед бо тече з уст чужої жінки, маснійша над оливу бесїда в неї, та наслїдки від неї, як полин, гіркі і гострі, як меч обосічний, ноги її простують до смертї, ступнї єї доходять до безоднї" (прич. V. 1—5). „Щоб остерігати тебе від ледачої женщини, від підлесного язика чужої, не пожадай вроди її в серцї твойому і недавай себе принадити морганнєм її. Бо задля блудницї убожіють до кусня хлїба, а мужняя жена вдоволяє дорогу душу. Чи жару-ж набереш у пазуху і не прогорить платтє твоє? Чи підеш по жару, не спікши ніг собі? Таке жде кождого, хто входить до жінки ближнього свого: хто діткнеть ся її, не буде без вини". (Причтей VI. 24—29.

В пятій книзї так каже Мойсей до вибраного народа: „І панувати меш над богацько народами, над тобою-ж нэ панувати муть вони". Потім дає припис, як має нарід обходити ся з убогими: „Ти мусиш відчинити руку твою для брата твого, для злиденного твого і для вбогого твого в зелї твоїй". Невільника приказує на семім роцї його служби відпустити від себе на волю, але не з порожнїми руками: „Ти надїлиш його щедро... чим тебе Господь, Бог твій, благословив, з того й даси йому". Однак в своїм пановаю нарід не може гордити ся, бо: „Памятай — кінчить Мойсей — що ти був рабом в єгипетській землї, та що Господь, Бог твій визволив тебе; тому заповідаю тобі сьогоднї ті речі" (V. Мойс. XV. 6—15). То місце є наглядною пересторогою перед „одуром панованя". Прямо-ж ганить і осуджує той порок сьв. Письмо в книзї Судіїв (IX. 2, 4; VI. 22—57) в III. кн. Царств (I, 5) незгадуючи уже I. кн. Маккавеїв (XII. 39—50.)

Про „безбожну відвагу", яку Поймандрес приписує пятій з ряду сфері Марсови говорять дуже часто книги Царств (III. кн. XX. 1—11; IV. кн. XIV, 7—11, XVIII 19—23), а перед „завзятєм" остерігає Мойсей: „Не мстити меш ся і не ворогувати меш проти синів люду твого, а мусиш любити ближнього твого ак себе самого. Я Господь!" (III. Мойс. XIX. 18) „Важке каміннє, а пісок так само, та гнїв дурного обоє переважить. Жорстокий гнїв, палка і лютість, та проти ревності хто встояти зможе?" (Причт. XVII. 3, 4. пор. XII, 16; XV, 18; XIX, 19; XXI, 19; XXII, 24, 25; XXVI, 21; XXX, 33).

За шестий порок герметиків, „змаганє до богацтва" грозить Господь Бог в Старім завітї найбільшими карами: „Горе вам, що наживаєте новий дім за домом та прилучуєте поле до поля так, що другим нема вже й місця, начеб ви одні поселені на землї. В уші-ж менї Господь сил ось що промовляє: Многі доми отті опустїють, а в палатах пишних не буде кому жити". (Ізая V. 8, 9) Горе тому, хто збогачує себе не своїм; ніби воно на довго? — Та хто обтяжує себе закладами... Горе тому, хто город на крові будує і строїть замки несправедливостю". (Авв. II. 6, 12) Особливож остерігає сьв. Письмо перед змаганєм до богацтва князїв (Причт. XXVIII, 16; Ер. XX, 17), власть (Ізая: I, 23; III., 14; Амос: III, 10) і учителїв закона (Ер. VI, 13—15).

Остає ся нам єще „дарунок“ семої сфери, брехня і зрадливість. „Не розносити меш пустої чутки і не покладати меш своєї руки з беззаконником, щоб сьвідкувати насильство. (II. Мойс. XXIII. 1) Здержуй ся від льживого слова... я бо не оправдаю беззаконника (II. Мойс. XXIII. 7). І не будете красти, ні ошукувати, ні брехати одно на одного“ (III. Мойс. XIX. 11). Та колиб я хотїв виписувати усї місця, де говорить ся про брехню, не стало би ні часу ні місця. Наведу лише одно клясичне місце, де описує ся кару за брехню: „Позаяк ви говорите: „Ми з смертю зробили умову, рядну вчинили ми з пеклом: коли побиваючий бич переходити ме, — він нас не досягне, бо ми втечище певне, маємо у льжі, й в омані притулок надійний. За се так говорить Господь:

І зроблю суд мірови, а справедливість вагою, і наче градом спустошене буде втечище ложи й води затоплять місце вашого сховку. І так ваші змовини з смертю розірвуть ся, і ваша угода з пеклом не встоїть, і як прийде побиваючий бич, то й вас погубить. (Ізая XXVIII, 15—18). Зрадливість описує св. Письмо як один з найгірших пороків. „Язик їх, пише пророк Єремія, смертоносна стріла: говорять підступно; устами своїми говорять до свого ближнього прихильно, а в серцї свойому заставляють сїти.“ (Єр. IX. 8. пор. Пс. XL, 7—10: Мих. VI. 5, 6).

Так пересьвідчуємо ся, що понятя пороків, з яким зустрічаємо ся в науцї Герметиків, були вже давно перед ними висказані і широко обговорені в св. Письмі Старого Завіта, і що вони дійшли до переконаня ізраелського народа незалежно від астрольогії, дорогою божого обявленя. Чи може хочемо тим сказати, що Герметики не могли самостійно дійти до пізнаня зла? Ніколи у сьвітї! Понятє морального зла і сьвідомість порочности людської душі вони винесли уже з дому. І до пізнаня порочности деяких своїх вчинків, вони могли дійти власним розумованєм, а деякі, хоч не пізнавали їх гріховности виразно, то все таки могли їм бути звісні невиразно. Але до того пізнаня вони могли дійти далеко перед розширенєм у них культу Мітри з його астрольогічним підкладом. Тепер-же, коли запізнали ся з св. Письмом, їх природне знанє порочности чоловіка стало ся з невиразного, неясного, виразним і ясним.

Можливо, що вже перед тим застановляли ся наші герметики над тим, з чого то „очищуєть ся“ людська душа при переходї через сїм планет до небесної Огдоади. Та і що могло їх більше побуджувати до застанови, єсли не се, яка доля чекає їх по смерти? З астрольогією лучило ся після їх вірувань їх вічне щастє і злука з „найвисшим умом.“ Не підлягає сумнївови, що до пізнаня деяких гріхів, які згадують ся в їх теорії спасеня, вони дійшли самостійно, але щоби пізнати самостійно усї згадувані Поймандресом пороки, на се треба було і довшого історичного досьвіду і иншого культурального та фільософічного підготовленя, як могли його мати Греки. На се треба було зродити ся або відданим контемпляції і духовим вправам Індійцем, що безу-

пинно думав над собою і над средствами, як дійти до нїрвани або Ізраельтянином, що в кождім своїм дїланю бачив над собою руку всемогучого Бога або треба було перейти таку школу житя, яку перейшла римська імперія в послїдних роках свого істнованя. Для пізнаня порочности таких понять, як хитрість, одур панованя, безбожна відвага і завзятість, змаганє до богацтва, герметик рішучо не міг найти зрозуміня в історії культури і ідей свого народа. Навпаки: найбільший хитрун Одіссей був для кождого Грека родом гордости; кождий вважав собі за обовязок і честноту охитрити свого противника чи ворога. Так само всї инші згадані тут „дарунки“ злосливих зьвізд вважали ся в старинних Греків за чесноти радше, як за щось злого. Найлїпший доказ є те, що усї ті подарунки були колись почитані як божества в перзонїфікациях, яких іменами названі пізнїйше сфери Герметиків. Єсли були винятки, як приміром виказує історія Атен з єї Періклями і Арістідами, що під зглядом деяких свойств не годили ся з загальною опінїєю, то се не входить в рахубу.

Так приходить ся нам сконстатувати, що понятє злих „дарунків сфер,“ на які вказує Поймандрес, було на грецькому грунтї так само цьвіткою чужого поля, як взагалї цїлий сьвітогляд Герметиків. З якого поля була та цьвітка пересаджена вказав нам сам проф. Зелинський. Ми лише його, справдї для нас цїнну вказівку використали і дальше розвинули! Сьвяте Письмо, яке допомогло нашому Герметикови відтворити бога Льогоса, дало йому нагоду доповнити свій есхатольогічно-етичний сьвітогляд в тім змислї, як на те вказує реляция Поймандреса. Се могло стати ся або рівночасно з повставанєм в його умі нової креациї зглядно поновленє давнїйшої бога Льогоса або, і то здаєть ся правдоподібнїйшє, вже по першій надсподївано удатній пробі з Льогосом. Так само, як із зле понятим словом „рече“ чи „слово“ стрічав ся наш герметик майже в кождій стрічцї сьв. Письма, вичивував він десятки місць сьв. Письма, де висказує ся будь негодованє будь грозьбу Бога Ізраиля на такі річи, які він до тепер вважав добрими або індіферентними, а єсли догадував ся, що щось воно не так є, як доказала йому традиція і загальна опінїя, то бояв ся з тим отверто виступити. Зате, коли побачив чорне на білім, що воно так є а не инакше, вважав питанє, яке його може мучило лїтами, розвязаним. Він тепер поняв, що коли людська душа при переходї до Огдоади „чистить ся“ із своїх пороків, то робить се в той спосіб, що покидає в кождій з сїмох сфер то, що по єго понятям відповідало природї зглядно успособленю кождого планетного духа. В той спосіб віддав він Місяцеви силу росту і щезаня, Меркурієви хитрість, Венері ошуканство похоти і т. д.

Заходить тепер важне питанє, чи усї “дарунки“ сфер пізнали Герметики щойно при помочі сьв. Письма, чи не догадали ся бодай одного з них при помочі власного міркованя? Що „силу росту і щезаня,“ які властиво не є нїяким моральним злом, вважали Герметики також за формальний дар планет, се випливало

з засадничого принціпу цїлої їх фільософії, на якого жерело ми вже вказали; коли чоловік був після їх віровань заражений злими духами задля того, що зближив ся до матеріяльної природи, то очивидно першим злом буде для нього то, чим та природа оказує своє житє, своє істнованє себ то через зріст і нидїнє. Але нам ходить о те, чи герметики не могли самі дійти до пізнаня деяких „дарунків," як морального зла у сьвітї? На се можемо сьміло відповісти: Так! Чоловік, обдарований з природи розумом, силою обсерваціï і робленя заключень, міг на підставі власного досьвіду дійти до пізнаня, що певні вчинки з його розумною натурою не годять ся, за тим треба їх вистерігати ся. Він пізнавав се власним розумом, а коли розуму не послухав, тільки далї робив досьвідчене зло, тодї мстила ся на нїм в найстрашнїйший спосіб сама його природа, що Греки представили в своїй мітольогії образом мстивнх Єрінїй. Тому слїди деяких гріхів, які вичисляє християнська моральна теольогія, находять ся в поемах індійських і Зендавестї Перзів, в пожовклих від старости записках єгипетських гробівниць і в лїтературних творах Греків та Римлян, вкінци у устній словесности кождого иншого народу на землї, хочби він був єще на найнизшім степенї культури. Так і наші Герметики могли дійти до пізнаня порочности певних злих вчинків дорогою власного досьвіду і обсерваціï, а сьв. Письмо могло вже їм послужити до глубшого поглубленя тих пороків.

Замітне те, що так само, як у Герметиків, лучать ся понятя тих пороків у релїгійних віруванях і мітольогіях усїх народів з історією відпаденя першого чоловіка від Бога; у кождого народа є та сьвідомість, що чоловік є тягарем тих гріхів неначе пригноблений, що мусить ся з тим злом бороти, що воно колись так не було, і що чоловікови є конечний якийсь висший дух, який мігби його від того тягару увільнити і завести назад там, звідки чоловік вийшов — до Бога. Особливо основною прикметою усїх східних культів є те, що їх герої, Діонїз, Озіріс, Аттіс, Адонїс, Мітра, герметичний Гермес, потім Льогос являють ся спасителями людий; вони посередничать між ними а Богом, помагають їм, учать їх, словом відкривають дорогу до спасеня[1]). Далї буде.

О єрейскім молитвослові.

Реферат о. Андр. Дубіцкого виголошений на дек. соборчику в Воли великій дня 15. жовтня 1906 р.

Усї то видимо, що св. віра з дня на день що раз більше упадає, а з нею упадає і моральність. Всї видимо, що з дня на день ростуть ряди ворогів католицкої церкви. Одні софізмами, калюмнїями, другі висьміванєм обрядів і догм, затроюють людскі,

[1]) Вол. Лисевич: Op. cit. стор. 72.

серця. Видимо, що вже католицкі держави видають ворожі для церкви закони. Тому злу зарадити може одно лише сьвященьство Христове. Зрозумів се теперішний Намісник Христовий Папа Пій X, котрий хоче духом Христа відродити сьвіт, а передовсїм сьвящеників. — І справдї, одиноким лїком — се царство любви Христової, тої найвзнесліїшої і найсьвятїйшої любви, котра лучить людскі серця з Богом, а людий братним узлом в Бозї. А перші повинні ми, сьвященики, запалати огнем любви Христової — ми, котрих Спаситель післав проповідати Євангеліє „всей твари", котрих хотїв мати „солею земли, свѣтломъ міра". — Одним з найважнїйших средств для сьвященика до запаланя любовию Христа се молитва — відчитуванє канонних годин. Ми, сьвященики, маємо спеціяльно бути мужами молитви. Св. Павло так каже: „Молю убо прежде всѣхъ творити молитви, моленія, прошенія, благодаренія за вся человѣки" (I. Тим. II. 1). Єсли се до всїх відносить ся, то якийжеж обовязок тяжить на нас сьвященикаx, будучих з уряду посередниками між Богом а людьми, дістаючих навіть за се утриманє. Ми отже єсьмо обовязані відчитувати канонні години не лише ex charitate, але також ex iustitia, яко беручі за се заплату. Звідси велика одвічальність чекає нас перед Богом. Хто маючи привілєй приносити молитви за нарід, се сьвяте дїло занедбує, того чекає суд страшний. В тім дусї понимає наші обовязки св. Церков. „Districte praecipimus in virtute oboedientiae ut divinum officium nocturnum pariter et diurnum quantum eis dederit Deus studiose celebrat et devote" (V. Conc. Lat. IV. c. q.). І наш Синод Львівский покликуючись на повисше ореченє Собора Лят. так каже: „Належить, щоби священики отчитували тоєжь (правило Церк.) старанно і побожно. Старанно т. є. вимовляючи именно выразно всѣ слова а не лише въ мысли перебѣгаючи. Побожно т. є. зъ увагою; то має находити ся въ серцю що произносить ся устами и якоби зъ Господомъ розмавляючи и разомъ зъ Ангелами Єго хвалячи (Соб. Л. г. III. 6). А той наказ Церкви сягає найдавнїйших часів.

Уже старозавітна церков мала певні опредїлені богослужебні чини, котрі в опредїлений час дня відправляли ся. Цар Давид каже о собі: „Седмерицею днемъ хвалихъ Тя о судьбахъ правды Твоєя" (Пс. 118, 164). „О полунощи востахъ исповѣдати ся Тобѣ о судьбахъ правды Твоєя" (Пс. 118, 62) а на иншім місци „Вечеръ и заутра и полудне повѣмъ и возвѣщу и услишитъ гласъ мой" (Пс. 54, 18). Тоє находимо і в Церкві Христовій в видї совершеннім, о чім сьвідчать книги св. Письма. О перших христіянах оповідають дїянія Апост. що були „по вся дни терпяще єдинодушно въ Церкви" (II. 46) се значить, що вони кождого дня збирали ся на молитви в певні близше означені часи і то ті самі часи, на котрі і теперішне богослуженє є подїлене. Св. Апостоли Павло і Сила молять ся в вязници о півночи (Д. А. XVI. 25). В третім часї зійшов Дух св. на Апостолів зібраних на молитву (Д. А. II. 15). О шестім часї виходить св. Петро на горницю помолити ся; о часї девятім ідуть св. Апостоли Патро і Йоан до

храма помолити ся (Д. А. III. 1). О всїх отже часах, на котрі наше богослуженє подїлене, згадує св. Письмо яко о таких, котрі вже в часах св. Апостолів були посьвячені молитві.

О тім сьвідчить також переданє Церковне. Св. Ігнатій напоминає вірних: „Ревнуйте і збирайте ся частїйше на благодаренє і славословіє Бога; бо кілько разів ви збирете ся, ослабляє ся сила сатани і нищать ся ворожі єго підступи". Св. Кипріян єще точнїйше говорить і вичисляє навіть часи молитви, а іменно: полунощницю, утреню, третий, шестий, девятий час і вечерню і каже, длячого особливо в ті часи належить молити ся. Апостольскі конституції виразно приписують: „Моліть ся рано о третім, шестім і девятім часї, в вечер і пітоглашеніе". Рано повинні ми дякувати Богу за те, що нас просьвітив; о третім часї, понеже в тім часї Пилат засудив Ісуса; і шестім часї, бо тогди Ісуса прибили на крест; о девятім, бо тогди настала темнота і всьо затрясло ся над злобою юдейскою; в вечер, понеже Бог дав нам ніч для спочинку від трудів денних; в пітоглашеніе, бо вже сближає ся день, в котрий ми маємо чинити дїла сьвіта". Св. Атаназій так пише: „Всходяче сонце най видить книгу в твоїх руках. О третім часї моли ся, бо тогди приготовляє ся дерево крестне; о шестім часї моли ся в псальмах з плачом і зітханєм, бо тогди розпяли Сина Божого; о девятім часї занимай ся імнами і славословієм, бо тогди умер Христос на крестї. О півночи встань і величай Господа Бога твого в імнах; рано відмовляй псалом „Боже, Боже мой к Тебі утренюю" і „Хвалите Господа". Те саме посьвідчають св. Василій Вел., Йоан Золотоустий, а в Церкві західній св. Августин і Кассіян. — Як видимо з сего, то від найдавнїйших часів находили ся в Церкві певні молитви, котрі в певні часи відправляли ся. А всї ті молитви відправляли ся всенародно: не лише сьвященики, але і люди сьвітскі сходили ся на ті богослуженя, як се видно з приказу Конст. Апост.: „Збирайте ся щоденно рано і в вечер на псальмопініе і молитви в домі Господнім"; і „моліть ся рано о першім, шестім і девятім часї, в вечер і пітоглашеніе" — а св. Єфрем Сирійский упоминає так: „Являйте ся в церкві все в ночи, рано і полудне: мужі і жени, богаті і убогі, раби і свобідні, старцї і молодцї". Єсли хто для важної перешкоди не міг в Церкві на тих богослуженях бути, то обовязаний був їх в дома відправити. (К. Апост. II. 59). А що справдї вірні брали велику участь в сьпіваню псальмів, видно з сьвідоцтва св. Єронима, котрий так пише: „Де небудь обернеш ся, сьпіває рільник при плузї аллилуя; жнець заохочує ся в потї чола псальмами, а виноградник сьпіває псальми Давида. Такі суть в тій околици (к. Вифлеєма) пісні, такі сьпіви любовні". Так отже в перших вікаx не лише сьвященики сходили ся до Церкви на відправу годин канонних, але і люди сьвіцкі. Но коли люди сьвіцкі в IV. і V. в. що раз рідше стали приходити на ті богослуженя, а навіть св. Літургію стали опускати, тогди св. Церков була споводована при змінених обставинах відступити від строгости закона і людям сьвітским приказала ходити лише на Літургію, а спов-

ненє годин канонних лишилось обовязком сьвященьства. В Церкві зах. зістав той обовязок як найточнїйше означений і кождий сьвященик лат. обряду обовязаний щоденно відправляти цїле правило церковне під тяжким гріхом sub onere restitutionis після засади: „beneficium propter officium". (Конець буде).

ДОПИСЇ.

Дещо про відносини парохів до сотрудників.

(В оборонї справедливости).

(Допись.*)

На кождім поли відбуваєсь нинї реформа, а чомуж би ся реформа не заглянула і до духовеньства? Гарна се засада „medice cura te ipsum" і тої то засади повинно держатись і наше духовеньство, хотячи, щоб між нами була єдність, любов, справедливість. Кількома проте словами хочу звернути увагу на сучасні відносини між парохами а сотрудниками.

Здаєсь, що нема більшої анархії що до відносин правних між людьми підчиненими а властию, як між парохами а сотрудниками. Всюди є за переступленє закона якась егзекутива, котра є правною охороною для людий підчинених і власти. Та межи парохами а сотрудниками нема нїяких норм, котрих би можна держати ся. Тут панує одно могуче право „cuius regio, huius religio", що парох, то нова законодатна власть для сотрудника. Та з сего походять нераз дуже великі непорозуміня, неприємности а нераз і соблазни для вірних. Щоб се оминути, то треба би конечно ті відносини унормувати. Молодий чоловік йде до свого сьвященичого обовязку з почутєм виповнити ті обовязки як слїд, а тут на самім початку стає єму на перешкодї чоловік того самого стану, єго власть, парох. Прийшовши на призначене єму місце, жде кілька місяцїв на мізерну пенсию (50 кор.), а тим часом жий з чого хочеш і то тим гірше, що парох в розділї доходів несправедливий. Вправдї право церковне говорить, що сотрудникови належить ся третина доходів парохіяльних, та се в більшій части остає мертвою буквою на папери. Одні о. парохи резервують собі певні функциї парохіяльні, уважаючи їх чисто особистими, або числячи собі їх за провадженє канцелярії. Та право церковне про щось подібного не згадує. Парохіяльний сотрудник може сповняти всї функциї парохіяльні за відомостию пароха,

*) Отся допись, надіслана з кругів оо. сотрудників, порушує дуже важне питанє, яке справдї слїд би як найскорше поладнати. Стоячи на об'єктивнім ґрунтї, ми містити мемо радо дотичні замітки як оо. сотрудників, так і оо. парохів, в надії, що обопільна виміна гадок бодай в части причинить ся до роз'ясненя, а тим самим і до успішного полагодженя сеї, будь що будь, дуже дразливої і немилої справи. — Редакція.

а вжеж провадженє канцелярії не таке тяжке, щоб і сотрудник сего не второпав. Впрочім само слово сотрудник вказує, що не вся праця належить до сотрудника, але противно праця має бути поділеною межи пароха а сотрудника; на се вказує і третина доходів. Приміром суть парохи, що резервують собі шлюби, однак нема пароха, котрий би резервував собі неплатну катихитуру. Инші о. парохи дають сотрудникам лише з тих функций третину доходів, котрі виповнив сам сотрудник. З того виходить нераз і таке, що о. парох виповнює сам рентовнійші функції і сам весь дохід забирає, як приміром з більших похоронів, а менші, як крестини та дрібні функції віддає сотрудникови, даючи з того сотрудникови третину доходів. Деякі о. парохи числять собі за свою фатигу окремо. Приміром, просить парохіянин на похорон обох сьвящеників і за труд дасть 20 корон, то о. парох бере собі 5 кор. за власний труд а оставшими 15 кор. ділить ся з сотрудником віддаючи йому третину (5 кор.). Взагалї під тим взглядом робить парох як хоче — як єго ласка. Чейже такі річи не дїлають додатно на відносини межи одними і другими. Нема що згадувати за роздїл працї, бо міг би хто закинути, що молодий чоловік не хоче робити. Однак годї весь тягар вкладати на одного чоловіка, тим більше, як парох здоров і за богато себе шанує. Звичайно всї утренї, вечірнї, суплїкациї, сьпівані Служби Божі в недїлї і сьвята, катехизациї належать до сотрудника. А щож говорити про трактованє сотрудника парохом. Се звичайно не молодий брат пароха — але густо часто єго слуга. Звідси то приходять численні жалї скарги а що більше соблазни для парохіян. Примірів не потрібно подавати, бож не оден з отців про них чував.

Між парохами а сотрудниками повинна бути одна норма: а) третина зі всїх парохіяльних доходів без виїмки чи функцию виповнив парох чи сотрудник, крім одної Сл. Божої, б) справедливий подїл працї і відповідне трактованє сотрудника. Сего повинні перестерігати остро власти духовні і о. парохи. Такі справи повинні бути обговорювані на соборчиках, бож там о. декани могуть найлучше знати, які дїють ся в їх деканатї надужитя. Може хто закине, що про домашні справи, ми не повинні писати в часописях. Се правда! Однак про сї домашні справи і воробцї голосять і то чужі, а лучшеб було, щоб ми самі за се явно заговорили, не по закутках і зарадили злу.

Коли зважить ся се, що платня сотрудника гірша від платнї возьного, та що взявши інтелїгентну людину, мусить з нею переходити ріжні прикрости, як приміром, лихота мешкань для сотрудників, часті перепровадженя ся, то кождий мусить признати, що так дальше бути не може. Чиж дивувати ся тепер, чому то люди нарікають на свій стан, чому тілько невдоволеня, знеохоченя. Будучи сотрудником боресь з нуждою, нема за що нї часописи запренумерувати, нї книжки купити, попадаєсь в довги, а за тим іде занепад духовий, брак енергії до працї церковної і народної, а коли дістанесь по довгих одисеях і перешкодах па-

рохію, то мусить ся дбати, щоб вилїзти з довгів, або в ще дальші попадаєсь, наколи Бог дасть дїточок, а парохія лиха. От і підвисшенє конгруи наступило, однак для сотрудників не змінилось нїчо. Найже хотяй відносини межи своїми поліпшать ся, то се буде бодай крихіткою задоволеня і заохоти до праці.

Сьвященик.

З Печенїжина. Дня 29. сїчня с. р. відбулась в Печенїжинї конференция сьвящеників деканата Пістиньского, належачих до округа Печенїжиньского. На конференцию явились кромі двох всї сьвященики. Зібрані з о. Деканом на чолї рішили одноголосно:

1) при зближаючих ся виборах поступати солїдарно;

2) жадати від зголошуючого ся кандидата кромі звичайних условій єще і слїдуючих:

а) приреченя, що загрожених інтересів Церкви католицкої в радї державній буде боронити і, що з ворогами тоїж в часї послованя не злучить ся;

б) запевненя, що в засадї єсть противний а) роздїлови Церкви від держави, b) впровадженю цивільного супружества і розводів, с) безконфесійним школам;

3) в разї, колиби зголосилось кількох кандидатів гідних, всїми силами попирати найгіднїйшого, а колиби показалось, що не має певности на вибір, пійти за тим гідним, котрий має запевнену більшість.

Кромі того одобрили зібрані і одноголосно приняли слїдуючі резолюциї, внесені і удокументовані через о. Ілію Чорнодолю:

Зібрані на окружній конференциї сьвященики деканата Пістиньского:

I. Приняли з одушевленєм перестороги і ради Преосьвященного Епископату в справі організациї клира і солїдарности при зближаючих ся виборах.

II. Висказують своєму Преосьвященому Архієрейови правдиво синівску преданність і вдячність за Єго неутомимі труди в св. справі Апостольства Христового і для добра Духовеньства і народа, а також протестують против злобних напастий на Їх Високодостойну особу.

III. Заявляють, що організация і солїдарність духовеньства являє ся конечностию часу.

IV. Заявляють, що конечностию часу єсть також партия, звана блудно через ворогів Церкви клєрикальною; а під тою розуміють партию не чисто полїтичну, але церковно-полїтичну т. є. стоячу на ґрунтї Христовім, в котрій булиби злучені всї сьвященики без ріжниці партийно-полїтичних пересьвідчень в цїли бороненя загрожених через лїберальїзм і індеферентизм інтересів Церкви католицкої і в цїли ширення ідей Христових і християнїзованя нашого націоналїзму.[1])

V. В виду того висказують повне признанє редакциям „Ни-

[1]) Се отже не партія, а організація. — *Ред.*

ви“ і „Основи“ за їх щирі труди в тім напрямі[2]) і за те, що так кріпко держать прапор Христовий. Ідея ними голошена нам не чужа, але овшім як найдорожша, бо се ідея Христова, нею ми всї дорожимо і тому виражаєм своє щире бажанє, щоби всї сьвященики без взгляду на партиї, але „Христа ради“ згадані часописи попирали і розповсюднювали.

VI. Висказують своє обуренє редакциї „Дїла“ з причини єї теперішного антицерковного становиска.

VII. Висказують свій сумнїв, чи автором статий в „Дїлї“ — „Чи нова інтрига“, „Камо грядемо“ і „Мамелюцтво“ справдї єсть сьвященик — (сьвященик висказуючий прилюдно свої погляди, підписавби ся повним іменем) і длятого протестують против надужитя імени сьвященичого для злобних приватних цїлий.

Наконець піддав о. Чорнодоля під розвагу зібраних проєкт, чиби не добре було в цїли скріпленя лучности межи сьвящениками і тим лекшого переведеня орґанїзациї, запровадити у себе конференциї окружні що місяця, а що кварталу деканальні; подїлити в тій цїли деканат на кілька округів так, щоби найблизші сусїди могли по черзї у себе з'їжджатись, застановлятись і радити над біжучими справами — порушувати всїлякі квестиї по черзї то догматичні, то моральні, то социяльні, економічні і т. д., вибрати до кождої осібних референтів — дальше, щоб була користь для духового житя, получити такі конференциї з екзортами, котріби голосили або по черзї кождий сьвященик, або вибраний „ad hoc“ екзортатор. Проєкт сей зібраним подобав ся, — з причини однак припізненої пори і умученя відложено глубше застановленє ся і дискусию над ним до соборчика деканального назначеного на день 19. лютого 1907 в Шешорах.[3])

Учасник.

Бібліотека наукового товариства імени ШЕВЧЕНКА

Перегляд часописий.

Дїло. Часопись „Руслан“ помістила була недавно ряд знаменитих статий, в яких обєктивно і річево критикувала „Дїло“ і инші радикальні ґазети, за їх антицерковні тенденциї. У відповідь на сю критику відповіло „Дїло“ (ч. 11) так: „Testimonium paupertatis“. Під таким заголовком помістив „Руслан“ в кількох послїдних числах довшу статю з ріжними напастями (!!!) на „Дїло“. Не думаємо тратити час і папір (!) на полєміку

[2]) Розуміесь в напрямі орґанїзациї, а не партиї, бо ми партиї рішучо противні. — *Ред.*

[3]) Звертаємо увагу на Товариство св. ап. Павла, яке після нового статута буде могло закладати по повітах або деканатах кружки, що повнилиби функциї таких конференцій. Коли тілько Намісництво потвердить згаданий статут, зараз заложить ся в Станиславові філїю Товариства і буде можна відтак основувати кружки. — *Ред.*

з тими напастями, констатуємо лише, що ся статя — справдїшне „testimonium paupertatis“ для самогож таки „Руслана“ (!!) а рівночасно „świadectwo moralności“ перед ріжними „сильними міра сего“. — Так отже всякий, хто лише обізве ся в оборонї Церкви і духовеньства, робить се, по гадцї „Дїла“, задля „низких мотивів“. Таке саме писало недавно „Дїло“ і про „Ниву“. Видно правду каже польска приповідка: „Кто яда флякі...“

Милу несподївanку зробило „Дїло“ нашому духовеньству, помістивши в ч. 15. плюгаву „Відповідь о. Строцкому“ п. Юл. Бачиньского. Сей пан виїхав був в Канаду (грошi на дорогу дала єму між иншим також і наша „Просьвіта“), аби науково розслїдити житє-бутє наших заморских братів. У згаданій „Відповіди“ маємо перші проби сеї „наукової“ працї. Оклеветаний о. Строцкий помістив вже в „Дїлї“ (ч. 23.) свою відповідь п-у Бачиньскому, та вражіня першої „відповіди“ трудно вже буде їй затерти. Ми взагалї тої гадки, що на такі плюгавства нїколи не повинно ся відповідати, а збути їх погордою. І без відповіди кождий розумний і чесний чоловік скаже з гори, що п. Бачиньский клеветник, тим більше, коли знає єго яко соціялїста. Соціялїст преціньне може инакше писати про католицких сьвящеників, а ще в таких догідних для себе обставинах. Він знає, що о. Строцкому годї доходити правди американьскими судами, бо се річ занадто коштовна і ризиковна. Отже нагода, як кажемо, знаменита оклеветати католицких сьвящеників, не боячись за те нїякої кари. Та коли п. Бачиньскому яко соціялїстї не дивуємось, то дивуємось дуже редакції „Дїла“, що ту клевету на оо. Василіян помістила. Се з єї боку дуже негарно. Хотїв п. Бачиньский переїхатись по „попах“, то міг се зробити в своїх органах, в „Громадскім Голосї“ або „Воли“. Але звідки в „Дїлї“? Чи „Дїло“ видаєсь для соціялїстів? Архидотепне також оправданє „Дїла“ під відповідию о. Строцкого. „На засадї справедливости ми були приневолені умістити допись п. Б., хоч прийшло ся нам воно дуже прикро, бо такі полєміки (!!!) не уважаємо за річ потрібну і корисну, особливо під теперішну хвилю (!!)“. — Гарна справедливість поміщувати підлі клевети на невинних людий, називаючи се „полєміком“!! Якось сеї справедливости не оказувала редакція, коли ходило о „Ниву“ і єї редактора. Але правда, „попи“ не можуть мати тих самих прав, що соціялїсти... Та звернїм на національний бік: чи такими „дописями“ не ширить „Дїло“ роздвоєня між Русинами? Чи „під теперішну хвилю“ се коректно зражувати собі духовеньство до себе? Ой патріоти, патріоти, час би вже вам переступити поріг дїтвацтва та зачати думати по дозрілому!

Борбу держави з Церквою в Ішпанії зове „Дїло“ (ч. 21, Полїтичний огляд) „культурною акцією“.

В фейлєтонї „З приводу І. книжки обновленого Лїтературно-Наукового Вістника“ (чч. 22 і 23) жалуєсь єго автор на мале число предплатників Лїтературно-Наукового Вістника. Спеціяльно що до духовеньства нарікає, що їх між предплатниками є най-

менше. — Нас знова се зовсім не дивує. Такі журнали, як Літературно-Науковий Вістник, навіть не повинні числити на підпору духовеньства. Хто не респектує віри і Церкви, сей повинен зрезигнувати з підмоги клиру.

Громадский Голос. В своїх останних вістках помістив „Громадский Голос“ в ч. 6. ось таку сензаційну новинку: „Станиславів. Межи рускими епископами з одного боку, а „Радою Народовою“ (давнїйше центральний комітет для виборчих розбоїв) стала умова, що де українські клєрикали будуть ставити кандидатів, там не буде ставити „Рада Народова“. На підставі того порозуміня кандидує з боку укр. клєрикалів, які підшивають ся під марку національних демократів, о. Бариш“. — Отсе гарний зразок способу борби радикалів з своїми противниками. Цїкаво, що доси не повторило сеї новинки „Дїло“, а єго о. співробітник не вшкварив на сю тему нової „антиклєрикальної“ статї.

Те саме знаходимо також і в слїдуючім числї (7). В статї „Несподїванка“ читаємо таке: „...І се перший раз складали наші академики обіт (при іматрикуляції) по руски. Та не думайте, що всї. Нї, се зробили тілько сьвітскі, бо клєрики присягали по польски“. — Панове, як можна так минатись з правдою? Чи ви не узнаєте жадної етики?

Перед виборами підлизують ся радикали учителям. В числї 8. помістив „Громадский Голос“ вступну статю „Що дїяти народним учителям?“, в якій між иншим говорить ся таке: „Майже всї визначні люди є тої думки, що клєрикалїзм... найбільше зупиняє всякий поступ. Чи взагалї клєрикали, або лїпше попи, допомогли своєю наукою будь якому поступови в культурнім житю, над сим не потрібно довго задумуватись...“ — „(Учителї) мусять зірвати з тими людьми (сьвященіками). Те, що вони будують, мусимо валити і дїти переконувати, що треба стреміти до віри в правду (?), до віри в можливі річи (?). — Подивляти ученість автора! Чоловік, що не знає перших основ історії людскої культури і Церкви — бересь видавати свій суд про відношенє духовеньства до поступу! Учіть ся, учіть ся, добродїю, а відтак доперва будете могли говорити щось про поступ та віру. Що до валеня вами того, що будують „попи“, то ми радилиб вам радше пописатись своєю умовою компетенцією до сего вперед перед ученим сьвітом, а відтак доперва перед темним народом. Темного збаламутити, се не штука!

В статї „Підвисшенє платнї попам“ (ч. 11) називає „Громадский Голос“ сьвященіків найбогатшими людьми в сьвітї. Ось єго слова: „На щож підвисшувати платню тим, що мають величезні маєтки та такі доходи, яких більше крім них нїхто не бачить (!!). Таж кождий піп дістає поле, дістає даром хату, дістає там якусь платню, ну і тягне великі доходи за треби“.

Між всячиною в тім самім числї знаходимо дві інтересні новинки. Перша з них така: „Спростованє. Радикали з Єзуполя просять нас спростувати, що згадка в 6. числї, будьтоби в Єзуполи були лямполизи, неправдива, бо цїлий Єзупіль зрадикалїзований і лямполизів нема...“

Друга новинка ще цікавійша: „Від Редакції. Дістаємо дуже богато дописий про попів, що богато беруть за похорони, шлюби і т. д. Таких дописий містити не будемо; шкода паперу і часу тих, що пишуть. Як піп у когось хоче богато за які небудь треби, то се єго особиста справа, а особистих справ порушувати не будемо. Є йосифиньский патент і кождий може собі єго купити, аби знав, кілько попови дати. Се найлїпше розвязанє справи. Рівнож не будемо і нїяк не можемо містити приватних-домашних справ, когоби то не було. Як піп, чи дяк, чи хто инший тримає яку там „цьоцю“, чи „господиню“, чи що, то се єму вільно, се єго особиста справа. А порушувати в „Громадскім Голосї“ можна лише загальні справи, які обходять більше число людий...“ — Отже — нова ера. Та ми в запевнюванє редакції не віримо. Ось і те саме число, в якій поміщено повисшу заяву, аж кишить від „попів“. Зрештою про що инше буде писати „Громадский Голос“, як полишить „попів“ на боцї? Мабуть і не втне чогось иншого...

Воля. Під заголовком: „З клєрикального табору“, читаємо в 5. ч. статю такого змісту: До „опікунів і приятелїв“ сїльского люду в Галичинї прилучили ся тепер нові „опікуни“ клєрикали. Хитрий народ ті клєрикали. З початку видавали вони тілько „Ниву“ та місійні книжочки. Тепер стали видавати „Основу“. З початку дуже смирненько заявляли, що вони полїтикою не занимають ся, та поволи вилїзло шило з мішка. Тепер і клєрикалам захотїлось дістатись до парляменту. Та хто се ті клєрикали? Якийсь сьвященик так пише про них в „Дїлї“ з дня 16. сїчня: „...ми, чи то значна часть з поміж нас, сьвящеників, то — мамелюки. А тих мамелюків знай — мусить бути добра пайка, коли заходять ся людцї утворити з них окрему партію мамелюцку, чи як то вони з паньска називають клєрикальну“. І такі люди виступили тепер тут у нас, щоби під покровом релїгії та церкви туманити сїльский люд. І тому ми соціялїсти мусимо поборювати сих нових „опікунів“ на кождому кроцї.

У відповідь „Волї“ скажемо коротко тілько отсе: Як вільно старатись о мандат соціялїстам, так само вільно і сьвященикам. Будьте справедливі. Сьвященики нїколи не зарікали ся полїтики і не можуть єї зарікати ся. „Нива“ полїтикою, як заявляла, так і не займаєсь. „Основа“ мусить заниматись полїтикою, бож вона „просьвітно-полїтична і т. д.“. Вона лише заявляла і заявляє, що якоїсь нової полїтики чи партії не вводить. А сеж зовсїм що иншого. Жадати, аби будучі посли дбали о інтереси Церкви (не „попів“!), аби були христіяньскими послами, сеж єще жадна провина з боку „Основи“ і се не значить єще, що вона счиняє нову полїтику. Що до „сьвященика“ з „Дїла“, то відповімо приповідкою: „Сьвідчив ся циган своїми дїтьми“. А виповідженє вами борби з духовеньством — приймаємо до відома.

Яр. Лев.

Бібліографія.

Сьвященик Володимир Герасимович, парох в Терпилівці. Деякі замітки в справі реформи церковного правила. (Еляборат, відчитаний підчас Архиєрейскої візитациї на деканальнім соборчику в Збаражи дня 13. червня 1906 р.).

1906. Тернопіль. Ст. 50, мал. 8⁰. Ціна 40 сот. Дохід призначений на фонд будови нової городскої церкви в Тернополї.

Отся брошурка є у нас перша, що порушує питанє унормованя молитвослова єрейского. Воно аж дивно, чому то в виду так важної справи, якою є всенародна церковна молитва сьвященика, теперішна норма і практика нашої церкви є так дуже недостаточна... Вина у тім в першій мірі мусить спадати на Отцїв львівского собора з р. 1891, які сего так великої ваги питаня як слїд перше не підготовили, не перестудийовали і не обдумали, — лишень відразу поставили, так сказати, на острі меча, під загрозою тяжкого гріха. Тяжкого гріха у сьвященика!... А кромі сего, тота подиву гідна ляконїчність, з якою „комісия обрядова львівска що до скороченя Правила Церковного для частного ужитку“ віднесла ся до вложеного на себе обовязку, стала ся причиною чималого хаосу, з яким совість нераз не може собі порадити. На се замішанє автор звертає справедливу увагу. Та щоби сему який кінець положити, він виказує наперед темні місця у предложеню комісиї (ст. 7—13), відтак недостачі самого єрейского молитвослова (ст. 13—17), а в додатку до сего подає проєкт доповненя [„нового укладу“ (?)] теперішного молитвослова (ст. 17—48).

З огляду на се, що питанє нашого молитвослова єрейского вимагає ширшої студиї, яка мусить обнимати у собі історию нашого церковного богослуженя, так в цїлости, як і в подробицях, як не меньш і нашої церковної дисципліни, тому теоретичну єго сторону і єго рациональнїйший спосіб унормованя на разї полишаєм нетронутим. Ограничаєм ся лишень до гадок, які порушив о. Герасимович, в надії, що дискусия поможе самій справі.

В першій мірі не можем згодити ся на вихідну точку автора, що „синод, приймивши в збір своїх рішень сей приказ (що до правила церковного) не видумав нїякого нового закона, ані не видав через се якоїсь партикулярної установи, яка обтяжалаби лиш духовеньство нашої церковної провінциї, лиш відновив та пригадав давний загальний закон, який все обовязував і обовязує духовних цїлої вселеньскої Церкви, який лиш між нами і то специяльно тільки між нами від якогось часу занедбав ся, загирив ся і нїбито пішов в забутє“ (ст. 7).

Наколиби все то так було, як автор написав, то злишною булаби і цїла єго брошура, всї клопоти і проєкти. Тодї вистарчилоби лишень зацитувати той „давний загальний закон“, витягнути десь з архіва наш давний молитвослов, відповідно до приватного відчитуваня уладжений еще в тих часах, заким він „занедбав ся, загирив ся і нїби то пішов в забутє“ — і все булоби

гаразд. Тимчасом справа не так легко має ся. Автор, здає ся, з'ідентифікував римский бревярий з нашим часословом. Римский бревярий має свою окрему історию, на яку зложила ся історія римского богослуженя, територияльні і часові впливи на житє західної Церкви. Тому він має і свою специяльну ідею, на яку зложила ся та цїла єго історія. (пор. S. Bäumer, Geschichte des Breviers, Freiburg 1895; Batiffol, Histoire du Breviaire Romain, 2-e ed. Paris 1894.) А вже так в цїлости годї єго переносити у нашу минувшину! Не то у нашій церкві до р. 1891, але і в цїлім грецкім обрядї нема і доси загального і старинного права, яке би на взір римского бревярия приписувало сьвіцким сьвященикам приватно відчитувати церковне богослуженє. А нема тому, бо єще до нинї є публичне нічнодневне богослуженє, бо єще до нинї всї богослужебні книги церковні суть в уживаню. О приватнім відчитуваню через сьвященика може бути бесїда лишень хиба аж по винайденю друку, та по зредукованю всїх богослужебних книг до одної. Тимчасом такого публичного, через церкву довершеного зредукованя єще і доси нема, як і нема права, котреби сего вимагало. З за тої причини і Отцї Ватиканьского собора справу обовязкового відчитуваня молитвослова у сьвящеників східних обрядів, з Римом з'єдинених, лишили по розвазї без рішеня.

Се однак сконстатованє факту, що обовязковий наш молитвослов єрейский датує ся доперва від р. 1891 нїяк не зменьшує єго сили обовязуючої, ясно і рішучо синодом ухваленої і нинїшними Преосв. Владиками ургованої. Воно має лишень значінє для унормованя способу відчитуваня єго, який повинен увзглядняти теперішний стан нашого богослуженя, потреби і обставини сьвященика наших часів.

Перед виказанєм темних місць у нашім правилї о. Герасимович наперед звертає увагу, що Собор не рішив ясно відносин молитвослова до відправи всенародної в церкві. То зн., чи независимо від відправи в церкві, такої, яка нинї практикує ся, треба єще цїлий молитвослов відмавляти, чи лишень, як се і собор згадує (Чин. и рѣш. Собора Льв. ст. 119), доповнити довершену відправу церковну так, що у недїлю або сьвято, коли сьвященик відправляє утреню і час перший, єму лишають ся до відчитаня тільки три прочі часи, а по відправі вечірнї лишень повечериє і полуночниця. Автор стає по сторонї першої практики, а приклонників другої готов підозрівати о „ширшу совість", та потїшає ся, що „годї припустити, щоби таких було богато" (ст. 8). Свій погляд він документує тим, „що при відправі в церкві, хотячи задосить учинити обовязкови відчитаня правила, мусївби при престолї пр. з „„Изборника"" точно вичитувати всї псальми, стихири, то-що за дяком (?), а на утрений канон (хиба канони!) мусївби мати перед собою октоїх, минею, тріодь, бо в „Изборнику" поміщені лиш самі ірмоси без тропарців. Та хочби навіть так удало ся зробити, то всеж зайде одна колїзия, бо на вечірни требаби опустити читанє 103 псальма і за той час вичитати ве-

чірні молитви, а на утрени опустити шестипсальміє, а прочитати сьвітильничні (радше: утрені, бо вечірні молитви називають ся сьвітильничними. Прим. реф.) молитви, або зробити на відворіт. В першім случаю не точно сповнилоби ся обовязок відчитаня правила, в другім случаю відправа дотичного богослуженя вийшлаби неповна. Хоч би навіть хто не відчитував при престолї тих елєментів, які співають ся на крилосї, а лиш уважно слухав їх, як сьпівають ся і на підставі моральної вважавби собі крилос як „дарового і вигідного товариша", то таки з молитвами не мавби часу упорати ся".

Мимо тих всїх аргументів нам видає ся певним, що сьвященик, який вечірню або утреню в церкві з народом відправив, єї єще раз приватно відчитувати не потребує.

Передовсїм текст собора каже, що „залишенє походяче із недбалости і лїнивства єсть тяжким гріхом, і то не лише, коли опустить ся цїле богослуженє, або яка значна часть, но також котра небудь тогож цїла часть, хотьби одно із осьми вище наведених". Коли богослуженє у церкві відправило ся, єго не опустило ся, але противно заховало ся так, як повинно бути, — бо всенародна відправа є у нас головна практика церковна, а приватне відчитуванє, лишень доповняюче.

Так понимає і собор, коли приказує (на ст. 119) дотеперішні відправи точно заховувати, а прочі части богослуженя приватно відчитувати. Противно є у латинників: у них бревіярий є головним церковним богослуженєм, але се тому, бо у них нинї вже нема всенародного вечірного анї ранного богослуженя нічнодневного круга.

Инша знова річ, яка то повинна бути зі сторони сьвященика відправа вечірнї або утренї, щоби могла бути вчислена до молитвослова. На нашу думку зовсїм вистарчає до сего така відправа, яка тепер у наших сьвящеників загально заховує ся, то зн. без октоїха, минеї, тріоди, а навіть без ізборника, лишень із самим молитвословом. Доказом на се є історія і ідея нашого церковного богослуженя і теперішний склад нашої вечірнї і утренї.

Єрейский молитвослов є неперестанна молитва за церкву і нарід приношена Богу через сьвященика на підставі єго посланництва. Отже тодї, коли та церква, то є сьвященик з народом молить ся, коли сьвященик, у публичнім богослуженю сповнив своє боже дїло посередника межи людьми а Богом, — тодї вимагати від него, щоби він робив то само єще раз, але вже у спосіб меньше досконалий, бо вже без народа, се навіть теоретично не дасть ся узасаднити. А знова, коли відправа вечірнї або утренї є спільним дїлом народа і сьвященика, цїлком природно, що деякі складові части сих богослужень суть удїлом одного, а деякі другого, але так, що вони себе взаїмно доповняють у одну гармонїйну цїлість. Специяльно до сьвященика належать молитви вечірні і утренї, які він відмавляє тодї, коли нарід, чи через окремо до сего поставлених півців, чи спільно з ними, сьпіває псальми, єктенії, або стіхири. Після лїтургічних памятників зібраних через

Н. Одинцова (Порядокъ общественнаго и частного богослуженія въ древней Россіи до XVI. вѣка. С. Петербургъ. 1881, ст. 91—2, 106—11, 187—8, 190—2) і А. Дмитріевского (Описаніе литургическихъ рукописей, т. II. Евхологія, Кіевъ 1901, ст. 88, 161, 163, 661, 1001) вечірні і утрені молитви належать до ріжних частий сих богослужень і первісно, до XV. в., сьвященик читав їх у відповідних хвилях відправи, особливо у тих, коли по читаню чи сьпіваню псальмів наступали иньші пісні церковні. Тодї сьвященик молив ся по тиху, і коли у данім місци була єктения, то голосним возгласом своєї тихої молитви кінчив єктению, а коли єктениї не було, то свою тиху молитву кінчив і єї тихим возгласом. Таким чином у сталих псальмах і піснях вечірнї і утренї бачили єї незмінний схемат, у який зі сторони народа входять ріжні відповідні до часу церковного тропарі, пісні і єктениї, які з народом сьпівають півцї і диякони, а зі сторони сьвященика входять у сей схемат обрядові чинности, тихі молитви і возгласи. Все то складає ся у одну орґанїчну цїлість соборної хвали божої.

Отже, — вертаєм до молитвослова, — вже сам устрій нашої вечірнї і утренї є такий, що не вимагає від сьвященика, щоби у їх відправі мусїв точно вичитувати всї тропарі, коли їх вже нарід сьпіває. Тому то, коли така спільна відправа церковна дає цїле всенародне богослуженє, нема причини уважати єго за неповне і від сьвящеників, які спільно з народом відмовили всї псальми, відсьпівали сталі пісні і відчитали свої тихі молитви, вимагати єще поза се якогось дальшого доповненя.

Моглаби єще зайти трудність зглядом псальма 103 і шестипсальмія, підчас котрих наш устав каже читати молитви, отже супонує їх опущенє. Сей припис устава є, як згадано, дуже пізний, (хоть відповідно до нинї і дуже давний) і опирає ся на неувзгляднюваню моментів, до яких сї молитви належать. Але він нїяк не забороняє сьвященикови наперед, скорше нїм нарід відсьпіває, відчитати сї псальми, а потім доперва і через дальший тяг відправи вечірнї і утренї відмовити молитви. Сей спосіб більше відповідає ідеї сих богослужень, тим більше, що тодї у спільнім схематї псальмів сходивби ся сьвященик з народом. А знова тодї, коли нема публичної відправи, коли сьвященик сам відчитує цїле богослуженє і бере стіхири і пісні, які нарід сьпіває, тодї єго сьвященича молитва є справдї молитвою за нарід, заступничим моленєм ся місто сего житєвим трудом занятого народа.

(Кінець буде). *О. Боцян.*

Всячина.

З наших обрядових відносин. Живе в моїй парохії дївиця незаконного ложа Параскевія Яра, котра уродила ся в Йодлівці парохії Розбор округлий, після обряду греко-католицкого креще-

на і миропомазана. Ся дївиця мала виходити замуж, проте дотичний уряд парохіяльний прислав метрику єї уродженя в місце єї замешканя, т. є. до греко-католицкого уряду парохіяльного в Порохнику. Суджений єї був обряду латиньского, проте оповіди мусїли бути голошені і в латиньскім костелї. Мати дївиці заявила, що вона сама є обряду латиньского, проте бажає, щоби і єї донька рівнож була того обряду і щоби вінчанє відбуло ся в костелї. Я однакож виходячи з тої точки погляду, що маю метрику дївиці, котра доказує обряд грецкий, а нїчого не знаю о походженю матери, голосив оповіди. Однакож по голошеню оповідий, не знаю, яким способом, стягнули ся до костела, — латиньский парох без моєго позволеня звінчав. А понеже дївиця була малолїтна, то ц. к. Суд в Порохнику віднїс ся до мене, яко до властивого пароха, о потрібні дати до виданя позволеня від власти над'опікуньчої, якою є ц. к. Суд, вийти дївиці замуж і хотяй я написав, аби се позволенє прислано менї урядовою дорогою, то начальник Суду умисне сего не здїлав, як опісля при інтервенції довідав ся я у латиньского пароха. Виходить з того, що ц. к. Суд і латиньский парох підходили незаконною дорогою, аби свого діпяти.

Заходить питанє, чи се вінчанє важне?

Сего спору навіть не посилаю Еп. Консисторії латиньскій, позаяк моя жалоба, внесена ще 15. серпня 1906 на латиньского пароха в Тулиголовах о. Людвіка Козловского, що з одної філії Волї Угорскої окрестив і неправно вписав в свої книги двоє руских дїтий, доси не зістала полагоджена, а се лишень нотую до відомости нашим парохам, щоб консеквентно поступали у східній Галичинї.

У східній Галичинї богато найде ся таких одиниць, що суть обряду латиньского, але бажають бути Русинами, отже після того можуть відбувати вінчаня в гр. кат. церкві. Єсли латиньским парохам і ц. к. Судови за се нїчого не стане ся, чомуж гіршими мають бути Русини? *о. Данило Бодревич в Порохнику.*

Нам пишуть: Мило то було прочитати в „Кат. Всходї“ допись академика-Українця, учачого ся на університетї нїмецкім, в котрій зобразив культуру Нїмцїв-академиків під взглядом релїгійно-моральним, а іменно, що академики сьвітских факультетів відзначають ся примірною релїгійностию. Наш ВПреосьв. Митрополит при нагодї візитациї канонїчної сказав в диспутї на темат релїгійности про нашу сьвітску інтелїгенцию сї важні слова: „Коби то ми діждали ся сеї хвилї, щоби наші академіки сьвітских факультетів брали участь в сповіди, о нехай хто о се постарає ся!...“ Важна увага нашого Архиєрея, но хто годен виконати се післанництво душпастирске? Навіть не кождому батькови академіка руского сьвітівця удасть ся наклонити свого сина до сього христіяньского обовязку, значить, віра Ісуса Христа йно для попа й хлопа праведного.

Менї серце сильно забило ся в груди і в голові зашуміло, коли прочитавєм в „Дїлї“ ч. 20 с. р. „В справі університетскої

демонстрації, з тюрми", що п. редактор напечатав в сій дописи отсе реченє: „Нашою передобідною молитвою народний гимн". Чи не лучше для загального добра читачів „Дїла" було п. редакторови пропустити се реченє незгідне з христіяньскою моралию, чи „Дїло" читають йно такі люди, що перед їдою нїколи й знака хреста св. не творять?

Читаємо в записках історії нашої козаччини українськой, що борці єї за віру і народність руску удавали ся усе цід покров Пр. Дїви і не записано нїгде в історії, щоби наше славне лицарство-козацтво не зачинало своєї боротьби молитвою йно боєвою піснею і нарід наш руско-українськый хоронить до нинї сей звичай, що не вложить до уст ложки страви, доки 3 рази не перехрестить ся, а після їди також з додатком: „Слава Тобі Господи"; тож і вчені наші нехай заховують сей побожний звичай, вперед помолити ся Господу Богу, а опісля засьпівати патріотичну пісню, так буде гаразд і мужик нам скаже: „Се справжні козарлюги колишньої „Січи" і борці за народню справу". „Гей козаче в імя Бога вже голосить в церкві звін". Ся народня пісонька нехай ободрить нашу славню молодіж університетску запроторену нинї за правду св. в тюрму і додасть їй потїхи, що кому Бог поможе, той всьо переможе. Старі дїди козарлюги симпатизують вповнї з борцями-академіками і підіпруть їх чесні змаганя і молитвами своїми і хлїбцем, однак домагають ся від них памяти о Господї Бозї. *о. Гр. Алиськевич, парох в Осташівцях.*

Церковний устав і калєндар.

7 (20). Св. **Партенія** еп.
8 (21). Св. великомуч. **Теодора** стратилата.
9 22). Св. муч. **Никифора.** Отданіе Стрітенія.
10 (23). Субота. Св, **Харалампія.** — На *Вечерни великій*, „Блажен муж", стіх. воскр. 7 і Тріоди 3, Слава, Тріоди, І нинї, Догмат гласа. Стіхов. воскр., Слава Тріоди, І нинї, Богор. воскр.; троп. воскр., Слава, І нинї, Богор. — Служби сьвятих малих припадаючих в недїлї Тріодні (з виїмком 2 нед. Б. Поста переносять ся на пятницю на повечерія).
11 (24). Св. свмуч. **Власія. Недїля о Митари і Фарисеї.** Гл. 5. — На *Утрени* троп. воскр. 2 р. Слава, І нинї, Богор., проче звичайно, Єв. 5 і по Євангелію і пс. 50 Слава, „Покаянія", І нинї „На спасенія стези", „Помилуй мя Боже" і стіх, „Множества содїянних". — Канон воскр. з Ірм. 4, Крестовоскр. 2, Богор. 2 і Тріоди 6, катав. „Отверзу". По 3 п. сїдальни, а по 6 п. Конд. — Ікос Тріоди; сьвіт. воскр. і Тріоди. На хвалитех стіх. воскр. 4 і Тріоди 4, Слава, Тріоди, І нинї „Преблагословенна". По отпустї Слава, І нинї стіхира евангельска. — На 1. *Часї* троп. воскр. конд. Тріоди. — На *Літурґії* тороп. воскр., Слава, Конд. Тріоди, І нинї „Дїва днесь", проче гласа, Ап. зач. 296, Єв. Луки зач. 89. — На *Вечерни* — звичайно. — Загальниця.
12 (25). Св. **Мелетія.**
13 (26). Преп. о. **Мартинїяна.**
14 (27). Преп. о. **Авксентія.**
15 (28). Св. ап. **Онисима.**

Переписку Редакції і Адмінїстрації подасть ся в найблизшім числї.

Видає і за редакцію відповідає сьвящ. **Ярослав Левицкий.**
З „Загальної Друкарнї" Львів, Академічна 8.

Ч. 5. Львів, 1 марта 1907. **Рік IV.**

Передплата річна 8 кор., піврічна 4 кор. Поодиноке число 40 сот.

НИВА

Адрес редакції і адміністрації: **Львів, ул. Петра Скарги ч. 2.**

Часопись посьвячена справам церковним і суспільним.

Виходить 1-го і 15-го кождого місяця.

ЗМІСТ: Pendant-и до „Камо грядемо?“ — Чи реєстр сїмох головних гріхів повстав і перейшов до моральної теольогії? — Замітки з теольогічно-медичної царини. — О єрецскім молитвослові. — Дещо про брацтва церковні. — Рефлєксії з акад. довірочних зборів. — Бібліографія. — Всячина. — Церковний устав і калєндар. — Переписка,

Бібліотека наукового

Pendant-и до „Камо грядем?“

I. [1])

Богато у нас тепер пише ся, ще більше говорить ся на тему: „Камо грядем?“ І справдї питанє се важне — варто над ним як найглубше застановити ся, але я нинї хотївби радше призадуматись і піддати під ласкаву розвагу питанє трохи відмінне, а іменно: „Камо грясти,“ куди нам тепер іти, до чого стреміти? Питанє се найперше і найважнїйше і тепер нам конче взяти єго під всесторонну розвагу, бо важну, переломову а притім страшну переживаємо хвилю. Вороги із всїх сторін якби напосїлись, щоби і так бідний руский нарід стерти з лиця землї; одні радіби, щоби по нас і слїд загинув, історию, що за нами промовляє, фалшують, права нам належні відбирають, кривдять, упосліджують на кождім кроцї і нема кому і у кого за нами упімнутись, другі радіби, щоби тих Русинів, а зглядно темних, розпитих руских селян, було як найбільше, бо они чіпились єго як пявки, і де лиш могуть, використовують. То два вороги внїшні. Кромі тих єще і внутрішні розкладовій їх праци сприяють, а ті єще страшнїйші. З одної сторони піянство нищить матеріяльно і силоміць пхає в неволю жидівску, з другої розпуста нищить морально, деґенерує, а дальше добивають партійні спори, брак згоди, братної любови і взаїмної вирозумілости. Нїде організації, народної кар-

[1]) На замітки Вп. о. І. Чорнодолї годимо ся вповнї, бо вони якраз відповідають нашим поглядам на порушену справу. — *Редакція.*

ности, усюди лиш партійність, привата, а наслїдком того кириня та т. зв. хрунївство.

То дві погани, без яких у нас не обійде ся жадна важна справа і то чим справа важнїйша, тим єї більше. Для приміру киньмо оком на те, що тепер у нас дїє ся. Наближаєсь справа вельми важна: вибори до Ради державної на підставі нової вже ординациї виборчої. Новий закон виборчий викликав у нас много обурень і много нарікань і то зовсїм справедливо, бо справдї в тій новій уставі нарід руский під кождим зглядом упосліджений і покривджений. Але крик, вискази обуреня не много поможуть. Факт став ся фактом і нам з ним треба погодитись — а в місто шумів і крику лучше булоби зібрати всї свої сили і змагати до того, щоби при зближаючих ся виборах хоть тих кільканайцять мандатів, які нам признано, обсадити людьми гідними, правими, здібними, щоби вспіли там де слїд, т. є. в Радї державній обстати за покривдженим руским народом і вибороти належні єму права.

Справа важна! але без киринї у нас жадна важна справа не обійде ся. Ще до виборів далеко, а вже киринї що не міра. Вистарчить взяти до рук першу лучшу часопись, перечитати звіти з відбуваючих ся віч і довірочних зборів, глянути на всїлякі кандидатури, які як гриби по дощи виринають у всїх округах, щоби о тім переконатись. Вмісто серіозної акциї, гідної поважного і покривдженого народа, всюди лиш кириня та кириня — а в часї виборів, що буде хрунївства, без того у нас вибори не обійдуть ся. Славна ковбаса і дреглї та циґара виборчі і тепер будуть в руху і много шкоди нанесуть.

От так біда із всїх сторін, і що-ж нам дїлати? Камо грясти? Куди іти? О справдї важне се під теперішну хвилю питанє! На всї сторони вороги, на всї сторони борба — помочи нї звідки — звідкиж ту борбу розпочати, де помочи шукати?

Найперше треба без сумнїву упоратись з внутрішними домовими ворогами, викорінити кириню і хрунївство. Поважні полїтики наші тих двох так частих у нас а притім найшкідливших поганий справдї найбільше побоюють ся тай продумують ріжні способи на зарадженє лиху: сильну органїзацію, бойкоти, террор і инші менше або більше влучні або навіть і цїлком невмісні і шкідливі средства. — А я думаю словами письма святого, що тут: „єдину єсть на потребу,“ один єсть спосіб на викорінене тої страшної погани, а тим єсть: Осьвідомленє в Христї!!

Що справдї так єсть, вистарчить звернути увагу на се, в чім оно полягає. Осьвідомленє в Христї полягає в тім, щоби чоловік пізнав свої відносини до Бога і людий в сьвітлї Христової науки; щоби проте пізнав цїль свою остаточну і запрагнув до неї із всїх сил стреміти, щоби мерзив ся всїм, що єї осягненє спиняє, а дїлав лише те, що до неї провадить, щоби все і всюди і кожду справу видїв з точки христіяньского сьвітогляду і шукав в нїй Христа, щоби Христос був підставою всего, словом, осьвідомленє в Хрис-

тї полягає в тім щобисьмо все і всюди були практикуючими християнами, „да не своя си на земли взыскающе будемъ, но яже ко славѣ Твоєй (Божій) и къ искренняго созданію и спасенію“ (св. Петр. Дам.) або, як каже другий сьвятий, „да николиже о своихъ си, но всегда о Твоемъ (Божім) благоугодіи и искренняго спасеніи и ползѣ попеченіе творимъ.“

Так осьвідомлений чоловік буде в кождій справі шукати не себе, не своєї користи, але слави божої і користи ближних і коли єму совість скаже, що щось тим двом справам противне, то того не зробить, хочби не знати, які користи або навіть кари єго за се чекали, а противно, коли совість узнасть що за добре, то нїчим на дасть себе від того відтягнути. Осьвідомленє таке нищить самолюбство, ублагороднює зіпсуту через гріхи людску природу, а тим самим поносить конець всяким кириням і хрунївству, котрі суть як раз випливом самолюбства і зіпсутої природи.

Для лучшого поясненя річи, уявім собі яку небудь важну справу, от приміром справу виборів. Якби то було, колиби не кажу всї, але більшість з помежи нас була осьвідомлена в Христї! — Втогди не появлялиби ся кандидати як гриби по дощі, бо з осьвідомлених в Христї не кандидувавби нїхто для користи приватної чи партійної або для личної амбіції, лише той, хто справдї чувби ся в силї до того і мав потрібні дані: а через то акциями передвиборчими не руководили би партійність і самолюбність, лише загальне добро, устали би інтриги — свари, словом, кириня, якої тепер у нас повно. Дальше, осьвідомлений в Христї бере участь в виборах не для зиску і користи власної, не для того, аби щось зискати, або принайменше лизнути ковбаси та дрегліїв виборчих, засїсти з панком коло одного стола та закурити від него цигаро і почути солодкий комплїмент, але з обовязку для добра загального і добра Церкви, о котрій в Радї державній богато рішаєсь. Такий буде голосувати лише на того, о котрім переконаний, що єсть відповідний, о продажі голосу і слухати не схоче, а так усталоб дотеперішне хрунївство.

От так осьвідомленє в Христї упоралоби ся з тим першим страшним ворогом, домашним, котрий слабі наші сили до решти ослаблає, викорінилоби кириню і хрунївство, дальше, оно увільнилоб наш нарід від другого ворога домашнього, положилоб конець порокам піянству і розпустї, котрі суть страшним раком на нашім народнім орґанїзмі. Де осьвідомленє в Христї, там для тих пороків нема місця. Наконець оно дасть силу і до борби з внїшними ворогами: они могучі, сильні під кождим зглядом, а ми безсильні-слабі. Борба тяжка — без особлившої Божої помочи і думки о побідї бути не може. Не побідимо їх, як Бог не поможе, а Г. Бог поможе, коли осьвідомлені в Христї звернем ся до Него.

А тепер ясна також відповідь на питанє поставлене з початку, куди нам треба іти, до чого стреміти? Нам тепер із всїх сил стреміти до осьвідомленя в Христї. — Оно під теперішну хвилю нам „єдино на потребу.“ Брак осьвідомленя

того на кождім кроці у нас тепер дає ся відчути і неначе мстить ся на нас і буде так довго мститись, як довго наш нарід не звернесь до Христа, як довго в Христї не обновить ся. Звертала на се увагу „Нива“ від часу своєї появи, бо то і одна із єї ціллй накликувати до осьвідомленя в Христї. Звернув на се увагу Преосьвящений Владика Станиславівский і в своїм пастирскім Посланію „О дѣяльности священичôй“ яко девізу для дїяльности сьвященичої в теперішній хвили виразно поставив клич: О с ь в і д о м л е н є в Х р и с т ї.

Сьвященики зрозуміли апостольский поклик свого Архієрея і стали під тою девізою працювати. І настав рух, якого до тепер не було а речниками того руху стали наші часописи „Н и в а“ і „О с н о в а.“ „Нива“ безвпинно накликує до тої праці, а що дотеперішний брак орґанїзациї нашого клира якраз тут дає ся відчути і працю над осьвідомленєм спиняє, тому піднеслись голоси з посеред духовенства про єї потребу, до чого „Нива знов, яко становий орган, обовязана накликувати. Орґанїзациї тої бажаєм ми не лише для нашого станового добра, але радше для добра народа, щоби мочи єго перед ворогами Церкви і віри тим успішнїйше боронити і чим скорше через осьвідомленє в Христї з нужди видвигнути.

Від того руху не виключає ся і нашої інтелїґенциї. Таж она наша а ми єї, ми не хочем „хіньским муром від неї відгороджуватись,“ але овшім бажаєм, щоби і она в Христї осьвідомилась і нам в нашій праци над осьвідомленєм народа, єсли вже не помагала, то принайменше не перешкаджала. — Наглядним доказом того Пастирский Лист Їх Ексц. Високопреосьвященого Митрополита Галицкого до рускої Інтелїґенциї, доказом того майже кожде число „Ниви,“ в котрій з правдивою християньскою любовию звертає ся увагу на всьо, що зле і вірі вороже, не для докору і дразненя, але лише в ціли осьвідомленя.

В тім полягає ціллй теперішний рух духовеньства руского — нема тут нич клєрикального. Клєрикалїзмови о властивім значіню т. є. радше клєрократизмови ми в засадї противні і від него далекі. Ми лиш ідем туди, куди нам тепер треба зміряти, хочем двигнути бідний наш народ і дати єму то, що, як висше виказано. тепер „єдино на потребу“ т. є. осьвідомленє в Христї. А то чейже не клєрикалїзм! Такому рухови жаден християнин не може і не сьміє бути противний; єсть він страшний хиба лише в очах того, хто ворогом Христа і Єго Церкви.

Правда, модерний сьвіт ворожо настроєний для Христа і не розуміє Єго, а модерні засади зачинають і до нас протискатись і то сильними струями; і у нас деякі людцї зачинають не розуміти Христа, а тимсамим і не понимають того руху до осьвідомленя в Христї, який тепер яко конечність часу сильно у нас проявив ся.

Одні модернїйші „поступовійші“ виступили против него отверто і піднесли клич: против Христа і Єго попів; а другі не так ще видко змодернїзовані, а може радше з низких матеріяль-

них зглядів, не мають на стілько відваги, щоби отверто виступати і лише зза плота обкидують нас болотом і щоби рух той хоть вчасти спинити, пробують страшити добродушних і наївних читачів то „сьвятоюрщиною, то єзуїтизмом, то клєрикалїзмом,“ а всьо не здефінїйоване, не опредїлене, лише якесь загальне, не ясне; на щирість і отвертість, гідну культурних і „ідейних“ людий, за яких себе мають і хочуть, аби їх мати, не могуть они здобутись, прямо для того, бо видять, що єще ґрунт для засад лїберальних не підготований, що загал наш єще занадто Христовий; і колиб підняли явно клич лїберальний, мало хто при них би остав ся!

Загал духовеньства з „Ниви“ і „Основи“ на чолї поступає отверто. Хоче органїзуватись і з тим не криєсь, орґанізация явилась конечностию часу і конче потрібна з двох причин, раз, щоби дала силу до оборони загрожених через напливаючий з западу лїбералїзм інтересів Церкви і віри католицкої, а в друге длятого, щоби тим лекше і скорше дати нашому бідному народови то, що єму тепер „єдино на потребу“ т. є. осьвідомленє в Христї! І єсли той рух (а иншого межи духовеньством нема) має називатись клєрикальним, то такого клєрикалїзму нїхто з сьвящеників не випираєсь і не страхаєсь, бо то не клєрикалїзм, то лише **Християнїзованє** нашого націоналїзму.

Так, як духовеньство щиро і отверто поступає, так може жадати отвертости від тої части нашої інтелїґенциї, котра становиска свого зглядом Церкви і руху духовеньства ясно і рішучо не здефінювала і справедливо візвати: Отцї чи радше псевдоотцї або панове, автори шумних статий в „Дїлї,“ в котрих закидуєте деяким сьвященикам, а передовсїм часописям нашим „Ниві“ і „Основі“ підпольну роботу, не воюйте із за плота, але займіть рішуче становиско, опредїлїть той рух клєрикальний, яким страшите читачів і скажіть отверто, що дивитесь на него із становиска лїберального і з гори єсьте противні всьому, що Христове і до Христа провадить, а тогди пізнасть загал, з ким має до дїла. Або єсли у вас почуваня християньскі єще не загасли, то в імени тих почувань взиваєм — не обкидуйте болотом того, що кождому християнинови дороге. Ставайте і Ви під стяг Христовий з духовеньством і нашими навскрізь патріотичними Архієреями до працї осьвідомленя в Христї.

Будьте певні, що як загал наш буде осьвідомлений в Христї до того степеня, що будем могли рішучо сказати „з нами Бог,“ то втогди певно зможем до ворогів закликати: „разумѣйте язицы и покаряйте ся!“ і покоримо їх і виборем належні нам права і оживе наша слава!

О. І. Чорнодоля.

II.

Що то багато писати і питати: „Камо грядем;“ — от лучше подивім ся, куди, а радше до чого ми вже нинї прийшли? Кампанїя передвиборча щойно розпочалась, а ми вже нинї мо-

жем зміркувати, куди она пійде і де заведе. На разї хочу поперестати на однім фактї, а се на справі звісного листа пастирского нашого руского Епископату до Деканів.

Тайним сей лист пастирский анї не потребував анї не міг бути; — не потребував, бо нїчого в нїм остаточно нема, з чим би наші Епископи потребувал таїти ся, — а не міг бути, бо якраз написаний він в тій цїли, щоби декани справи там порушені на соборчику з духовеньством кондекальним обговорили. Але в кождім разї духовеньство в першій мірі повинно було знати о тім листї і перше о нїм сказати своє слово — і така була інтенція Епископів. А ми дійшли до того і стоїмо перед довершеним фактом, що лист сей, заки був обговорений хоч би па однім соборчику, вже був предметом дебат на Народнім З'їздї у Львові д. 25. і 26. грудня м. р. — вже говорили о нїм мірскі люди, коли єще греґарі сьвященики і не знали о нїм. Якжеж нїяково мусїло бути тим сьвященикам, що були на Народнім З'їздї у Львові і стрінулись з такою несподіванкою! А чейже анї наш Митрополит, анї жаден Епископ не прислав свого листу котромусь з менерів Народного З'їзду нарочно до публичного обговореня і якби до апробати Народного З'їзду, — они вислали єго до деканів. Тож хиба на тоє маєм ми деканів, щоб они були впрост фаґасами (sit venia verbo) хоть би і Народного Комітету навіть!? Але може той чи ті отцї декани то „орґанїзатори," то „мужі довіря" Народного Комітету, тож мають також і на той бік певні з'обовязаня?... Так, отцї, Вам вільно бути ними, вільно і прослезитись, коли почуєте на тім з'їздї грімкий оклик: „Не Церков в небезпеці, але Русь в небезпеці;" — але в справах, в котрих посредством Вас хоче Епископ порозуміти ся з своїм духовеньством, Ви голос Епископа все таки обовязані подати до відомости в першій мірі духовеньству. Я не хочу назвати властивим іменем тих людий, що чужі листи дають читати людям, до яких ті листи не адресовані. *о. о. о.*

Чи реєстр

сїмох головних гріхів повстав і перейшов до моральної теольоґії під впливом астрольоґії?

(Далї).

Певно, що поодинокі народи дійшли до сьвідомости своєї порочности і потреби очищеня і спасеня дорогою власного досьвіду. В тім зглядї одні на других не потребували впливати; вони могли про своїх сусїдів навіть не знати. Так само Горацій, коли згадує в своїй першій Епістулї про сїм пороків, які нагадують (хиба тим, що є їх сїм) реєстр Герметиків або сїм головних гріхів моральної теольоґії, то не потребував сего так зараз глядї-

ти у Герметиків, як думає проф. Зелинський[1]), тільки міг до них дійти на підставі щоденної обсервації або літературного доробку свого народа. Як раз в тих часах, коли жив Горацій, переходила римська держава під етичним і моральним зглядом тяжку школу житя. Староримські чесноти пропали безповоротно і на те жалує ся вже Ціцеро, що жив далеко скорше Горація. Людям не було нич дорогого і сьвятого; кождий старав ся, як іно міг, пережити короткі хвилї житя як найприємнїйше. Серед такого сумного стану, серед таких досьвідчень, чи-ж не міг Горацій дійти самостійно до пізнаня порочности такого житя, порочности тих вчинків, якими то житє визначувало ся? Про те говорити, що Горацій взяв свій реєстр гріхів від Герметиків за посередництвом Стоіків і Позідонія[2]), є так само сьмішне і недорічне, як неправдиве і глупе є твердженє, що сїм головних гріхів повстало і увійшло до моральної теольогії під впливом астрольогії. Очивидно, що під впливом Герметиків писав Сервій, коментатор Вергілієвої Енеіди, бо тут той вплив є ясно вказаний, але що до Горація годї на се пристати. Годї пристати тому, що в римській літературі стрічаємо ся частїйше з натяками на всї вчинки зіпсованої людської природи, які вичислює Горацій. Та щоби навести хоч один примір, послухаймо, що пише Салюстій: „Задля богацтв захоплювала, опановувала, нищила молодїж розпуста і захланність з гордостю. Самі удавали бідних, а на чуже глядїли зависним оком; зглядом невинности і чести, річий божих і людських, були рівнодушні; всьо собі легковажили, в нїчім не мали міри. Неменше стали ся загальними чужоложства, піяньство і прочі пороки; мужчини ледачіли, женщини наражували свою невинність на публичну зневагу[3])".

Хотяй однак народи доходили до пізнаня зла самостійно, всеж таки ріжнили ся що до способу поборюваня всїх пристрастий. Се вже залежало від характеру кождого народу та від обставин, серед яких розвивало ся його релїгійне і культурне житє. Тому інакше понимав борбу Індієць, інакше Египтянин, інакше думає про те Гермес Тривеликий, інакше Горацій. Кождий понимав ту борбу на свій спосіб, але нї один не знав властивої дороги до совершенства. І в тім як раз лежить та висшість христіяньства, що воно вказало ту дорогу, що воно ясно зазначило границю між добром а злом і те, що для поган було зовсїм невідоме або зле зрозуміле будь відкрило будь дало його правдиве розумінє. В тім змислї каже про Себе Христос, що Він не прийшов закон нищити, тільки його доповнити, тому і порівнує Себе з господарем, що „виносить із свого скарбу нове і старе[4])." Христос доповнює справдї то, що було людям відоме вже перед Його приходом в той спосіб, що по перше ублагороднює закон Мойсея, а по друге опирає Свою братолюбну науку на природнім

[1]) Л. Н В. IX.стор. 286.
[2]) ibidem стор. 285, 286.
[3]) Bell. Catil стор. 12—13, пор. Cicero: De republ. I. початок.
[4]) Мат. XIII. 32.

законї, який був відомий і поганам і Мойсеєви. Але доповнює так, що вже нїякий людський ум не є в силї щось лїпшого вимислити, а єсли дійшов до чого самостійно, то певно воно найде ся в лїпшій і красшій формі у науцї Христа. Проте зовсїм справедливо придержували ся Отцї Церкви аксіоми: „Що добре, те і христіяньске.“

А чи христіянство має того стидати ся, що в поганських релїгійних і фільософічних системах находили ся серед куп сьмітя макові зеренця правди, чи може через те його велике значінє і заслуги для людства ослаблює ся? Я не думаю! Церков як учителька божих правд може тим лишень тїшити ся, бо то є доказом, що Її наука є правдива наука; то є потвердженєм Єї науки, що чоловік прийшов відразу на сьвіт як єство обдароване розумом і свобідною волею, що задля гріха відпав від Бога і має до Нього назад повернути, що на те треба було йому Спасителя, який йому допомігби осягнути втрачене щастє. Вона радо стрічає в поганських мітольогіях того рода оповіданя ще й тому, що то доказує останки сьвідомости між людьми тих правд, які так по просту і так щиро оповідає нам сьв. Письмо Стар. Завіта. По сїй причинї Церков від перших днїв свого істнованя звернула на се бачну увагу; вже устами сьв. Павла вона учить, що погани будуть суджені на послїднім судї за невиповненє приказів природного закона[5]). Се пізнїйше постійна наука Отцїв Церкви[6]); се провідна ідея етичної науки сьв. Томи з Аквіну, головного представителя христіянської фільософії[7]). В оборонї тої ідеї виступає офіціяльно Церков на тридентськім Соборі, коли протестант Мелянхтон згідно з засадничим прінціпом протестантської теольогії, будьто би до спасеня не треба було добрих дїл, тільки сильна віра, почав учити, що добрі дїла, які стрічаємо у поган не є добрими дїлами, що „хоч (се його власні слова) у Сократа стрічаємо сталість (засад), в Ксенократа чистоту (обичаїв), у Зенона повздержність, то не треба їх вважати за правдиві чесноти, радше за проступки.“ Тодї Церков не тілько запротестувала, але загрозила виключенєм з Церкви того, хто поважився ширити подібні науки[8]).

III.

Вернїм ся до наших Герметиків. Що вони зачерпнули богато з своєї науки про етику з св. Письма, се після того, що сказалисьмо, а на що нашу увагу звернув сам проф. Зелинський, є очивидне; що могли дещо і самі пізнати, се в повнї признає-

[5] Гл. Dr. Josef Quirimbach: Die Lehre des hl. Paulus von der natürlichen Gotteserkenntnis und dem nat. Sittengesetz. Freiburg 1906.

[6]) Гл. Dr. Huber: die Philosophie der Kirchenväter. München 1859.

[7]) Summa theol: I, II. qu. 91, a. 2; qu. 94, a. 2; qu. 96, a. 4; II. II. qu. 60, a. 5 ad 1.

[8] Si quis dixerit, opera omnia, quae ante justificationem fiunt, quacumque ratione fiant, vere esse peccata et odium Dei mereri, aut quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto gravius peccare — anathema sit. (Sess. VI. can. 7).

мо. Тепер хотїлиб ми знати, як бороли ся Герметики із згаданими пороками в практичнім житю? Розвязка того питаня вказалаб нам єще яснїйше на безмежну безодню, яка дїлила і дїлить христіяньство від поганського сьвітогляду. Певно, що то питанє можнаби найлучше розвязати на підставі самоїж герметичної лїте ратури, — однак ми не можемо єї мати під руками, та і без згляду на те, то мало нам помогло би, бо найбільша єї часть вже давно затратила ся.[8]) Тому треба глядїти на то иншої дороги. На підставі того, що вже знаємо про Герметиків, можемо сказати, що Герметики могли попасти під зглядом етичного житя в два екстреми; вони могли рішити ся або поборювати так звані афекти людської природи цїлковито подібно, як то бачимо в аскезї Будди, або не зважати на нїякі закони етики, тільки використувати їх до найдальше сягаючих границь. Коли по їх вірованям тїло і його афекти є фатальними дарунками сфер, то і природне заключенє, що душа повинна ті дарунки поборювати і вже тут на землї старати ся їх знищити. Слїд такого погляду на етичне житє видно в герметичній теорії з того, що людська душа віддає при своїм переходї до Огдоади першій планетї місяцеви „силу росту“, та що має віддати усї прочі дарунки сфер „неупотребованими“. З другої сторони насуваєть ся ось яке питанє: Що чоловік винен, єсли він став ся „рабом сфер“, коли лиха доля злучила його з їх фатальними дарунками? Чи він буде против них бороти ся чи нї, то на кождий случай не заслужить собі тим нї нагороди нї кари, бо се не залежить від його свобідної волї, тільки від неумолимого фатум. Проте чи не лучше булоб за житя користати з усїх пристрастий людської природи, а по смерти чоловік і так буде спасений, бо чи так чи сяк, „він очистить ся“ при переходї до Огдоади віддаючи злосливим духам їх „дарунки“.

Ось які заключеня виходять для етичного житя з преміс поставлених наукою Герметиків. Чи воно на дїлї так було, годї нам певно сказати, однак, що воно могло так бути, можемо пересьвідчити ся на підставі другого релїгійно-фільозофічного руху, який випливає з того самого жерела, що герметика. Тим рухом є ґностицизм, який так широко був розповсюднив ся в перших III. віках христіянства, а з яким Церков мала тілько клопотів.

Ґностицизм випливає так само, як герметика з перзського маздеізму і то в зміненій уже формі, як його бачимо в культї фрігійського Мітри та в сьвітоглядї Герметиків. Перейдїм всю науку Ґностиків у всяких єї відмінах і ріжницях що до поглядів представителїв поодиноких системів почавши від перших основателїв Ґностицизма Симеона Чарівника, Менандра, Сатурнїна, Василїдеса а скінчивши на Валентинїянах і чисто перзськім манїхеізмі, а пересьвідчимо ся, що у Ґностиків є той сам погляд на космогонїю, початок зла у сьвітї і спасенє чоловіка, як у Герметиків. (Далї буде.)

[8]) Л. Н. В. IX. 36. стор. 284.

Замітки з теольоґічно-медичної царини.

(Чуда Христа, целїбат духовеньства, гиґієна релїґії).

Против обявленої правди і надприродного порядку, виводить сучасне невірство всї можливі галузи знаня до бою і каже їм доходити до таких висновків, насупротив яких не моглаби ся остояти католицка Церков.

Не лишила ся позаду і медицина, наука так стисла і так позитивна, яка не може забирати нїякого голосу в питанях перерастаючих досьвід, та медицина мусїла піддати ся знасилуваню зі сторони недовірків та супереч свому правдивому і властивому призначеню — лїчити і запобігати хоробам — зійти до сьмішної і упокорюючої ролї — поборювати релїґію.

Не бракує однак і між представителями медицини людий, що вміють обмежити медицину у властиві єї межі, щоби полишити ще місце і для теольоґічного сьвітогляду. Люди ті ідуть за сказівками здорового розуму, за потребами незіпсутого серця, за приміром великого лїкара, Пастера: люди ті здають собі ясно справу з того, що частина не є цїлостию, що медичний сьвітогляд, се лиш частина загального сьвітогляду, та шо сей медичний сьвітоґляд сам собою не виключає, бо не може з природи річи виключати теольоґічного надприродного сьвітогляду. [1])

Медицина то частина великої громади позитивних, природописних наук в їх приміненю до чоловіка. Безпосередним предметом медицини є чоловік, в здоровім а ґоловно в хорім станї, а то в першім ступени з огляду на свою тїлесну, фізичну природу. Чоловік — в дуалїстично християньскім сьвітоглядї — є зложений з душі і тїла, але так, що обі сї складові частини людского єства, взаїмно на себе дїлають і співдїлають (Anima sana in corpore sano). Проте поодинокі прояви людского житя могуть приналежати в царину теольоґії і медицини і деякі з тих прояв тут маємо намір навести.

1. Чуда Христа.

„Каменем претновенїя“ для безвірства від найдавнїйших до найновійших часів, суть чуда взагалї, а чуда Христа в особенности. [2]) Чуда поборюють з метафізичного становища, твердячи,

[1]) Гл. місячник: Beweis des Glaubens, Gütersloh, Verlag von C. Bertellsmann, Jg. 42, jährlich 8. Mark: 1906, Jänner: „Zwei deutsche Ärzte als Zeugen für christliche Religiosität“.

[2]) Лїтература про чуда:

1. Kirchenlexikon, Freiburg Br., Band II, Spalte 142; IV, 404; V, 635; XII, 1811.
2. Hammerstein, Wunder (79. Heft kathol. Flugschriften, Berlin).
3. Die Wunder von Lourdes vor dem Richterstuhle der gebildeten Welt (33—34. Heft der Volksaufklärung, Warnsdorf).
4. Wunder und Geheimnisse (ibidem, 39. Heft).
5. Von Tessen-Wesierski, Die Grundlagen des Wundersbegriffs (5. Ergänzungsheft zum Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie) 1899.

що чудо є a priori неможливе, бо противить ся льогічним і онтольогічним природним законам. Сей закид не може однак остояти ся, бо остаточно рівно добрими, єсли не лучшими спекулятивними і метафізичними аргументами можна доказати, що чудо не то що не противить ся льогічним законам, но як раз льогічні закони за чудом промовляють. Рішенє питаня про можливість чи неможливість чуда залежить впрочім від рішеня засадничого а в найгіршім случаю отвертого питаня: з Богом чи без Бога! Поборювано дальше чудо зі становища історичного і тверджено, що хотяйби чудо в теорії і фільозофії було можливе, то фактично в історії воно ніколи не мало місця. Сей аргумет спочиває на дуже хиткій основі. Істория є переповнена оповіданями про чуда. Хоть богато з тих чудів має лєгендарний характер, то все таки певна громада чудів має історичну основу і ті здоровою, історичною, на психольогії опертою критикою ніяк не дадуть звести ся в ряди міту і байкии І та громада чудів була і є для недовірків правдивим гордийским вузлом, якого не розвяже ся, єсли не прийме ся теістичного принципу. Авторитет і факти промовляють за чудом. Тут наведемо деякі з авторитетів і фактів, які доторкають медичної сторони чуда.

В році 1905. вийшла інтересна книжка п. з. „Christus medicus? Ein wort an die Collegen und die akademisch Gebildeten überhaupt. von Dr. K. Knur. approbierter Artz. Freiburg im Breisgau. Herderische Verlagsbuchhandlung, St. VIII + 74.“ [3]) Автор слїдить освовно і стисло в межах евангельских оповідань всї ті хороби, які Христос лїчив та з описаних симптомів тих хоріб, як і з методу Христового лїченя доходить до висновків, що Христос не був і не міг бути анї фаховим лїкарем анї знахором. Фаховим лїкарем не міг бути Христос, бо на основі історичних, археольогічних і культуральних моментів доведено, що лїкарский стан творив у жидів осібну громаду людий, що побирали фахове образованє в фахових школах, до яких Христос, мешкаючи в дуже убогих відносинах в глухім закутку жидівского краю, не міг мати приступу. Впрочім в евангелию не знаходимо найменшого натяку на медичні студиї Христа, нїчо про те не говорить анї правовірна анї апокрифічна традиция. Не міг бути Христос знахором, бо хороби, про які так подрібно оповідають евангелия, що вони дадуть ся підтягнути під термінольогію уживану в сучасній медицинї, були того рода, що анї сугестия анї гіпноза

6. E. Müller Natur und Wunder, ihr Gegensatz und ihre Harmonie (Strassburger theologische Studien, 1892, I, 1—2 H.)

7. de la Barre, L'ordre de la nature et le miracle (48. t. Science et religion, Paris).

8. Backer, Lourdes und die Arzte, Trier, 1906.

9. Vernunft und Wunder (5. Heft, Glaube u. Wissen, München).

10. Wundererscheinungen und Dogmatik (Zeitschrift für kath.-Teologie, Innsbruck, 1902, St. 492 ff.)

Пор. місячники:Apologetische Rundschau, Trier, seit 1905, jährlich 4. kronen. Magazin vür volkstümliche Apologetik, seit 1902, jährlich 4·20 Kronen.

[3]) Гл. Zeitschrift für kath.-Theologie Innsbruck, 1906, St. 132. ff.

ані гістерия не в силї пояснити достаточно їх вилїченя. „Христос не був лїкарем в властивім того слова значіню, Він був чимсь більше“, замічає автор-лїкар і додає: „Тут маємо до дїла з Паном житя і смерти“. Спосіб лїченя Христового не має ані лїкарскої ані знахорскої цїхи, а виявляє надприродний характер післанництва Христа Господа. Христос лїчить в чудесний спосіб в одній хвилинї такі хороби, які лїкар лиш з трудом і з часом може вилїчити; дальше не уживає Христос лїкарскої диягнози, не приписує ліків, лиш уживає сили слова і словом лїчить не лиш хороби психічні, але і органїчні, не шукає Христос в лїченю ані слави ані гроший, виразно підносить надприродний, чудесний характер свого лїченя.

До таких висновків доходить лїкар, який без упередженя бере евангельский текст в руки і який знає рівночасно межі природою начеркнені медициней.

Як ярко відбиває то совісне поступованє того лїкаря від товпи дрібних лїкариків, які лиш тому перечать душу, що за тупі, щоби льогічно думати, а ножем не могуть єї вишукати в людскім тїлї.

Інтересну книжку про чуда Христа видав Леопольд Фонк, професор новозавітних наук біблїйних в Інсбруцї. В своїх університецких викладах обнимає вчений професор особу Христа, Єго причти, чуда, бесїди і таїньства. Виклади про причти вийшли вже в другім виданю п. з. „Pie Parabeln des Herrn im Evangelium exegetisch und praktisch erklärt von Leopold Fonk S. I. Innsbruck, 1904, brosch. 6·20 Kr. Рівнож вже в другім виданю появила ся книжка п. з. „Die Wunder des Herrn im Evangelium etc.: Vorbemerkungen und Erster Teil: Naturwunder. В коротцї має вийти друга часть.

На вступі подає автор понятє, цїль, можливість існованя і пізнаваня та значіня чуда в загалї, а віродостойність і історичність чудів Христа в особенности. Всї ті питаня заосмотрені обильною і точно поданою лїтературою, як давною, так і новою. Сам автор мав перед писанєм сего твору віддати ся медичним студиям, і тому єго твір тим більше може мати авторитету. Навівши солїдні аргументи фільозофічні і історичні на доказ можливости і існованя чудів, оповідає автор про чуда нинїшні. Тепер в наших часах дїють ся чуда так очивидні, що формально визивають увагу історичної критики та остоюють ся перед форум лїкарских авторитетів. Що року відновляє ся н. п. чудо св. Януария в катедральній церкві в Неаполї. Кров того сьвятого мученика в присутности всїх зібраних переходить з сталого стану в плинний, коли кров виставить ся напротїв престола, на якім знаходить ся голова Сьвятого.[4]) З кінцем 19. ст. фляндский робітник Петро Рудер зістав нагло і чудесно вилїчений в відпустовім місци з тяжкої органїчної рани на нозї а факт

[4]) Jonek, Wunder, St. 15, 1. Aufl. 1903; Місионар, 1906, ст. 78. сл. оповіданє наочного сьвідка.

чудесний ствердила лїкарска комісия, зложена з докторів L. von Haestenberghe, E. Royer, A. Deschamps. [5]) В відпустовім місци в Люрд відбуває ся перед очима зібраних така маса чудів, яка вихиляє з рівноваги недовірків. Приміром дня 13. вересня 1878 зістав нагло вилїчений J. Dehamt з Gesves в Бельгії, хотяй він мав від 12. лїт гниючу рану, довгу на 32. cm. а широку на 15. cm. Тут вже нїяка сугестия не поможе, ту Божий палець очивидний. Дуже нерозумним є проте закид, чому Бог не робить чудів в наших часах. Навіть в нашім „просьвіченім“ столїтю є ще місце на чуда, хиба крайно засліплений їх не бачить! [6]) (Конець буде.)

О єрейскім молитвослові.

Реферат о. Андр. Дубіцкого виголошений на дек. соборчику в Воли великій дня 15. жовтня 1906 р.

(Конець.)

Що же відносить ся до нас, належачих до Церкви східної то Собор Львівский гл. III, 5. так постановляє: „Що же до самои вôдправы часôвъ канонныхъ въ особенности, най добре зрозумѣють священныки и діяконы, що се не абы якй моленя, лишъ всенароднй и то приношенй священослужителями въ имени Церкви, сповняючими посланництво у Бога за нарôдъ, длятого и ихъ залишенє, походяче изъ недбалости и лѣнивства єсть тяжкимъ грѣхомъ и то не лише коли опустить ся цѣле богослуженє, або яка значна часть, но такожъ котра небудь тогожь цѣла часть, хотьби одна изъ осьми высше наведеныхъ. Прото якенебудь було доси мнѣніє що до обовязку вôдчитуваня того правила, теперъ по ореченю Синода має устати розличіє мнѣній, коли ясно и выразно наложено обовязокъ на клирикôвъ рукоположеныхъ“. Мимо сего ясного і виразного обовязку дають ся чути голоси (як се впрочім було у нас піднесено минувшого року на Соборчику в Миколаєві), що правило єсть за довге, неможливо цїле відчитати і проте треба єго скоротити. Твердженє се однак єсть цїлком хибне і се буду старати ся доказати.

Скороченє часів канонних булоби невмісним. Ісус Христос сказав: „Шедше въ міръ весь, проповѣдите Євангеліє всей твари“.

Як се маєм робити, також сказав — іменно так, щобисьмо були „соль земли“ і „свѣтъ міру“. Не дав нам однак сили дїланя

[5]) Stimmen aus M. Laach, 1900, I. 113. ff. Boissarie, Die grossen Heilungen von Lourdes, Luxemburg, 1902, St. 78. ff.

[6]) Lourdes und die Ärzte in Apolog. Rundschau, 1906, October, St. 6—12; Kath. Kirchenzeitung, Salzburg 1906, 16. Octob. St. 666—7. (протест лїкарів всяких конфесий против замкненя Люрду, якого хоче масонерия).

чудів на щодень — видно бажав, щобисьмо працюючи над природними дарами с. є. здібностями голосили євангеліє при звичайних ласках стану сьвященичого, будучи рівночасно „соль земли и свѣтъ міру“. То значить хотїв, щобисьмо працювали над власним духовим видосконаленєм, як також над розвоєм дарів природних, котрими яснїючи, моглибисьмо сьвіт осьвітити. Иншими словами Бож. Спаситель хотїв, щобисьмо видосконалювали ся духово головно через молитву а рівночасно студіовали, що і як маєм сьвітови голосити. Сьвященик отже повинен бути мужом науки, що найменше знати добре се, що належить до стану сьвященичого.

То теория, а тепер практика.

Нарікають сьвященики по містах, а щож сказати о нас по місточках і селах, котрих давить тягар праці і обовязків сьвященичих, суспільних, а в кінци родинних. Якжеж ми можем бути людьми науки? То що винеслисьмо з семинарії, не оден може і не забув, хоть легко було забути в щоденних журбах і клопотах. Бібліотеки під рукою нема; книжок спроваджати нема за що — ледви вистарчить на яку газету. А тут треба голосити людям проповіди, потїшати сумніваючих ся, умираючих приготовлювати на дорогу вічности і т. д. Звідкиж взяти тілько а так потрібних, взнеслих гадок а сьвятих? На книжку не стати а може і часу нема єї перечитати. Щож робити? Лїком на се молитвослов. Щож може бути лїпшого, як виреченя писані під натхненєм Духа св.? Щож успішнїйшого і більше оживляючого для душ повірених нашій опіці над ті найкрасші винятки Письма св. і „отців св., котрі находять ся в молитвослові? Кількож то гадок до проповідий і наук, кількож там потїх для душ і примірів! А тепер питаюсь, чи котрий небудь сьвященик так понимаючий молитвослов, чуючий потребу молитви і науки, згодивби ся на се, щоби ті винятки так містерно зібрані і уложені Отцями Церкви пообтинати, скоротити і знищити в той спосіб найкрасші гадки св. Отців? Кождий признасть, що такий бувби що найменше дуже неоглядний.

Противно, хто понимає молитвослов так, як було сказано висше, має в нїм неперебраний а улюблений скарб на всї потреби житя і свого стану. Такий з певностию відмовлаючи молитвослов може закликати: „Боже, иго Твоє благо и бремя Твоє легко єсть“.

Священик має бути мужом молитви. Єслиби сьвященик відчитував ціле правило відразу, не бувби мужом молитви і тогди правило булоби за довге. Муж молитви то чоловік, котрий цїлий день розкладає межи молитву і працю після слів: „Моли ся і працюй“. А то в той спосіб, що зачерпнуті побожні гадки в молитві суть при праци охолодою єго душі і дають єму сили сповняти кожду працю в Христї і для Христа, А сего не можна сказати о тім, що відразу цїле правило відчитує. Для такого мусить оно бути за довге і не може єго старанно і побожно відчитати. Щоби отже бути мужом молитви, треба молити

ся кількакратно денно так, як се було приписано в старім завітї через Бога, за часів апостольских і т. д. і як того завсїгди Церков св. вимагала. До таких молитов кількакратних денно найлїпше надає ся правило зі своїми подїлами і так довге, яке єсть.

Єслиби єго скорочено, на поодинокі часи припадалоби занадто мало. А звідси внесок: хто відчитує цїле правило відразу, для такого єсть за довге; хто відчитує яко муж молитви в відповідних порах дня, для такого довгота єго не дає ся відчувати.

В прочім і непотрібно єсть скорочувати правило — як се випливає з повисше сказаного і єсли хто має бодай трохи доброї волї, з увагою перестудіює правило церковне і вглубить ся в єго змисл, учує правдиву розкіш душеву і з утїхою буде відправляти цїле правило так, якби вже скорочене. Противно, єслиби правило було скорочене, чувби за мало гадок провідних а Божих і мавби за мало поживи для душі, єслиби на поодинокі пори дня менші части припадали. Вправдї може лучити ся часом, що хтось для важної причини мимо найлїпшої волї не може цїлого правила в протягу доби відчитати — такий однак повинен бути спокійний, знаючи, що Церков св. не обовязує до неможливого.

Єсли коли, то тепер, Дор. Братя, надїйшла з певностию година, в котрій треба нам з довгого сну повстати, бо єсли коли то нинї в часах тяжких і трудних належить нам доложити усїх сил до оборони сьвятого Єрусалиму, Церкви Христової на земли. Розпалюймо отжеж в собі любов до молитви, котра єсть нашим найуспішнїйшим оружєм: дїлаймо, як довго єсть єще день, бо настане ніч, коли всяка наша праця устане. Нїколи бо так великі нещастя не грозили Церкві, щоби навіть, судячи по людски, сама побіда доброї справи здавала ся бути загроженою.

Але справдї добрим єсть Бог, милосердним і всемогучим. Він своєю силою потрафить упокорити своїх ворогів.

А ми знаємо, якою непоборимою силою єсть сьвященьство, овіяне духом божим, живою вірою і переняте горячою любовю молитви. Бог нам допоможе, робім лиш то, що лежить в наших силах. А хотьби навіть наслїдки не відповідали нашим стараням, будемо могли колись сказати з св. Апостолом Павлом: „Подвигомъ добрымъ подвизахъ ся, теченіе скончахъ, вѣру соблюдохъ, прочеє убо соблюдається мнѣ вѣнецъ правды, єгоже воздасть ми Господь въ день онъ праведный судія“. (II. Тим. IV. 7—8),

---

Дещо про брацтва церковні.

В давнину були наші брацтва обороною церкви і народа. Они то надавали напрям в житю церковнім і народнім, були взірцем працї і науки. Коли бне ті брацтва, то хто знає, чи бувби

не загинув у нас наш руский обряд. Нині є тих брацтв досить богато, майже в кождій парохії, а передовсім в містах і місточках. Та якаж ріжниця межи нинїшними а колишнїми брацтвами церковними! Колись належали до брацтва люди з посьвяченєм за церков і народ, а нині належать звичайно люди несьвідомі своєї цїли. Інтелїґенция від брацтв відтягаєсь, а остаєсь лише простолюдин. Цїлию для тих людий належати до брацтва є держати сьвічку в церкві без взгляду на се, чи заслужено або ні, чи достойний сеї сьвічки або ні. Є і такі брацтва, що мають свої статути, в котрих говорить ся про любов християньску, вспомаганє убогих, та обслуженє брата або сестри при похоронах. Обслуга брата або сестри полягає на тім, що брацтво виходить на похорон свого помершого члена зі сьвітлом, хоругвами, крестом, та несе домовину на місце спочинку. Гарна се річ — колиб єї не притемнювала огидна обставина — „піятика". Само собою розумієсь, що брацтво церковне має бути взором тверезости, а то противно сї брацтва суть подекуди розсадником піяньства. Родина помершого члена брацтва дає звичайно до брацтва якусь квоту на так званий почастунок. Єслиж хто з поза брацтва схотївби, щоб брацтво взяло в похороні участь, то таку суму гроший мусить заплатити, яку жадає брацтво. Тії то гроші члени брацтва пропивають, а часами дещо лишають до каси брацкої. Се так вкорінений звичай, що великої треба праці, щоб се викорінити. Тут сьвященник немає голосу, бо брацтво рядить само собою, а всякий надзір сьвященника, всяка наука, пересторога, упімненє остає без успіху, противно стає для них непримиримим ворогом. Таке брацтво справляє до церкви хоругви, однак горе тому, єслиб хто иньший не член взяв до рук сю хоругов. З того таке виходить, що єсли померший не належав до брацтва, а родина не в силї оплатити брацтва, то нема кому нї тїла винести, а за хоругви, то і не кажи. Через такі відносини виробляєсь між людьми тої самої парохії кастовість і зарозумілість, що ось єго брацтво обслугувало а того нї.

А преціньнь належалоб ся тими брацтвами занятись серіозно і рішучо; не треба робити собі що з того, що втручуванє ся в їх справи є для них неприємною річею, або що через се стаєсь їх ворогом. Єсли в брацтві закралось зло, що шкодить церкві і вірі або моральности, то є обовязком сьвященика старатись всїлякими силами повести брацтво на добру дорогу. Є брацтва, що мають свої маєтки, то сї брацтва могуть стати великою прислугою для церкви і народа.

В такім брацтві повинна бути бібліотека, з котроїби братя черпали поживу духову. Добре ведене брацтво може бути правою рукою церкви, при помочи такого брацтва можна охоронити цїлу парохію перед зіпсутєм, та впровадженєм ложних наук. Амвон для духовеньства стаєсь за малим чинником впливу на мораль і віру своїх парохіян. А то тому, бо за мало є часу в церкві в недїлю або сьвята говорити про все, а суть деякі річи, про котрі годї говорити в церкві зі взгляду на вік людий. Противно

в брацтві, де суть звичайно люди дорослі, можна з ними поговорити отверто і свобідно. Всякі нагани удїлювані в церкві не суть всегда користні, а противно укарати брата в брацтві має велике значінє. Приміром, коли братя не позволять за який переступок держати братови сьвічку, то се для него дуже упокоряюче. Впрочім, коли сьвященник укарає якогось члена в брацтві і то в порозуміню з братїєю, тоді не стягає на себе „odium".

Брацтво може бути дуже добрим чинником до удержаня чистоти в церкві, а тут передовсїм може віддати велику прислугу жіноцтво. Вже то наші церкви не могуть похвалитись чистотою. Бруду та порохів повно по всїх кутах, обруси пообкапувані воском, одежа сьвященника при сл. Божій брудна як ніч, нераз стихар буває непраний і цїлий рік від одного великодня до другого. Нема у нас на се тілько гроша, щоб всьо оплатити, тому таке брацтво з почутя релїгійного обовязку повинно занятись удержанєм чистоти в церкві. Брацтво повинно вправлятись в церковнім пінію, а то нераз такий почуєм сьпів, що уши затикай.

Добрий господар використовує кожду землю, щоб она видала плоди, чомуж одже сьвященник, робітник в винограді христовім не мав би використати до своєї церковної і народної праці такі брацтва. Сьвященик є не тілько в церкві сьвященником; єго праця має розширятись всюди, єго пятно має відбитись в цїлім житю парохіянина.

Брацтво повинно бути при кождій церкві, однак треба собі єго виховати. Як сумно виглядає се, наколи сьвященник в парохії не має миру, а чому се так? бо за мало інтересуєсь нею. Парохіяни хотять бачити в сьвященнику і батька і учителя і проводира і оборонця, а тоді з певностию нїякий злий дух не підорве єго поваги. *о. Он. Гадзевич.*

Рефлєксиї

з академ. довірочних зборів, які відбули ся у Львові в четвер, 7 с. м.

Саля „Сокола" виповнена по береги. Крім академічної молодїжи, яка скликала сї довірочні збори і в поважнім числї приїхала з провінциї, явило ся доволї запрошених старших гостий обох полів. Збори отворив кількома словами ст. Цеглиньский, завзиваючи до вибору президиї. Хтось з молодїжи запропонував ст. Цеглиньского і ст. Витвицкого (обох соцыялїстів), піднесло ся кілька рук, а позаяк нїхто з присутних не супротивляв ся, длятого пропоновані обняли провід. Инакше і не повинно було бути. В таку хвилю, коли нерви усїх сьвідомих членів українськой суспільности крайно подражнені брутальним поведенєм верховодячих чинників зглядом нашої дорогої молодїжи, коли сотку

того цьвіту нашого народа запроторено в казамати, мов яких зброднярів, — тоді не пора на пусті формальности, нам треба забути про кастові і партийні ріжниці, а з'єдиненими силами станути по сторонї молодих борців за належні нам права. Вправдї можна всїляко задивляти ся на форму і розміри сеї борби, — для одних оно було за мало, для инших за драстично, — але що до мотивів сего пориву в дни 23 сїчня с. р. нема між нами ріжниці в поглядах, бож они взяли ся лише тому до способів нелеґальних, позаяк вичерпали перед тим всї леґальні, а мимо того бачили, що чинники, до яких они апелювали, перейшли з цинїзмом над їх слушними домаганями до порядку дневного. Тим то виновників подій університетстих в дни 23 сїчня, с. р. годило ся шукати не між молодими спровокованими, але між старими провокаторами!

Такий погляд на справу виробив ся в руских кругах, а згадані академ. довірочні збори мали дати вираз тому поглядови; зібрана з провінциї молодїж приїхала заявити свою повну солїдарність з увязненими товаришами, крізь вязничні мури післати їм слова ободреня і запевненя, що они не самі, бо за ними не тілько цїлий загал рускої молодїжи, але і вся руска суспільність. Отже єдність в поглядї, нїчим не заколочений настрій зборів, однодушність і запал в сїй справі, ось в чім повинна була лежати сила четвергових демонстрацийних зборів!

На жаль стало ся инакше.

Предметом зборів мало бути становиско академ. молодїжи супротив масових і диких, бо на лад росийский предпринятих, арештовань, проте всякі инші квестиї, як партийні інвективи і личні обрахунки не повинні були тодї безусловно мати місця.

Сего однак не зрозуміла анї президия, анї деякі одиниці з поміж молодїжи, що правда — самі соціялїсти. Поминувши несмачний інцидент з жидком-сіонїстом Райхом, котрий зголосив ся до слова зараз по референтї і не так може з безличностю, як радше з простої ігноранциї позволив собі на фразу, мов то „Церков своїми баламуцтвами спиняла культуру", за що дістав на місци відправу від о. Лициняка (дїйсно, що темному про барви говорити, жидови про церков християньску!), поминувши те, вражало всїх незвичайно прикро, що так поважної хвилї ужили академіки-соціялїсти на свій попис і наважили ся конче здати іспит зі своєї „поступовости", „обєктивности", „культури" і „патриотизму!"

Заслугу ініциятиви і першеньства в тім зглядї каже слушність признати членови президиї, ст. Цеглиньскому, котрий зі злобно-усьміхненою міною поїздив собі найперше по богословах за те, що не взяли чинної участи в борбі 23 сїчня, себто не нищили річий в авлі і не помагали бити проф. Виняжа, при чім радив перейти над ними і їх солїдарностию раз на все до порядку дневного, бо „о скілько він пригадує собі релиґію християньску" (!), то она не позваляє богословам на нелеґальний спосіб борби.

Привід — до того нападу на богословів — дав ст. Цеглиньскому богослов Щепанюк, котрий зголосившись до слова, хотів висказати в імени всїх богословів їх повну однодушність з сьвіцкими товаришами в змаганях до осягненя окремого укр. унїверситету, та запевнити, що укр. богослови будуть в тих змаганях все з ними солїдаризовати ся, — очивидно з застереженєм, що в формі борби мусять мати вільну руку і виберуть лише таку, яка відповідає їх будучому духовному станови. На своє нещастє, будучи видко неприготованим до промови, ужив п. Щепанюк в модифікациї сего застереженя досить нефортунного вислову, іменно сказав: „о скілько нам позволять наші ідеї“...

Се було водою на млин социялїстів. Вправдї слїдуючі бесїдники-теольоґи, як Стрийский і Фединьский, старали ся направити нетрафний висказ свого товариша, бо в дуже ясний і рішучий спосіб зложили заяву ідентичну з нашим новисшим поглядом, все таки соц. Цеглиньский мав вже о що зачіпити, та бавити себе і своїх одновірців коштом теольоґів. Відтак пустив ся in der Hitze des Gefechtes на клевету зглядом одного з присутних своїх сьвіцких товаришів, мов то сей послїдний здрадив справу не явивши ся в критичнім дни на унїверситетї. Зачіплений відповів зараз напастникови: сеї відповіди не хочемо тут з легко зрозумілих причин наводити, бо на нашу гадку про такі тайни, як: хто був, або не був, — як і куди хто утїкав, — не повино ся було і на зборах говорити, скажемо лише то, що ся влучна відповідь не лиш оправдала зачіпленого, але також охолодила соціялістичний запал ст. Цеглиньского і єго позованє на патриота першої води; навіть мамцї, котра доси з видимим вдоволенєм прислуховала ся „геройствам„ сина, стало соромно за єго трусість...

Треба було конче випрати гонор соц. штабовця і того обовязку підняв ся другий соц. штабовець, ст. Панейко. Зачав отже вихвалювати морально покалїченого товариша; „се людина, що підтримує тепер житє між молодїжию, се людина“... але невдячні збори не хотїли слухати таких кадил, закричали бесїдника і не позволили єму кінчити. Рад нерад зрезигновав з очищеня товариша, а звернув ся „на ул. Коперника, де сидить тих 300, що все лиш духом з нами“. Хотів зробити лад вже один раз з тим „багном“, але збори і тепер не дали єму докінчити. Збентежений мусїв перейти до річи, але не могучи сказати нїчо нового, плїв дурницї і воював фразами. Мім иншими на оклики деяких академіків з провінциї, яка властиво цїль тих зборів, коли крім лайки і напастий годї що путнього почути, здобув ся п. Панейко на дотеп: „а щож ви думали, що ми вас тут будемо фотографовати?“ І се була цїла мудрість і директива для молодїжи, на яку здобув ся відважний соціялїст на довірочних зборах!

Крім того дебютовав ще один „поступовець“, іменно ст. Твердохлїб, називаючий себе „речником більшости“, хотяй рівночасно запевняв, що не належить до нїякої партиї! Отже сей висказав також своє невдоволенє з того, що на зборах явила ся

дванайцятка богословів в характері відпоручників всїх теольогів, бо „без них могло ся цїлком обійти“, а крім того докоряв Др. Охримовичови, редакт. „Дїла“, за єго неясне становиско супротив унїверситетскої бучі.

Годить ся зазначити, що кождий бесїдник в роді Райха, Цеглиньского, Панейка і Твердохліба тїшив ся зі сторони президиї повною свободою слова, хотяй сходив на квестиї, які не мали з порядком дневним зборів нїякої звязи; противно тих бесїдників, що висказували свої погляди не під лад соціялїстичній президиї, взивав сильний в дзвоненю ст, Витвицкий до держаня ся предмету (ст. Присташ),або прямо відбирав голос (пр. якомусь п. Павлюкови з провінциї).

Цїла ся комедия, односторонність президиї і штубацтво деяких одиниць надоїло вже таки самій молодїжи, бо повстав сильний гамір, голоси невдоволеня, крики: „змінити президию“, так що Др. Охримович, боячи ся розбитя зборів, порадив ухвалити принайменше поставлені референтом резолюциї, що й стало ся.

По кількох ще коротких промовах збори замкнено, а без сумнїву кождий безсторонний учасник мусїв винести з них як найприкрійше вражінє. Коли би сї збори мали бути образом житя і поглядів всеї молодїжи, то дійсно треба би ся глубоко над тим призадумати, чи симпатизовати нам з такою молодїжию і чи взагалї признавати ся до неї. Правда, що було кілька розумних промов, як пр. ст. Кіцули, Бурбели, Присташа і може ще одного-двох, але все проче було таке пусте, без змісту, самі фрази, анахронічні комунали, бундючний патос, що аж прикро було слухати — а прецінь молодїж крім гамору і окликів невдоволеня не здобула ся на енергічнійший протест против безличности кількох здеправованих одиниць! Деж тут критицизм, якого вільно домагати ся від людий зрілих? чи молодїж єще ся не орієнтує? чи здорова часть молодїжи повинна терпіти між собою таку ґанґрину на народнім орґанізмі, яка вносить страшний розклад в нашу суспільність, безнастанне юдженє, роздор і ненависть, а замість того не дає буквально нїчого крім пустих фраз і грушок на вербі, з яких не буде нїхто ситий?!

Товариш Х., накопичив великих слів велику силу і дїстає ґолосні брава. По нїм стає У., говорить з цїлком противної точки, але також полює на ефекти і та сама молодїж бє знов брава! Питаю ся вас тепер, панове, яка тут льоґіка, ака консеквенция, яке сьвідоцтво виставляє собі молодїж таким поступованєм? Або таке:

Приймаєте, панове, оплесками промову жида-сіонїста Райха, який висказує вам свою симпатию, а для більшого ефекту кинув кілька чужих ґадок, які до нашого часу і наших відносин не мають найменшого примінення. Не забудьте однак, що сей бесїдник, коли вже хто хоче вірити в єго щирість, міг говорити хиба виключно про свою особу, а не яко речник сіонїстів, бо львівский орґан єго партиї, Jüdischer Arbeiter, помістив на 5 днїв перед вашими зборами таку статю про послїдні унївер. події, що і само

Słowo polskie не видержить з ним конкуренциї. Називає вас там „вандалями“ і „варварами“, львівский унїверситет називає польским. Ви після погляду сіонїстів, єсьте „дїти хлопів і тими хлопами остались навіть в европейскій одїжи, а слаба поволока образованя не може укрити вашої хлопскої душі...“ і т. д.; впрочім прочитайте собі цїлу сю статю в оригіналї, а побачите, з ким маєте до дїла і чим є для нас сіонїсти! Так, молоді товариші, голословна симпатия одиниць з поміж Жидів — чи Поляків — социялїстів не загріє руского народа, вибиймо собі то з голови і не будьмо короткозорими. Хто ентузиязмує ся дешевими ефектами тих панів, сей ошукує себе і других.

Досить, що ви єго, панове, оплескували, хотяй знаєте з гори, що за ним не стоїть нїхто.

А рівночасно ви толєруєте, як кількох зарозумілих крикунів, хорих на манїю поступовости, а в дїйсности кругом дурних і нетолєрантних ретроґрадів кидає ся мокрим рядном на руських теольоґів, дїтий нашого народа, відданих єму цїлою душею (бо з него вишли і серед него муть працювати!) і відмовляє їм права солїдаризувати ся з вами, в загалї інтересоватись справою унїверситетскою!

Я певний того, що колиби теольоґи були не явились на тих зборах то соціялїсти булиб кричати: „ось дивіть, они духом з нами, проч з теольоґами! Колиж они явили ся, то зачинають деякі індивідуа кричати: „їх тут не треба, без них би обійшло ся“!

Скажіть самі, панове, яка тут льоґіка, де рация, де справедливість? Жидови і Полякови-социялїстї вільно брати участь і симпатизовати з вами, хотяй певно більшість вас не вірить в щирість їх слів, а в кождім разї не можете надїятись по їх словах чинів, — за те Русинови-теольоґови відмовляє ся сего права і то лише тому, що він теольоґ! Ось маєте з одої сторони образ социялїстичної „свободи“ і „рівноправности“, а з другої сторони доказ, яка молодїж наша єще безкритична і легковірна. Пусту форму, полову, бере за добру монету, куда вітер повіє, там ся клонить. Серце добре, але досьвіду ще ніякого, ориєнтация дуже слаба! Одно вам лиш скажу, молоді товариші, — що сила і будучність нашого народа лежить в нас самих, а підвалиню тої сили єсть єдність всїх дїтий укр.-руского народа. Хто вас потїшає чужими симпатиями, або як небудь нас роз'єднує, сей єть скритим ворогом українського народа, вовком в овечій шкірі, хотяйби він промовляв не знати як солодко і ефектовно!

Я певний того, що єсли не нинї, то колись признасьте менї рацию!

Любомир.

Бібліографія.

Сьвящ. Володимир Герасимович. Деякі замітки в справі реформи церковного правила. (Кінець).

1. *Неясности у предложеню комісиї синодальної.* Зглядом вечірнї автор звертає увагу на ріжні погляди, що до відчитуваня єктений. Одні відчитують все, що має диякон і нарід сьпівати, другі лишень відповіди народа, иньші беруть місто єктений 40 разів „Господи помилуй“, иньші знова опускають єктениї зовсїм. На нашу думку сей „хаос думок“ не повинен мати місця, бо рішенє синодальне, що „вечірня має відчитувати ся цїла, як находить ся в молитвослові єрейскім“ (очивидно передсинодального виданя з р. 1876), є аж надмірно ясне. Слово „цїла“ протестує проти якогонибудь опусканя чи єктений цїлих, чи візвань диякона, а додаток: „як находить ся в молитвослові єрейскім“, виразно застерігає єя проти заміни сего, що є в молитвослові, на се, чого нема в молитвослові, т. є на 40 р. „Господи помилуй“. Так каже текст предложеня комісиї, міродайний для відчитуваня молитвослова доти, доки компетентна наша власть церковна інакше не рішить. Иньша річ, чи приватне відчитуванє сьвящеником єктений, (т. є візвань до молитви голошених дияконом, і молитовних відповідий на се народа, в часї яких сьвященик говорить тиху молитву прим. в часї мирної єктениї першу сьвітильничу, якої голосьний возглас є заразом і закіньченєм єктениї), не далоби ся заступити чимось відповіднїйшим, та чи має рацию відчитуванє лиш одної із 8 молитов? О сїм не пора тепер говорити. Тут держимо ся заміток о. Герасимовича. Тому і на єго питанє: чи коли сьвященик відправить з народом лїтургію Преждеосьвящених (яка не є нич иньшого, як вечірня з причастєм), або вечірню з лїтургією Василя Вел., має єще раз вечірню читати, — після сего, що попередно сказано (гл. „Нива“ с. р. ст. 125), позволим собі відповісти негативно, бо тодї приватне відмовленє буде в виду публичної відправи злишне і проти устава, який на сей вечер таку лишень вечірню приписує. А очивидно, що перед тими вечірнями, які вже належать до слїдуючого нічно дневного круга, треба мати закінчений круг попередний, т. зн. вже відмовлені всї часи. Обіднищ проєкт комісиї не приписує відмавляти. т. зн. все, навіть у постї треба її опускати.

Нема дивоти, що при спільнім відмовлюваню повечерия деякі з учасників о цїлий день перерахували ся. В виду сего, що у нас вже від XVII віку східні традициї почали затрачувати ся, а ми нинї у горожаньскім житю держимо ся рахуби часу римской (від і до півночи), дуже можливо, що дехто міг і забути про наш східний нічнодневний круг, у якім день лїтургічний зачинає і кінчить ся вечером. Тим більше, що се вже не від нинї і не від нас датує ся. Вже перший видавець часослова, Грек Захарія Каллїергіс, друкуючи сю книгу на заходї, у Венециї 1509 р., на-

дав єї сей неконсеквентний порядок, що почав від полунощниці, місто від вечірні — очивидно під впливом римскої рахуби.

Та коли предложенє комісиї каже, що на повечерю з канона має читає ся: в понеділок пісня 1-а і 9-а, ві второк 3-а і 9-а ітд., се випадає розуміти про д н ї л і т у р ґ і ч н і, так. начеби було сказано: для понеділка (т. є в горожаньску неділю вечер), для вторка (в гор. понеділок вечер) і пр., — бо тої самої рахуби держить ся пізнїйше утреня. А що до утренї вже чей ріжниць бути не може. Отже у второк вечер (—для богослужебної середи) треба читати пісню 4-у і 9-у.

А як порадити собі з прощенєм і поминанєм, зглядом котрих молитвослов з повечерия відсилає до полунощниці, то на нашу думку додаток: „Аще же на єдинѣ“ виразьно зазначує, що збірного прощеня і поминаня, яке йде по отпустї від слів: „Благословите отцы“ аж до „Молитвами св. отецъ“ говорити не треба, бо місто него, „на єдинѣ“, мовить ся прощенє: „Ослаби“, а за поминанє: „Ненавидящыя“. Впрочім треба памятати, що часослов то чисто монаший підручник, бо восьмикратного богослуженя на добу по парохияльних церквах через сьвіцкий парохияльний клир нїде і нїколи по буднях не править ся, бо нарід не мігби що з години приходити на богослуженя. Сей цїлий нічнодневний круг був заведений і заховуваний лишень по монастирах, а як раз оті прощеня і поминаня се лишень чисто монаший звичай, можливий до захованя там де є „братія“. А додаток „на єдинѣ“ не значить конечно, як о. Герасимович толкує: „не відправляючи в церкі, лиш читаючи приватно“, бо треба мати на се докази, що полунощниця колинибудь відправляла ся по немонастирских парохияльних церквах. Грецкі часослови (маєм під рукою венецкі видання з 1775 і 1877) і давнїйші молитвослови (прим. києвопечерскої лаври з р. 1778) при полунощници о сих молитвах „на єдинѣ“ навіть не згадують. Лишень по повечерию вони мають „Ненавидящыя“ (без „Ослаби“), яке приписують говорити не у такім случаю, як хоче о. Герасимович, лишень по прощеню і поминаню каже ся: „И отходимъ въ келлїи наша, глаголюще молитву сію: Ненавидящыя“. Коли ґенеза сеї молитви є така, що єї монах говорить при поворотї до келиї, то тодї консеквентно випадалоби мовити єї лишень раз доперва по полунощници, наколи полунощницю мовить ся безпосередно по повечерию, а при повечерию опустити.

Для п о л у н о щ н и ц ї норма комісиї справдї недостаточна, бо є три каѳізми, а пять днїв. Отже не знати, як зачинати слїдуючого тижня, коли у пятницю скінчило ся на антифонї другім. Чи третий все опускати, чи слїдуючого тижня зачинати від него, а доперва для вторка брати перший ітд.? На нашу думку тут найлїпше булоби піти за приміром псалтира і єще дві перші славі „непорочних“ розділити на половини, так, що тодї на кождий з 5-и днїв припалаби одна частина сеї „азбуки клира“ до відмовленя. Очивидно, так може зробити лишень власть церковна.

Граница для порядку полунощниці суботної, яку ставить Автор (субота Антипасхи), заслугує па повне притакненє. Про утреню воскресну з окрема, а навіть в загалї про службу воскресну, яка є у молитвослові, проєкт комісиї нїчого не говорить. Виходилоби з сего, що єї не треба відмовляти, бо у передсинодальнім молитвослові є так само як ся служба і акаѳісти, служба усопших і пр., про яких також тут нема згадки, а кождому ясно, що їх не треба відмавляти. Що більше: норма відчитуваня пісень утреного буденного канона та сама, що для повечерия супонує для неділї пісню 8 і 9-у, — очивидно того самого буденного канона, бо про иньшого нема згадки. А коли у неділю буденний канон, то і буденна проча служба, значить ся: воскресної не требаби брати. Говорим се так, не якоби ми самі хотїли у сю конклюзию вірити, або єї держати ся, або мали сумнїв, що хтонибудь з наших сьвящеників, відмовляючи у неділю молитвослов, мавби відвагу опускати воскресну службу. Сею конклюзиєю ad absurdum ми лишень з одної сторони хочем вказати на сї разячі недостачі і браки у предложеню комісиї, а з другої на се, що промовчанє воскресної служби відай має на оцї єї публичну відправу в церкві. У такім случаю воно недвозначно вказує на то, що вже і з початку було піднесено, що коли сьвященик відправить яке богослуженє у церкві, вже не має обовязку єго єще сам відчитувати.

Тропарі на часах треба брати після типика. Правда, що на 6-ім тропар і кондак храма робить у дорозї трудности. У тім згляді випадає застосувати ся до храма місця у якім перебуває ся. Коли же сей не відомий, тодї, на нашу думку, найлїпше булоби брати тропар покровителя епархиї у якій перебуває ся.

2. *Недостачі молитвослова.* У другій части о. Герасимович робить закид впорядчикам молитвослова єрейского, що взяли лишень службу буденну, недільну і пасхальну, а не узгляднили нї одного торжественного сьвята у роцї, що противить ся нашому обрядови. На се дасть ся лишень так відповісти, що впорядчики не взяли тому служби празничної, бо їх не було, бо єще і доси нема єрейского молитвослова, уложеного для приватного відчитуваня нашого богослуженя. Є книжки, які носять напись: „Молитвословъ“ з додатком „іерейскій“, або і без него, (яка то напись впрочім свому змістови відповідає), але чей кождому ясно, що се не є якась окрема книга, а лиш звичайний собі часослов, у малім форматї, для підручного ужитку і приватної побожности, бо друкований у часах, у яких не було обовязкового правила. Впрочім додаток стихир для служби денної і воскресної, се чисто наша малоруска спеціяльність, бо у Греків сего нема, а вітчина нашого „молитвослова“ се виключно полуднева Русь, головно Київ. („Книга сія печатается только въ Кіевѣ. Назначеніе ея есть употребленіе домашнее“. Историческое обозрѣніе богослужебныхъ книгъ греко-россійской Церкви. Изд. 3-е. Кіевъ 1857, стор. 106). Отже сему підручному часословови годї приписувати більшого

значіня, як заслугує. Не инакше річ має ся у Греків. І у них є малі підручні часослови, і то дуже давні, прим. „Оролоґопулон“ (Часословчик) виданя Пінелліїя у Венеції 1601, 1613 або нові виданя венецкі: в друкарни св. Юра 1872 р., Фінїкса 1877, а навіть і виїмки з часослова, як Христофора Пелярґа „Euchiridion graeco-latinum Hymnorum, Cantionum, et Praecationum dulcissimarum, quae ex Horologio, quod vocant, Christiani Graeci inter barbaros hodie recitant“. Francofurti, Typis Andreae Eichhorny, Anno S. R. 1594, 12⁰ (гл. Ph. Meyer, die theologische Literatur der griechischen Kirche im 16-ten Jahrhundert. Leipzig 1899 ст. 145). Всї вони поза межі часослова не виходять. Та і часослов є книга, яка вправдї дає схемат для богослуженя, але за те у нїй не концентрують ся круги анї гласів анї сьвят, так, що вона до приватного відчитуваня богослуженя як і не придумана, так і не вистарчає. Тому вже і у Греків були проби злагодити для приватного ужитку витяг із всїх богослужебних книг. Та всего-на-все таких проб появило ся лише дві. А є се католицкий молитвослов Антонія Аркудия — „Неон Анѳологіон“ вид. в Римі в Ватиканьскій друкарни 1598, проф. Legrand, Bibliographie, Helenique Nr. 225; Allatius, De libris eccl. Graecorum dissert. I. in fine) і „Вівлос еніавсіос“ (Цїлорічна книга) Гедеона Аґіотафіта з Кипру, вид. в Липску 1761, оба нинї велика і майже незнана бібліографічна рідкість. Се знак, що їх поява не виходить поза межі чисто спорадичних случаїв, без більшого практичного значіня і наслїдку.

В виду всего того, ми приходимо до заключеня, що ґенеза і історія грецко-славяньского часослова, чи нашого дотеперішного т. зв. молитвослова, є своя питома. На єго уклад, зміст і форму гадка: обовязкового відчитуваня цїлого церковного богослуженя, як воно розвиває ся через протяг року церковного не впливала. А що та книжка не концентрує у собі цїлого нашого богослуженя, — у такім станї, у якім вона нинї є, вона до єго приватного відчитуваня, в значіню церковнім, не є так вповнї відповідна. Отже для заспокоєня сеї потреби треба з усїх наших книг церковних зладити нову книжку, новий молитвослов в родї анѳольоґіїв в однім або кількох томах. На основі схемату, який дає часослов, з точним захованєм обрядового порядку і симетриї він має узглядняти наші богослужебні сьвяточні круги, та у відповідній короткости заєдно давати з богатої скарбниці Духа св., якої хоронить наша Церква, хоть віковий але заєдно новий корм для душі. Очивидно се річ не легка. Згаданий вже Антонїй Аркудий працював над нею 14 лїт і безуспішно, а Алляций (у висше цит. місци) так про него висказав ся: „Sane, si intra SS. Patrum terminos se continuisset Arcudius, neque plus sapere, quam ipse divinus Spiritus voluisset, opus neque inutile neque incommodum Orientalibus etiam Graecis fuisset“. Спільними силами се дало би ся по якихось пробах остаточно у яких-таких границях можливости осягнути. Взором може послужити згадані вже „Неон Анѳольоґіон“, „Вівлос еніавсіос“ і тритомова „Пандекті“ виданя Аѳиньского, яка після підручника Літурґіки Месолори (Аѳини 1895 ст. 10 увага), має містити у собі усї літурґічні книги, кромі требника.

Се уважаєм за одинокий вихід із питаня нашого молитвослова. Такий спосіб який у III-ій части подає о. Герасимович, іменно вставки елєментів празничних на празники Господьскі, Богородичні і сьвятих бдїнних, уважаєм у засадї за добрий і справедливий, але у переведеню Автора він нам видає ся не ведучим до цїли. Іменно відчитуванє на один празник по одній стахирі, однім стиху величаня, по одній пісни канона всїх празників нараз, або на празник одного сьвятого бдїнного всїх сьвятих бдїнних нараз, — се нам видає ся радше розсївати, як скупляти і до хвилї настроювати молитовного духа сьвященика. Лїпше вже взяти у рамах тих виїмків кождий празник з окрема, бо се би книжку не дуже обтяжило.

На всякий случай, доки не буде єще такого молитвослова з рамени власти церковної виданого або авторизованого, треба задоволити ся дотеперішним часословом, бо лїпше відмавляти щонебудь, як зовсїм нич, та хоть у такий спосіб сповняти післанництво сьвященичє: неперестанно молити ся за нарід.

О. Герасимовичови належить ся подяка за публичне порушенє сеї справи. Щоби єї по силам о крок дальше повести, ми старали ся поставити єї на трохи ширший горізонт, — впрочім „doceri potius quam docere parati“. *о. Боцян.*

Всячина.

Як довга може бути проповідь? Приписів церковних, що обовязувалиб загал нашого духовеньства в тім напрямі нема. Собор Тридентийский приказує, щоби народови голошено правди Христові коротко і легко зрозумілою мовою. А приписи поодиноких дієцезий дуже часто поручають, щоби проповіди недїльні, а також катехизациї не були довші чим пів години.

Правила гомілєтики в цїлости на се годять ся. Славний епископ Dupanloup в книжцї „О популярних науках“ уважає пів години за вистарчаюче. Юнгман в книжцї „Теория духової краснорічивости“ пише так: „Єсли хочеш, отче, бути добрим проповідником, то старай ся, щоби звичайні проповіди нїколи не були довші чим пів години, а при надзвичайних торжествах, коли проповіди говорить ся вечером, щоби тревали не більше чим 35 або 40 хвиль. А єще лїпше поступиш собі, отче, єсли і при тих пополудневих проповідях обмежиш ся на пів години. Послухай отче моєї ради, а будеш мати щораз більше слухачів, єсли тільки троха єси добрим проповідником. Одначе чи добре є, підчас місий говорити проповідь через цїлу годину, не задумую рішати, одначе після моєї гадки і при тих надзвичайних случайностях влучним являєть ся правило: „хто за богато підливає цьвітку, той нищить єї“.

Юнгман наводить три ріжні причини довгих проповідий т. є. брак приготованя, жажда слави і надзвичайна ревність. Хто не добре приготовить ся до проповіди, мусить бути розсіяним і ніколи не найде відповідного закінченя. Хто думає, що ніхто ліпше над него не проповідає, буде в тім блуднім переконаню, що і слухачі так само думають, а вкінци природною є річию, що такий буде довго говорити, щоб лишень здобути собі славу як найліпшого проповідника. Рузумієть ся, що в сей спосіб не осягає властивої цїли проповіди. Хто ревний non secundum scientiam забуває, що не се приносить користь, що говорить ся, а лише се, що слухачі в силї легко поняти. Колиб ті надзвичайно ревні проповідники роздумали ся як слїд над висше наведеним правилом, прийшлиб до переконаня, що не тільки непотрібно напружають свої сили, але що і властивої цїли у слухачів не осягають. Кілько побожних гадок прийде їм на голову, не можуть витримати, щоби о них не говорити. Виглядає се так, начеб слїдуючого дня мали вже умерти і утратити раз на завсїгди случайність висказати насуваючі ся гадки. Тимчасом люди стоять довго, вправляють ся в терпеливости, а радше в нетерпеливости, зносять умученє і зимно, не чують вже нїчого з проповіди, яку надзвичайно ревний проповідник голосить, а серця всїх наповняють ся тихим бажанєм: Щоби вже раз скінчив!

Св. Франц Салєзий є тої самої гадки: Єсли духовний виклад є за довгий, люди забувають при кінцн середину, а в середені початок науки. Середний проповідник є добрий, єсли уміє говорити коротко, а знаменитий проповідник стає ся лихим, коли говорить за довго. Нема у проповідника гіршої прикмети, як нахил довго проповідати.

Алеж в протягу пів години не можливо знова як слїд обговорити теми, найважнїйші річи можнаби лишень легонько зачепити, а цїлість булаби радше нарисом, чим порядним викладом! Правдивим був би той закид тільки тодї, колиб проповідник, ідучи слїдом француских „взірцевих бесїдників“, вибирав теми, що обіймалиб цїлі практики з богословія догматичного або етики; розумно означена тема дасть ся одначе в протягу пів години досять вичерпуючо і з користию для народа виложити, єсли — розумієть ся снмо собою — проповідник не жалує труду і працї. Хай він лишень без протягаючих, вступних висновків перейде сейчас до теми, хай від неї на ьрок не відступає, хай наведе тілько головні клясичні докази і задоволить ся одним або що найбільше двома практичними приноровленями, а зисказав се, що народ ионяти і затямити може. дальші одначе додатки не мають цїли.

З „Priester-Conferenz-Blatt“-у
о. Семен Шпіцер.

О старі річи церковні просять Русини-унїяти в Веренчанцї на Буковинї. У кого є в неуживаню: чаша, фелон, стихар, служебник, хрести (напрестольний, ручний і процесиональний), образи, хоругви, лїхтарі і т. п. зволить ласкаво обдарувати їх,

бо вони тягнуть ся до будови каплиці із послїдного, то се булаби велика відрада. Всї дари будуть виказані в часописях. Посилати неоплачено на адресу: *Гр. кат. Уряд парох. в Заставній (на Буковинї) стация Веренчанка.*

Чи не треба би дезінфекціонувати ложочку по св. Причастию епідемічно хорих та в який спосіб?... Таке питанє насувало ся менї перед кількома днями, коли сповідаючи обложно хорого, киненого на постїль пятнистим тифом (Flecktyphus), та причащаючи його, станув я між двома альтернативами — або не дезінфекціонувати ложочки, ідучи по примірови людий глубокого вірованя „віра твоя спасет тя," — або здезінфекціонувати єї карболевою водою, котру як раз мав я тодї під руками держучи ся давно втертої поговірки: „стереженого Бог стереже."

І так здезінфенкціонував я ложочку, бо перемогла в менї ся друга евентуальність, не длятого, щоби собі самому відмовляти брак віри, лишень, щоби яко minister Sacramenti не бути scienter et volenter розсадником тої страшної епідемії, причащаючи когось другого, та тим більше, що знаю із бактеріольогії, що усї дрібноустрої (бактерії-заразки) є вічно жиючі (в значіню медично-технічнім), а деякі із них і по звичайній дезінфекциї оставляють ще живі зародники.

Застерігаю ся з зори, що із сеї квестиї не хочу робити шабльонового викладу, та накидати своєї гадки, — хочу лишень подїлити ся моїми замітками та піддати їх осудови Впр. ОО. Читачів.

Бактеріольогія (наука про дрібноустрої) учить, що яма устна у епідемічно хорого є збірником дотичних дрібноустроїв, котрі дуже скоро та охотно осїдають ся на той предмет, котрий є вложений в яму устну або на уста, а тим самим й легко переносимі із одного орґанїзму на другий.

І так..... сухоти (tuberculosa) у стадії далї посуненій; — дифтерія і у осіб цїлком здорових, а входячих в оточенє хорого; — шкарлятина, хоч заразок є незнаний, то позак він є летний (flüchtig), тим самим є в ямі устній, та в подібний спосіб удїляє ся; — одра; — тиф пятнистий (Flecktyphus); — киви (syphilis) заразок spiroheta pallida; — рак (carcinoma) спосіб перенесеня незнаний, а однак по гадці многих лїкарів, єсли яма устна має місця раковаті є в той сам спосіб заразливим: — meningitis epidemica, заразок micrococcus intracelularis; — вкінци, що до автентичности мойого виводу та ширшого і точнїйшого висліджженя позволю собі відіслати Впр. ОО. Читачів до хвально-звісної книжки Infenctionskrankheiten von Kamen, Stabsarzt... Wien — Verlag von Šafař — 1906.

Заходить тепер питанє, чи дезінфенкціонованє нищить благословленє положене на ложечцї — чи нї?...

Висказуючи мій суд, позитивно тверджу, що нї, як довго золото не стерло ся, та форма ложочки не змінила ся під зглядом матеріяльним; — а здезінфекціонованє є лишень актом очищеня ложочки і не входить у процес зміни материї, та рівнож не супротивляє ся сьвятим уставам церковним.

Із сего іде нове питанє — під якою формою належало би дезінфекціонувати?

Думаю, що ту не мож ужити дезінфекції способом вивариня, позаяк вона довга і для сьвященика таки не практична, як рівнож не догідно уживати змиваня розчином сублїматовим або карболевою водою; — бо у першім разї мож би було кого і затроїти, а у другім случаю не кождий зносить дивний та важкий запах карболю, тим більше, що дивне би се робило вражінє на причащаючого ся. А найважнїйша річ лежить в тім, що дезінфекция двома послїдними способами не може згубити в короткім часї усїх дробноустроїв, а зглядно їх зародників.

По моїй думцї булаби така форма найпрактичнїйша: до прирядів находячих ся у бурсї додати подвійне металеве начинє, із одної сторони наповнене спіритусом (spiritus denaturatus), а з другої місце на вату або льону волосє. І так — по чинї св. Причастия а перед Маслосьвятієм винимаю троха вати, на те пускаю кілька капель спіритусу, запаляю над сьвічкою, запалену вату кладу на стіл або лавку, кілька секунд держу ложочку у спірітусовому поломіню і дезінфенкція уже скінчена. Сей процес дезінфекції, як рівнож кілька секунд часу вистарчають до цїлковитого знищеня усїх дробноустроїв находячих ся на ложочцї.

Подібний спосіб поступованя при відвідинах епідемічно-хорих, та згадана і опредїлена мною дезінфекція, булаби як раз презервативою оглядного способу удїлюваня сеї св. Тайни, та положили би кінець „многоглаголивости“ нинїшних дуже стревожених людий.

По друге — такі раціональними показують ся мої замітки, єсли би можна було їх застосовати в околицях Косова, де панує загально звісна кива (syphilis), або в тих місцях, де жахає пятнистий тиф.

Замикаючи моє питанє, додаю, що дезінфекціонованє у спірітусовому поломіню є найпростшим способом розвязаня сеї квестиї і як раз усьвяченєм традициї наших предків, котрі знаючи могучість полуміня, уважали його за дар Божий, та далї ще можу сказати під нинїшну пору, є зрозумлїнєм нашого обряду, в котрім находимо гарні приміри благословеня огню.

А сам я здаю ся на суд Тих, що мають власть і право подібні материї порішати. *о. К. К.*

З Олеського деканату. Посеред передвиборчого руху незамітно з днем 1. сїчня с. р. увійшов в житє новий подїл деканатів в Архиєпархиї львівскій. Подія се не маловажна для Архиєпархияльного духовеньства, бо з новим подїлом деканатів відбула ся зміна в уґрупованю самого духовеньства. Старі, солїдні, ґрупи клира, що мали вже історію своєї церковно-народної роботи, що виробили собі повагу у своїх і чужих і вплив на хід справ народних в кождім напрямі, перестали істнувати, а на їх місце виступають нові, майже о половину менші, нераз дуже фатально дібрані ґрупи, які мають зробити перший крок на поли церковно-народного житя, мають дати докази своєї животности

і доперва заробити собі на пошану і повагу у своїх і чужих. Здає ся, що кромі личностий поодиноких, які сій події завдячують свій несподіваний аванс на деканів, повинен був цілий загал духовеньства архієпархіяльного зрозуміти вагу сеї хвилі — і торжественними маніфестациями спершу в старих групах, а відтак зараз в нових, зазначити, що в роботі клира не буде ніякої застої, що клир від народної роботи у всіх напрямах не усуває ся, а солідарною участию у всіх народних справах, які злоба дня виволікла на порядок докаже, що як завсігди був, так і на дальше позістане живим членом живого народного орґанізму. Імовірно сю інтенцию мали посланя галицкого руского Епископату о солідарности клира, які сам поділ деканів попоредили.

О скілько менї звісно, — один лише давний Олеський деканат, широко звісний з своєї церковно-народнї дїяльности, урядив Соборчик пращальний по причинї вилученя 9-ти парохий з дотеперішної групи. Соборчик сей був прекрасною маніфе тациєю єдности клира поміж собою і сердечних відносин сего клира до свого настоятеля Впр. О. Карпа Вінтоняка з Утішкова. Він відбув ся в Переволочній дня 1. сїчня с. р. о 2 год. попол. По „Молебнї“ на інтенцию ОО. кондеканальних, — по „Пісні благодарственній“ — а вкінци по „Панахидї“ за померших кондеканальних — зібрали ся прибувші, помимо засипів сьнїжних душпастирі в домі пароxіяльнім, де обговорено справу орґанізациї клира по причинї зближаючих ся виборів на основі посланя галицкого руского Епископату з днїв 23/IV і 12/XI і поставлено яко директиву, що не потреба основувати окремої клирикальної орґанізациї — лише всї нові ґрупи деканальні повинні вибрати делеґатів, — які будуть обовязані взяти участь в повітових орґанїзациях і там зазначити свою позицию головно в сім напрямі, щоби кандидат на посла не був ворожо успособлений інтересам Церкви і духовеньства — а противно, щоби підпирав їх потреби[1]). На конець о. Декан попращав теплими словами всїх відходячих Отцїв, дякуючи їм за піддержанє єго в сповнюваню тяжких обовязків і за щиру участь в кождій спільній роботї. В імени відходячих Отцїв забрав слово Впр. о. М. Дзерович, парох Топорова і бувший містодекан Олеський і покликуючи ся на ухвалу соборчика, відбутого в Рожневі єще 1905 р. (12/XI), зажадав відчитаня і вписаня тоїж в теперішний протокол, пожелав Впр. О. Деканови кріпкого здоровля до дальшої працї для добра Церкви, клира і народа, а просячи о память на бувших кондеканальних, зазапевнив о взаїмній жичливости всїх відходячих Отцїв. Згадана ухвала звучить: В окремім засїданю ухвалює зібраний клир деканальний Високодостойному Настоятелю О. КарповиВінтонякови за єго совісну, під кождим зглядом визначну і добродїйну, дїяльність

[1]) Се характеристична черта руского клира: поза „політикою“ сьвіта не бачить. А преціньз сего боку для нашої Церкви єще найменше небезпеченьство. Не будьмо короткозорими, не берім кождої, хочби найважнїйшої справи, по рутеньски! Потреба орґанізациї се нинї питанє вже рішене — ходить лише о форму тої торґанізациї. — *Редакція.*

за єго печаливість около добра клира і народу повне признанє і щиро глубоку вдячність.“ — Молитвою „Достойно єсть“ закінчено соборчик — а вечер зійшов незамітно при дружній, сердечній розмові про справи народні в хатї гостинного господаря о. Івана Березиньского. Примітити належить, що майже рівночасно з овацією, яку відходяче з деканату духовеньство, урядило свому заслуженому деканови — почтив єго Митрополичий Ординарият відзнакою, — іменуючи єго дїйсним радником. Чиж се не наглядний доказ, що на становиску настоятеля можна не тілько заслужити собі на довірє і пошану у підвластних, — але рівночасно за совісний труд найти признанє висших властий! Сю примітку звертаю на адресу всїх новоіменованих отців деканів.

В. Є.

Церковний устав і калєндар.

Март.

16 (1). Св. муч. **Памфіля** і пр.
17 (2). Св. муч. **Теодора** тірона. **Субота**. На *Вечерни велик.* „Блажен муж“, стіх. воскр. 6 і Тріоди 4 і проче, як 16. с. м.
18 (3). Св. о. **Льва Папи римского. Недїля о блуднім Синї.** Гл. 6. — На *Утрени, Часї* 1 і *Літурґії*, як 11. с. м., тілько полиєлей і „На ріках вавилоньских“, Єв. 6, стіхіри покаянні. На хвалитех стіх. воскр. 5 і Тріоди 3, Слава, Тріоди, по опт. стіх. єванг. — Ап. зач, 135. Єв. Луки зач. 79. — На *Вечерни* — звичайно. (На Повечерію в седм. мясопустній і сиропустній не бере ся канон Богород.).
19 (4). Св. ап. **Архіппа.**
20 (5). Св. о. **Льва**, еп. Катаньского.
21 (6). Преп. о. **Тимотея** і **Евстатія**.
22 (7). **Знайденє мощий св. муч. в Евгенії.**
23 (8). Св. муч. **Полїкарпа.** Нинї бере ся служба **Обрітенїю Глави св. Йоана Крест.** На *Літурґії* Ап. і Ев. дня і сьвят.
24 (9). Первоє і второє **обрітенїє честния Глави св. Йоана Предтечи. Субота мясопустна. Памятка всїх померших.** Служба після Тріоди. На *Літурґії* Ап. і Ев. дня і за померших, Ап. зач. 146 і 270, Ев. Луки зач. 105 і Йоан. зач. 16. — На *Вечерни великій* „Блажен муж“ і проче, як 17. с. м.
25 (10). Св. **Тарасія**, архіеп. Константинопольского. **Недїля Мясопустна.** — Гл. 7. — На *Утрени* троп. воскр. 2 р., Слава, І нинї, Богор., проче воскр., полиєлей і „На ріках вавилоньских“, Ев. 7, стихіри покаянні, канон воскр. з Ірм. 4, Богор. 2 і Тріоди 8, катав. „Помощник“ (Тріоди). — На хвалитех стіх. воскр. 5 і Тріоди 4, Слава, Тріоди. — По отп. стіх. еванг. — На *Літурґії* троп. воскр., Слава, Конд., Тріоди, І нинї. „Утробу дївичу“, прок. і Алил. гласа, Ап. зач. 140, Ев. Мат. зач. 106, прич. „Хвалите“ і „Радуйте ся“. — Ня *Вечерни:* Окт. 3 і сьвят. 3, Слава, І нинї, Богор.; стіхов. Тріоди; треп. Сьвят., Слава, І нинї, Богор. отп.

В сю седмицю сирну позволяє Церква на молочні страви, тепер же вільно єще в второк, четвер, суботу і недїлю їсти мясо, але треба відмовити 5 р. „Отче наш“ і 5 р. „Богор. Дїво“, а сьвященики пс. 50. — Час заказаний.

26 (11). Св. **Порфірія.**
27 (12). Преп. **Прокопія.**
28 (13). Преп. **Василія** ісповідника.
1 (14). Св. **Евдокії.**
2 (15). Св. свщмуч. **Теодота.**

3 (16). Св. муч. **Евтропія і іже с ним. Субота Сиропустна. Память Преподобних Отец в постї просіявших.** Служба після Тріоди з Славословієм великим. — На *Літурґії* троп., Слава, Конд., Сьвят., І нинї, „Взбранной“, Ап. і Ев. дня сьвят. (Ап. зач. 115 і 213 Ев. Мат. зач. 16 і 43). На *Вечерни великій* „Блажен муж“, стіх. воскр. 6 і Тріоди 4, проче як 10. лютого.

4 (17). Преп. **Герасима**, іже на Йорданї. **Неділя Сиропустна.** Гл. 8. — На *Утрени* все як в Мясоп. неділю. „На ріках“. — Ев. 8, стіх. пок. Тріоди, Канон воскр. з Ірм. 4, Крестовоскр. 2, Богор. 2, і Тріоди 6, катав. Тріоди, По 3 п. сїдальни, по 6 п. Конд. Іком Тріоди, сьвіт. воскр. і Тріоди. На хвалитех стіх. воскр. 5 і Тріоди 4, Слава Тріоди, по отп. стіх. еванг. — На Проскомидії сьвящ. прилагоджує єще два осібні Агнцї на осьвящене на середи і пятки В. Поста (до 5 неділї включно) і в часї причастія ховає до кивота. — На *Літурґії* троп. воскр., Слава, І нинї, Конд. Тріоди, Ап. зач. 112, Ев. Мат. зач. 17. — На *Вечерни* стіх. окт. 4 (дві писані в неділю вечер на стіховнах, а дві в понеділок на стіховнах утренних), Тріоди 3 і Сьвят. 3, Слава, І нинї Богор. — Вход (в ризах фіолет. або багр.) з кадильницею. По „Сьвіте тихий“, прок. великий „Не отврати“. По прокімені зараз „Сподоби Господи“; сьвящ. же замикає царскі врата, скидає фелон і виходить перед царскі врата. Метанія 3, ект. „Ісполним“; стіхов. Тріоди, „Нинї отпущаєши“ і по „Отче наш“ і возгласї „Богородице Дїво“ і поклін до землї, „Слава, Крестителю“ і поклін, „І нинї, Молите“, і поклін, „Під Твою милость“ (без поклона, „Господи помилуй“ (40 р.), „Господи благослови“, сьвящ. „Сий благосеовен...“ і т. д. — *Повечірє мале* з 3 вел. покл. — *Повечерє велике* відправляє ся в понеділок, второк, середу і четвер кождої седмиці В. Поста, з виїмком середи пятої В. Поста.

В сю седмицю заборонено цїлковито їсти мясо, тілько в второк, четвер і суботу можна їсти молочні страви, а в понеділок, середу і пятницю треба їсти цїлком пісно.

Епархіяльні Вісти.

Станиславівска Епархія.

На конкурс до кінця марта розписані парохії: Самолуски і Корнїв.

Приняті до Станиславівскої Епархії: Григорій Зїнко і Омелян Горчиньский (богослови).

Увільнений о. Дмитро Райт від сотруд. в Яблоници.

Померли: Ярослав Сїменович, ук. богослов, † 30. грудня 1906 і о. Андрей Завадский, парох Микитинець, † 18. сїчня 1907. В. ї. п.!

Переписка.

Вп. о. М. Боб. в Сух. За рік 1906 ми не дістали нїчого. — **Вп. Т. Щур. в Лип.** За рік 1906 ми не дістали нїчо. — **Вп. о. А. Мал. в Пауш.** За рр. 1905 і 1906 ми не дістали нїчо. — **Вп. о. Гр. Дяк. в Мах.** Прислані грошї (8 К.) се за р. 1906. — **Вп. о. В. Кузь. в Піс.** За р. 1906 належить ся єще 3 кор. — **Вп. о. Ф. Ков. в Покр.** За р. 1906 належить ся єще 2 кор. — **Вп. о. Б. Н. Лом. в Греб.** За р. 1906 заплачено всьо. — **Вп. о. В. Дем. в Хлоп.** За р. 1906 надплачено навіть одну корону більше. — **Вп. В. Ром. в Чиж.** Просимо дуже написати обіцяне. — **Вп. о. М. В. К.** За р. 1906 єще 5 К. — **Вп. о. В. Пасс. в Жаб.** До кінця р. 1907 єще 3 кор. — **Вп. о. Р. Зар. в Ів.** За р. 1906 єще 2 кор. — **Вп. о. В. Венгр. в Нак.** За рік 1906 єще 1 кор. — **Вп. о. Вол. Кис. в Грин.** 16 кор. (на „Ниву“ і на 2 прим. „Основи“) одержали.

Видає і за редакцію відповідає сьвящ. **Ярослав Левицкий.**
З „Загальної Друкарнї“ Львів, Академічна 8.

Ч. 6. Львів, 15 марта 1907. **Рік IV.**

Передплата річна 8 кор., піврічна 4 кор. Поодиноке число 40 сот.

НИВА

Адрес редакції і адмінїстрації: **Львів, ул. Петра Скарги ч. 2.**

Часопись посьвячена справам церковним і суспільним.

Виходить 1-го і 15-го кождого місяця.

ЗМІСТ: „Гимн сатани“. — Замітки з теольоґічно-медичної царини. — Лїтурґія на сході. — Чи реєстр сїмох головних ґріхів повстав і перейшов до моральної теольоґії під впливом астрольоґії? — З чужих журналів. — Російска церква в 1906 р. — Всячина. — Устав церковний і календар. — Епархіяльні вісти.

„Гимн до сатани.“

(Під розвагу нашому Сьвященьству).

„Дїло“ помістило в 31 ч. (з 22/II. 1907) новинку про смерть італїйського поета Джузуе Кардуччі (Carducci), в якій читаємо між иншим, що сей поет „видав свій голосний „Гимн до сатани,“ в котрім славив побіду свобідної думки над невільничою доґмою. Сей гимн викликав з одного боку велике одушевленє, а з другого протести etc.“

Наше Сьвященьство буде певно цїкаве, що то за „гимн,“ висьпіваний на побіду (як то з вдоволенєм подає „Дїло“) свобідної думки над невільничою доґмою... Ось він на показ в нїмецькому переводї:

Ein Sturmwind, zieht er
Heran mit Getose,
Er ist's, ihr Völker,
Satan, der Grosse.

Heilspendend lässt er
Einher sich tragen
Auf ungezügeltem
Feurigem Wagen.

Heil dir, o Satan,
Und deiner Zunft[1]),

Бібліотека наукового товариства імени ШЕВЧЕНКА.

[1]) Zunft-цех, розумієть ся, вольномулярів або масонів.

Siegreiche, rächende
Macht der Vernunft.
Dankopfernd sei dir
Der Weihrauch geschwungen;
Du hast den Jehovah
Der Christen bezwungen.

Є чим одушевляти ся...[2]).

Бачиш, руське Сьвященьство, що в поданім „гимні“ вже навіть не розходить ся о „невільничу догму,“ як замічує „Дїло,“ а прямо о істнованє того Бога християн, котрому Ви служите. У Вас, сьвящеників — Бог великий; у славного поета — сатана великий. Ви палите кадило і приносите благодарні жертви Богу, Творцю неба й землї, всего видимого й невидимого; славний поет велить приносити в жертві „Weihrauch“ сатанї, котрий — мовляв — поборов „den Jehovah der Christen,“ тобто стер Єго з лиця неба й землї... (пустий триюмф!)

Впрочім, пощо й запускати ся в екзегезу? Кождий бачить, яка диявольска ненависть до християньства, який „поступ“ у тім „гимнї.“

Ein Sturmwind, zieht er heran mit Getose... Борба вправдї страшна, одначе для нас нїяка се новина. Сеж бо та-сама борба, що перед тисячами лїт перешаліла вже на небі між архангелом Михаїлом а люципером та його сторонниками-демонами. Сатана, побитий там до нащадку, переносить свій табор на землю — і ту боре ся від коли перший чоловік побачив сьвіт.

В наших часах та борба розгоріла ся в страшний, небувалий спосіб. Людство розбило ся на два табори: ту хоругов Христа — там червоний прапор сатани. В сїй сьвітовій борбі має рішати ся судьба, чи Христос остане, як був і є, крайугольним каменем у величній будові сьвіта, в релїгійно-моровственному житю, в науцї, в судї, в школї etc. — чи який инший камінь має стати на місци Христа; чи християньство з єдиною, сьвятою, соборною (-католицькою), апостолською Церквою має устояти ся, як Христос хоче, — чи має на його руїнах повівати хоругов сатани, т. є. масонериї, лїберальїзму, радикальїзму та всякого модерного плюгавства, що per fas et nefas присвоює собі знамя „поступу.“

Вже й до нас — на Русь, що до недавна звала ся сьвятою — велить нести себе сатана „auf ungezügeltem, feurigem Wagen...“ Се вже не „клєрикальні“ страхи! Се не жарт! Се й не тайна, що на сьвящеників накидуєть ся всьо, що „поступове;“ підкопує — не минаючи Епископів — їх авторитет в очах народа і чернить, ганьбить в пресї; стараєть ся шаг за шагом ізолювати сьвященьство, де лиш удасть ся.

Вже минули ті „блаженні“ часи, коли можна було оставати нї зимним, нї теплим. „Christ — oder Antichrist“ — сказав такий Люеґер. Тепер вже нема посереднього шляху.

[2]) Шкода, що не донесло нам „Дїло,“ чи й на смертній постелї сьпівав Кардуччі той самий „гимн побіди?“

Тож і нам не пора надумувати ся, зволїкати, пактувати з ворогом Христа і Єго Церкви; не пора під невірство дорогу мостить! „Хто не зі мною, той против мене“ каже Христос, осуджуючи з гори нерішучих, невтральних в справах віри й моралї.

Чому-б нашому Сьвященьству бояти ся того, що якийсь там „патриот,“ чи „поступова“ часопись закине йому „зраду“ народньої справи? Народня справа не може і не сьміє бути противною справі Христа. А як би — хрань Боже — мала бути противною, тодї кождий правдивий християнин, а тим більше сьвященик — „зрадить“ прокажену социялїзмом, радикалїзмом та лїбералїзмом народню справу, чим мав би зрадити Христа. Се доперва була-б справдїшна з р а д а, коли-б наше Сьвященьство через брак орґанїзациї і нездарність позволило видерти свому народови (який — мимоходом кажучи — само доси при житю удержало) найбільше його добро; коли-б позволили споганити найкрасший його алмаз. Чи оборону віри назве хто „клєрикалїзмом“ чи „єзуїтизмом“ чи „мамелюцтвом,“ чи там ще як — не пора на се оглядати ся.

Тому — орґанїзуймо ся!

1) О т в е р т о, в і д в а ж н о, с о л і д а р н о виступайте все і всюди яко оборонцї Христової Церкви, віри, науки; 2) До успішного веденя сеї борби, мусять усї сьвященики, без ріжниці партий і полїтичних переконань, згуртувати ся в карний табор і с т а т и я к о д е н м у ж п р и б о ц і с в о г о Е п и с к о п а т у. 3) Не зрікати ся ж е р т в и, єсли би яку прийшло ся понести в оборонї Христа і Єго Церкви. 4) Н е спокушуйте ся на хитрощі і підступи ворогів християньства та не вдавайте ся в неможливі змаганя с л у ж и т и д в о м п а н а м там, де вони із собою в ненависти.

Наш народ був глубоко-християньский, наш народ мусить таким остати! На ниві Христової науки най розвиваєть ся і процьвітає наш патриотизм. Або жити з Христом, або — без Христа гинути!

А як наше Сьвященьство з'орґанїзуєть ся і стане збитою фалянґою під проводом свого епископату, тодї нїхто не посьміє глумити ся над його безсильностю. Тодї й перший-лїпший співробітник якої там часописи, котрий одної наукової книжки в обсягу теольоґії не перечитав, не буде, гей на кпини сьвященьству, виїзджати з „побідою свобідної думки над невільничою догмою...“

Українець.

Замітки з теольоґічно-медичної царини.

(Чуда Христа, целїбат духовеньства, ґиґієна релїґії).

(Конець.)

2. Целїбат духовеньства.

Дуже важною і глибоко узасадненою інституциєю католицкої церкви є целїбат або безженьство духовеньства. На целї-

бат духовеньства можна задивляти ся з правного становища, чи Церков мала і має право накладати сей обовязок; можна задивляти ся дальше з історичного становища, як, коли, серед яких обставин, чому Церков завела целїбат; можна розважати з морально-асцетичного становища, чи целїбат може причиняти ся і чи дїйсно причиняє ся на усовершуванє духовеньства і чи Церква дає на скілько мотивів і підпори, щоби целїбат можна заховати. На ті питаня відповідає лїтература предмета [1]), ми тут замітити маємо дещо про целїбат зі становища менше ідеального, бо зі становища лїкарского.

Основою до фізиольогічних і гигієнїчних заміток про целїбат буде розвідка п. з. Dr. med. X. Z. Celibat a prawa natury, Wilno, 1903."

Наперед, що значить слово „целїбат"? Етимольогія того слова виводить ся від латиньского „coelum", небо. Отже загальне пересьвідченє практичного римского народа уважало безженьство за стан висший, совершенїйший. А деякі новочасні економісти уважають целїбат за щось низшого від подружя, навіть за щось морально злого, противного загальному добробитови; думають вони, що загальний добробит залежить від можливо найбільшої продукциї „робучих сил"! Слово „целїбат" означає однак не лиш „безженьство" зн. незаключуванє подружя, але означає воно і то передовсїм „безложеньство" зн. беручи річ з чисто фізиольогічного становища — цїлковиту повздержність від всяких полових зносин.

Алеж-бо целїбат введений церквою противить ся св. письму, закличе дехто. На такий закид влучно може відповісти лиш латиньска пословиця: „Si tacuisses...." Побіжне навіть обзнакомленє з екзегезою листів св. Павла, а навіть і Евангелиє виказує безосновність закиду против целїбату, робленого зі св. письма. Але целїбат противить ся природї, закличе другий. Закид поважнїйший, але лиш на позір.

Наперед, єслиби целїбат був против природних законів, то анї Бог анї Церков не булиби єго поручали яко евангельску раду, взглядно не булиби єго вводили яко обовязок для певної громади людий. Відтак, запитаймо, що то таке той закон природи? Богато буде з відповідию в клопотї. Але їх виручимо. Закон природи то причинове і конечне наступство фактів і явищ, яких ланцух не дасть ся чоловіком зломити. В природі, як неорганїчній, так і органїчній (ростинно-звірячій) всьо підлягає кермі

[1]) Kirchenlexikon, Freiburg Br., III. 584. ff.
Der Cölibat der kathol. Priester (21. Heft Warnsdorfer Volksaufklärung).
Cölibat und Beichte (10. Heft zeitgemässer Grazer Broschüren).
Der Priestercölibat (Frankfurter zeitgemässe Broschüren. 1870, 4. Heft).
Clarus, Der Cölibat, 2. Aufl. Regensburg, 1341.
Zim mermann, Der Priestercölibat und seine Bedeutung für Kirche und Gesellschaft, Einsiedeln, 1898.
Roskovany, Coelibatus et breviarium e monumentis omnium saeculorum demonstrata, Nitriae. 1861—1881.

сталих незмінних законів: механїчних, хемічних, біольоґічних. Ті закони не дадуть ся змінити людскій волї, що найвисше оден закон можна модифікувати другим, і то лиш в певних межах. Чинником модифікуючим закони законами (але їх не витворюючим) є або сама природа або людска воля. Завішуванє одного закона природи другим законом, не є ломанєм того-ж, навпаки є пристосованєм иншого закона природного. Приміром: є законом природи, що камінь пущений з гори летить в долину, але є законом природи, що камінь завішений на шнурку, повисне в горі.

Перенесїм сю анальоґію з сьвіта механїки в сьвіт біольоґії. Є біольоґічним законом, що всяке єство орґанїчне, ростина а головно зьвіря, стремить з природною конечностию до захованя власного, особистого бутя.

Другий закон біольоґічний є, що осібняк стремить інстиктово, з природною (біольоґічною, не механїчною конечностию!) конечностию до захованя бутя свого ґатунку. Є природним незломним законом, що захованє бутя ґатунку відбуває ся коштом бутя осібняка. Всї ті закони на позір собі суперечні, однак вже самою природою так себе взаїмно модифікують, що дають на синтезу закон, силою якого осібняк природною конечністю і інстиктом стремить до захованя свого ґатунку коштом свого „я“ а щоби наче винагородити того осібняка за ту втрату та попихати єго до розмножуваня, получила природа полові зносини з відбиранєм приємного, змислового подражненя. І тому подражненю звіря не може оперти ся і тому добровільний целїбат у зьвірят неприродний а тому і не можливий.

Але в біольоґічнім сьвітї маємо до дїла з фактами, які очивидно доказують, що захованє ґатунку відбуває ся коштом осібняка. Збіже пусте є гарнїйше, чим повне. Огородові цьвіти, штучно зроблені неплідними, суть гарнїйші чим цьвіти, що мають дати насїнє. Навіть деякі ростини, як agava americana, по заплідненю марнїють. Ще яркійше то бачимо в зьвірячім сьвітї. Самчики тратять в периодї заплїднюваня богато на вазї, силї, хижости, бо богато житєвої енергії зуживають на вишуканє самичок і на виконанє полових функций. Ще гірше відбиває ся период заплїднюваня на самичках. Бачимо отже, що силою біольоґічного природного закона целїбат є в ростиннім, а головно зьвірячім сьвітї кориснїйший для осібняка чим полові зносини, так що осібняки повздержувалиби ся від тих зносин, єслиби сама природа силою інстинкту до того не перла. Але вже в самій природї ті зьвірята, що призначені до тяжшої суспільної працї, суть сказані на целїбат н. п. пчоли. Целїбат силою природного закона є кориснїйший для осібняка і для цїлої тихже громади і лише тому природа змушує осібняки до полових функций, щоби запевнити бутє ґатунків. Осібняки при тім все тратять.

Инакше річ має ся з чоловіком. Чоловік може не піддавати ся природним законам, значить, може добровільно з під них виломлювати ся, стягаючи, розуміє ся, на себе лихі наслїдки н. п.

чоловік силою волї може заморити ся голодом, може перестати дихати і т. п., чого сьвідомо і добровільно не потрафить зробити зьвіря. Пес приміром не задержує ся в місцях, де нема чистого воздуха, уникає таких місць, а коли мусить через такі місця переходити, переходить звільна, щоби не вдихувати богато зіпсутого воздуха. Навідворот чоловік. На свою власну шкоду годинами перебуває в місцях з затроєним воздухом, в театрі, клюбі, дальше як бішений летом блискавиці літає підчас танців по салї, начеби хотїв як найбільше вдихати лихого воздуха. Не говоримо вже про немірність в їдженю, питю і инших розривках, в яких пересада все відбиває ся шкідливо на здоровлю. Чоловік виступає тут против законів природи, хоть природа мстить ся. Ломанєм природи однак навіть того не можна називати, бо закон, що дасть ся, хотяйби і не безкарно, переступити, не є незломним.

Богато є фізиольогічних функцій, яким не може оперти ся зьвіря, а яким може оперти ся чоловік, а між тими послїдними суть такі, яким чоловік не може оперти ся безкарно, але суть і такі, яким може оперти ся без шкоди для себе, а навіть respectis respiciendis, з яких залишеня відносить користь для свого організму.

Перейдїм в область полових функций. Зьвіря, перте природною і не даючою ся повздержати силою інстинкту, відбуває акт спілкованя лиш тодї, коли яєчко самички вже дозріє і потребує конечно запліднення, а природа вишукує до того лиш самчиків спосібних до запліднення, отже молодих, сильних, здорових. Запліднене в зьвірячім сьвітї відбуває ся телєольогічно, значить, акт спілкованя відбуває ся лиш о скілько він є потрібний до запліднення, а змислове подразнене має на цїли лиш спонукувати осібняки до захованя ґатунку. У зьвірят самичка тілько разів стає вагітною, кілько разів дозріває єї яєчко. У людий навідворот сповнюване полових функций не вяже ся так тїсно з заплодненим: Жінка заходить в вагітність лиш раз до року, а дозріване яєчка відбуває ся що місяця (місячні періоди); у зьвірят полові зносини можуть відбувати ся лиш тодї, коли яєчко вже дозріло, коли у людий полові зносини в періодї дозріваня яєчка суть як раз шкідливі, а правом Божим позитивно заказані (Лев. 20. 18); у зьвірят виконують полові функциї лиш осібняки до запліднення спосібні, а у людий? З тих фактів слїдує, що для чоловіка не вистануть самі лиш природні закони, які для него в части не суть незломними, але чоловік має волю і єї силою може природним законам опирати ся; обовязок чоловіка до захованя великої частини природних законів є лиш моральний, значить чоловік може єго заховати або переступати.

Чоловік не підлягає з природною конечностию законови удержаня свого ґатунку, може від полових функций або цїлком повздержати ся (хоть то приходить з трудом, але не є немоливе) або може виконувати ті функциї лиш задля своєї пристрасти і розкоши, не дбаючи, навіть виключаючи цїль захованя людського

роду, може ті функциї надуживати аж до полового збоченя. Целїбат, який в звірячім сьвіті самою природою є виключений (поминувши нечисленні виїмки), є однак полишений до свобідної розпорядимости чоловіка. Целїбат не ломить нїякого закона природи, бо такий закон не дасть ся зломити. При закидах против целїбату можна покликувати ся на потребу розмножуваня людского роду, на природний потяг до полових зносин, на потребу змислового подразненя і „щастя", але нїколи на „незломний" закон природи. Хотяйби церков наложила обовязок целїбату на весь рід людський, то ще не булоби таке право против „незломного" закона природи — беручи річ з теоретичного і засадничого становища. Єслиж церков накладає обовязок целїбату на певні одиниці, які мають посьвятити ся на особлившу єї службу, єсли церков вимагає від малої громади людий того, що мігби — теоретично взявши — виповнити кождий нормальний чоловік (виключає ся хорих з половими патольоґічними обявами), єсли церков вимагає целїбату від людий, які добровільно вступають в єї службу, єсли церков дає тим одиницям богато висших мотивів і средств до захованя сего обовязку, то лиш або крайне невіжество або крайне засліпленє і упередженє може їй з того робити закиди. В тій справі може рішати лиш Церков, нїхто більше, і то Церков учача зн. апостольска Колєґія, збір епископів з римским епископом на чолї. Нїхто більше, анї духовеньство проче, а тим менше ляїки!

Целїбат не є против незломного закона природи, залежить від лодської волї; але чи природа не мстить ся за невиконуванє фізиольоґічних потреб? Нї, рішучо нї! Бачилисьмо на фактах, що як раз захованє целїбату не то що не шкодить орґанїчному розвоєви одиниці, а єще той розвій прискорує. Орґанїчний сьвіт ілюстрацією того. Целїбат бувби що найменше шкідливим для земского, дочасного добра людства, і то лиш о скілько, що людству не дававби фізичного бутя. І тому одиниця в теперішнім порядку сьвіта є обовязана навіть коштом своїм власним дбати про добро загалу, про розмножуванє людского роду. Нїяк з того не слїдує, що кожда одиниця мусить причиняти ся до загального добра лиш через захованє ґатунку, суть одиниці, суть суспільні стани, яких Боже Провидїнє призначило до сповнюваня висших, красших цїлий. І такі одиниці вирікають ся для висшої їдеї полових приємностий, щоби заощаджені тим духові і фізичні сили, ужити на щось красшого. Ті одиниці наслїдують примір Христа і Апостолів і складають заощаджені свої сили на жертвеннику любови до Бога, Церкви, людства.

Що целїбат є корисний для суспільности, то мало хто перечить, що целїбат є річ красна і взнесла, не сьміє перечити той, хто видить цїль житя людского поза приємностию і розкошию змисловою. Закидають однак, що целїбат шкодить одиницям, деґенерує єї фізичні і духові сили, а тим робить єї тягарем суспільним. Однак ті закиди з самого вже лїкарского становища суть безосновні. Целїбат противно є кориснїйший чим полові

зносини. Наперед сповнюванє полових функций, передовсїм у жінки є получене з патольогічними проявами. Повздержність однак впливає на розвиток фізичних сил, бо мясні обезсилені половими а дуже утяжливини функциями, не тратять вражливости до фізичної праці. Приміром витревалійше до тяжкої праці є звіря кастроване; в тропікальних околицях католицкі місионарі завдяки целїбатови стають більше відпірними на дїланє горячого клїмату, чим жонаті протестанцкі. Наслїдком фізико-психічного паралєлїзму фізичне вичерпанє позістає в простім відношеню до можности виконуваня психічних функций, проте целїбат, роблячи орґанізм відпорний на фізичне умученє, тимсамим дїлає єго спосібнійшим до умової праці. У людий праці відгриває жінка і любов мало визначну ролю, говорить Сєнкевич (Без догмата). В старинности кастрували хлопців призначених до научної чи визначнійшої суспільної дїяльности. Звертає ся увагу, що „соколики“ і „старі панни“ то люди повні блудів є неможливі в пожитю. Однак з того, що хтось є соколиком чи старою панною, не слїдує, що є він целєбсом (безложеньство), а по друге ті вади — правдиві чи мнимі, в то не входимо — не суть наслїдком целїбату (безженьство), а радше целїбат є їх наслїдком. О скілько целєбси здорові на душі і тїлї, целєбси з ідеї і посьвяченя суть добром для суспільности, о скілько целєбси задля калїцтва чи еґоїзму суть для неї невиносимим тягаром. А таких треба шукати єще більше чим в духовеньстві католицкім, поза ним.

З натиском проте підносимо, що целїбат для одиниці, що має в собі на стілько сили і волї, щоби побороти вроджений змисловий потяг побільшуваний звичайно оточенєм, є не лиш нешкідливим, але навіть корисним, під певними взглядами корисніїшим, чим подруже; целїбат в деяких обставинах є і для загального добра корисніїший, чим подруже. Католицкі, безженні місионарі і сьвященики не причиняють ся, правда, до розмножуваня людського роду, але розмножувати людський рід, се не велика річ; за те безженні люди мають більше спромоги виховувати дїти, своїми родичами сплоджені, а відтак покинені. Католицке духовеньство завдяки своїй безженности стало бодай чи не найважнїйшим чинником культури, воно викликало і розвинуло розвій науки, штуки. Середні віки зі своїми осередками культури по монастирах видали на стілько культури, що в середних віках не важивби ся виступити нїхто з такими безглузними фразами, з якими виступає ся в наших „просьвічених“ часах.

Повисші замітки не мають на ціли нїкого заохочувати до целїбату, ту лишає ся кождому свобідна воля, а в нашій церкві тої свободи не обмежено і кандидатам сьвященичого стану. Цїлию сих заміток на тему целїбату було виказати, що подруже річ добра, але целїбат ще лучша (св. Павло). Нїхто не має однак обовязку вибирати річи лучшої, вистане, як вибере добру винявши розумїє ся случаї, де позитивний закон Церкви спричинований особливши обставинами зарядить для певної громади людий

інакше. Целїбат не є шкідливий анї одиницям анї загалови, а противно для одних і других є пожиточний. А єсли хто закине, що целїбат в теориї і засадничо річ гарна, але практика оказує противно, то відповістиби можна, що статистики що до захованя целїбату не маємо, що простуики безженного духовеньства переважно — сьвідомо чи не сьвідомо — побільшає ся, а то завдяки „поступовій“ пресї, що гріхи безженного духовеньства легко впадають в очи, а не видить ся, деколи не можна, а деколи не хоче ся видїти тисячі тих членів католицького духовенства, які совісно заховують целїбат без найменшої для свого тїла і духа шкоди. Твердить дехто, що полові потяги так сильно нам вродженї, що не можна їх викорінити. Однак ласка Божа, людска праця і сама природа і ту робить своє. Глибока, жива, щира віра в всюдиприсутність Бога, в важне післанництво сьвященика вистарчаючими суть мотивами для католицкого сьвященика, щоби заховати цїлковиту повздержність. А біольогічний закон природи є такий, що неуживані орґани нашого тїла марнїють, (нессана грудь схне) а залишені і невправлювані потяги тупіють. Єсли той біольогічний закон перенесимо на полову область, то „consequentia patet“.

Ex uno disce plura! Противно, як з закидами робленими зі становиска „сучасної“ медицини против целїбату, так само має ся річ з иншими закидами против инших постанов церкви н. п. піст, ходженє до церкви. Сумний се факт і доказ великого заслїпленя лїберальними фразами зі сторони католицкого духовеньства, що вторує лїбералам в нападї на „перестарілі“ церковні уладженя. Клясичним приміром такого запепаду і заслїпленя дає нам і ческе духовеньство, властиво одна єго частина, т. з. католицкі модерністи (орган їх Novy Život), які називають приміром целїбат „ангельскою комедиєю, позованєм на надчоловіка“. Против того лїбералїзму, підсичуваного в части і націоналістичним шовінізмом і вузким партикуляризмом, мусїв виступити праский владика в пастирскім листї. (гл. Kath. Kirchenzeitung, 1906, n. 78, 81, Salzburg). Від нашого духовеньства не вимагає ся, щоби заводило в себе целїбат, але що кождий щирий католик, а тимбільше сьвященик мусить відносити ся з пошаною до целїбату, се річ так очивидна, що не місце би єї пригадувати. А однак...

3. Гіґієна релїґії.

Психічні, душевні причини мають великий вплив на викликанє хоробливих, патольогічних прояв в веґетативнім житю чоловіка [2]). Психічні причини можуть і витворюють патольогічні прояви, але з другої сторони психічні впливи можуть впливати на лїченє патольогічних прояв [3]).

Давнїйша медицина, опанована матеріялїстичними теоріями і засадами, обмежувала ся на надто тїсну область і вдоволяла ся

[2]) Гл. Stimmen aus M. Laach, 1905, 69. Bd. 393 ff., 507 ff.
[3]) idem 1906, 71. Bd. 1. ff.: I. Bessmer, Seelische Hilfe bei Nervenleiden.

стислими дослїдами над анатомією і фізиольогіею нервового устрою, а всякі патольогічні єго хиби старала ся усувати механічним і хемічним дїланєм на будову органів та їх складових частин. Психотерапія зн. спосіб лїченя нервових хоріб психічними средствами, не мала богато приклонників.

Психотерапія має свій початок в англїйскім лїкари James'ї Braid'ї. Він винайшов средство впливаня на фантазію хорого через гіпнотизм, значить через звернене уваги хорого на лискучий предмет відвертав єго фантазию від хороби, а усунувши так жерело нервової хороби — фантазію — міг лїкар впливати довільно на вегетативні прояви в органїзмі хорого, приспішуючи приміром круженє крови. Нанцка школа (лїкарі Liebkault, Bernheim Beaunis w Nancy) поправила теорію і систему Braid'a о скілько, що лїкар міг впливати на фантазію хорого впрост, значить, силою слова і силою слова міг впливати на патольогічні прояви в органїзмі випливаючі з нервів дорогою фантазії. Психотерапія Braid'a і нанцкої школи була радше терапією (способом лїченя) полягаючою на суґестиї. Вона мала правда ту користь, що вказувала на тїсну лучність психічних і фізиольогічних функций, але з другої сторони була шкідливою, бо уживанє суґестиї обезсилювало з часом волю пацієнта, який ставав безсильним оружєм в руках несовісного лїкаря, а відтак така терапія могла лїчити лиш деякі симптоми нервових хоріб, а не могла сягнути аж до їх кореня [4]). Вже при терапії полягаючій на суґестії видно вплив і значінє релїґії взагалї, а католицкої Церкви в особенноси для гігієни. Наперед оказує ся, як дбалою про гігієну оказала ся Церков, коли так точно обмежила уживанє лїченя через сугестию [5]).

Терапія сугестією, яка звертала ся головно до низших сил душевних чоловіка (фантазії) уступила в коротці свого місця властивій психотерапії, що вийшла з дослїдів над скривленєм органїчних финкций (Funkcionelle Störungen). Вона старає ся ті скривленя лїчити розумним впливом на розум і волю чоловіка.

Хороби нервів, як неврастенія, гістерия, гіпохондрія, лекша мелянхолія, називають ся скривленими функціями органїзму. тому, що в тих хоробах виступають фізіольогічно-патольогічні (а не органїчно-патольогічні !) прояви, хотяй в органах (в нашім случаю) нервів не видко нїяких анатомічних змін. Маємо отже до дїланя з хоробами функцій, а не з хоробами органїзму. Після лїкаря Dubois [6]) скривлені функції спричиновують неімовірну силу болю і терпіня, вони не лиш, що психоневротечні прояви, але і хороби серця, жолудка, мозґу, легких, викликують дальше не лиш льокальне почутє болю, але і дуже небезпечний, загальний хоробливий настрій, в якім уроєня і мрії прибирають в уяві хорого форму фактів і фактично викликують органічні хороби. Жерелом тих хоріб — належить з натиском піднести — є — пі-

[4]] Revue des deux Monds, Paris, 1905, 15. Septembre (Ґрасе, Психотерапія.

[5]] Гл. Noldin, Theologia moralis, ed. 3—4., Oeniponte, 1904, II. 739.

[6]] Die Psychoneurosen und ihre psychische Behandlung. Bern. 1905.

сля лїкарів — не анатомічне ушкодженє орґанїзму, але психічні чинники. До психотерапії веде дорога через психятрію і невропатольогію,

Чисто психічні чинники мають проте великаньский вплив на патольогічні прояви; фантазія не руководжена силию розуму і волї викликає ціле море дїйсного болю. Психотерапія занимає ся наперед поданєм средств, щоби охоронити перед такими хоробами. Dubois (в висше наведенім творі) і Krafft-Ebing [7]) подають такі зарадчі средства і запобігаючі средства, які подає релїгія, головно наша. А оба ті лїкарі то недовірки [8]), що не признають нашій вірі надприродного характеру. Але совісною працею дійшли ті вчені, що належито вміють оцїнити гігієнічний вплив релігії, головно в нервових хоробах. Радять вони гартованє характеру, розвиванє почутя послуху, пановане над пристрастями, самоутвердженє, терпеливість. До них прилучає ся і Oppenheim [9]), додаючи ще таке: „Alles, was somatisch oder psychisch der Entwickellung der sexuellen Sphäre Vorschub leistet, ist sorgfältig hinzuhalten". Так говорять лїкарі, а говорять по довгім досьвідї то, що від давна говорить християньска мораль [10]).

Психотерапія має на ціли не лиш запобічи повстаню нервових хоріб, вона має їх ще і вилїчити. А одним з найуспішнійших средств в лїченю тих хоріб є релїгія і релігійна потїха, бо вона звертає ся до психічного стану хорого. Dubois [11]) твердить, що католицка релїгія (виразно замічає, що католицка!) була для него при лїченю хорих успішнїйшою помочию, чим неоден ученик Ескуляпа. „Ich überrasche die Herren geistlichen am Krankenbette meiner Klienten und hier finden wir nus auf einem gemeinsamen Gebiete wieder, mögen auch unsere Ausgangspunkte noch so weit auseinander liegen". Як раз християньска віра як найуспішнійше спомагає психотерапію, говорить Oppenheim [12]). „Auf Grund meiner ärztlichen Erfahrungen und in Anschaung derselben habe ich auch den Mangel an Glauben zu den beklagenwerten Eigenschaften gerechnet und Sie dürfen es keinen Augenblick vergessen, dass ich hier nur als ärztlicher Beobacbter und Referent vor Sie trete und mir keinen Beruf anmasse".

Така є гігіена релїгії в осьвітленю навіть невіруючих лїкарів! Релїгія є потрібна здоровому, але і хорому, потрібна для піднесеня добра матеріяльного і морального, для одиниці, кляси су-

---

[7]] Lehrbuch der Psychiatrie, 7. Aufl.

[8]] Krafft-Ebing поборює з лїкарского становища упередженє против целїбата.

[9]] Nervenleiden und Erziehung, Berlin, 1899.
Lehrbuch der Nervenkrankheiten.

[10]) Про полове питанє та єго моральну сторону гл. Literarisches Handweiser, Münster, 1906, Sp. 137. ff.; Zeitsch. f. Kath. Theol., Innsbruk, 1906, St. 135. ff.; Stimmen aus M. Laach, Freiburg Br., 1906, 70, Bd.. 65 ff.; Герцен, Знанє і мораль, Тернопіль, 1903.

[11]] Die Psychoneurosen, ihre Behandlung, St. 38.

[12]] Nervenleiden und Erziehung, St. 30. ff.

спільности, народа і людства. А католицка теольогія, властиво одна єї галузь, звана пастирскою медициною, як гарне, як взнесле має призначенє!

свщ. Он. Воляньский.

Лїтурґія на сходї.

(Замітки до кн.: Dr. Anton Baumstark, Die Messe im Morgenland. 1906 Kempten VIII, 184 мал. 8⁰ 1 Mk.)

2. Памятники византийскої лїтурґії.

Перша часть книжки Баумштарка дає огляд памятників східних лїтурґій, які мають опісля послужити до з'ображенія їх спільного устрою.

Питанє про памятники, чи жерела якоїсь науки поставило, розвинуло і ввело в житє доперва наше XIX. saeculum historicum. Се питанє є чисто методичне. Єго суть: дійти до пізнаня минувшини независимо від пізнїйших представлень виключно на основі перших сьвідоцтв: останків, памятників і жерел всякого рода і в сьвітлї сего історично-ґенетичного способу пониманя розуміти теперішність. Як кожда наука, так передовсїм лїтурґїка при таких історично-критичних дослїдах няходить у минувшинї сильну підставу для теперішности, як не менш і добуває з неї ті ідеї, які нуртували на днї єї історичного житя і надали їй сї або ті форми. Така історична дорога доказує лєґальности лїтурґіки в царстві божім на земли в звязи з житєм. Яким духом було оживлене то житє церкви Христової, се нїде так не відбило ся, як на істориї християньского богослуженя. Перше і послїдне слово християньства: любов, найшло свій найпіднесліїйший вираз у християньскім культї. Почавши від практичного житя первісних християн, через всї дальші віки у християньскім богослуженю виразила ся догматика, психольогія, етика і история християньства. Містичний дух середних віків надав практичним чинностям значінє обрядових символів і злучив їх з надприродним порядком. У такім містично-символїчнім пониманю змісту і обрядів богослуженя полишила ся лїтурґіка через середні віки аж до половини XIX. столїтя. Поступи і здобутки богословскої науки з обсягу історичного, а особливо історично-ґенетичний метод дослїдів приготовив новий терен для лїтурґіки. Відкритя і обробленя памятників з житя старинної церкви дали з одної сторони вже готовий лїтурґічний материял, а з другої спонукали до дальшої працї у тім напрямі, до систематичного перешуканя всїх останків старинности, всїх памятників і архівів.

Почало ся студийованє лїтурґічних рукописів. В міру як відкривав ся новий і забутий сьвіт, містично-символїчна лїтурґіка почала що раз меньше промовляти умам, які побачили себе на

тій дорозі, якою йшло житє Церкви. Наступив перелом, нова доба для лїтургіки. Над містично-символїчним методом лїтургіки взяв верх історично-догматичний.

Він мусїв оперти ся на основнім знаню і розуміню минувшини. Тому першим єго дїлом було вишуканє, зібранє, описанє та виданє лїтургічних рукописів. Коли порівнати се, що у тім зглядї зробили лїтургісти західні, анґлїйскі, французскі і нїмецкі з працями росийских лїтургістів, то треба сим послїдним признати повне першеньство. Труди Павлова, Мансветова, Красносельцева, С. Муретова, Голубцова а особливо А. Дмитрієвского дають уже поважну суму систематичної працї, в часї коли на заходї вона спочиває єще на одиницях. [1])

Одним з них є і наш автор. Яко історик, археольог і фільольог він в дусї історичного метода наперед познакомлює читачів з памятниками східних лїтургій, щоби у сей спосіб уможливити їм самостійно і критично йти за єго гадками. З огляду на се, що жерела старинної лїтургії є вже де инде достаточно опублїковані і розсліджені, [2]) він у систематичнім уґрупованю подає переважно лишень результати, на яких з'упинив ся нинїшний стан лїтургічної науки.

Лїтургічні памятники з перших двох віків християньства суть спільнї всїм лїтургіям і становлять неначе їх спільний осередок. Є се молитви „Науки дванайцяти апостолів“, евхаристийні молитви Актів Йоана і Томи і описанє лїтургії в Апольогії св. Юстина фільософа і мученика, жерело основного значіня для історії Служби божої так на сході, як і на заході. А якраз у сім описї Юстина ясно пробиває ся звязь межи порядком лїтургії а синаґоґальним богослуженєм суботи. Що із сего молитовного типу синаґоґи має починати ся історичне розумінє первісної лїтургії, о тім нема спору межи лїтурґістами. Сему є навіть присьвячені снеціяльні розвідки Бікля [3]) і Каброля [4]). Не лишень читанє біблії і сьпів псальмів послужив взором для початка евхаристийного богослуженя, але і формуляр ранної молитви, у якім величала ся єдність Бога і єго завіт з Ісраїлем, (т. зв. пізнїйше „Шема“) ставав ся прообразом для східної анафори.

---

[1]) Пор.: S. Bäumer, Blick auf die Geschichte der Liturgie und deren Literatur im XIX. Jahrhundert. „Historisches Jahrbuch“ der Görresgesellschaft, München 1890. Bd. XI. ст. 44—76; Compte rendu des travaux du 4-e Congrés scient. internat. des Cathol. a Fribourg, 1900. Paris I-e sect. A. Ebner, Uber die gegenwärtigen Aufgaben u. Ziele der liturgisch-hist. Forschung (ст. 32—41); U. Chevalier, La renaissance des études liturgiques (ст. 293—315).

[2]) Межи ними і у „нашій богословскій літературі є розвідка історично-лїтурґічна О. Дра Йосифа Мільницкого: О старыхъ греческихъ и восточныхъ литургіяхъ. „Сіонъ рускій“ І. річн. 1871. Львів. 16. арт. Жерела межи ст. 99—559.

[3]) G. Bickell, Messe u. Pascha 1872 Mainz.

[4]) Ferd. Cabrol ei H. Leclerq, Monumenta ecclesiae liturgica. Vol. I. Reliquiae liturgiae vetustissimae. Sectio I. 1900—1902 Paris. Tract: De rei liturgicae in synagogis ecclesiaque analogia; De nexu inter Rituale Sabbati et Ordinem Missae; De nexn Ritualis Paschae cum Anaphora.

Як з перших двох віків, так і з третого, мало що з безпосередних текстів літурґії полишило ся до наших часів. Доперва від четвертого століття появляють ся і дійсні і ідеальні формулярі, акі вплетені чи в догматично-поучаючі, чи правно-дисциплінарні памятники старинної церковної літератури, дають вже і ширші рами і повнійший текст первісної літурґії. Від початку четвертого, аж до шестого століття панує на поли східної літурґії великий реформаторский рух, який основному схематови анафори надав єго остаточну форму. У тій реформі автор справедливо підносить два міродайні чинники: з одної сторони д о ґ м а т и ч н о - і с т о р и ч н и й р о з в и т о к четвертого віку, а з другої практична потреба с к о р о ч е н я первісних обширних текстів Єретики залюбки покликували ся на звороти і слова літурґії, які єще не досить ясно і точно прецизували віру і науки церкви. Отже в догматичнім інтересї зайшла потреба відповідної перерібки, що знова розширило первісні тексти молитов і продовжило богослуженє. „Великі проповідники пізнійшого патристичного століття стають там, де згадують про відносини своїх слухачів до богослуженя, заєдно до борби з признаками обоятности найширших кругів, яка після остаточної побіди церкви почала нагло проявляти ся. Остаточно треба було з нею справити ся у дуже глубоко сягаючих уступках, через можливе скороченє треваня богослуженя. У пізнійших формулярах суть наглядні слїди одного і другого змаганя реформи. Також ніколи не забуло ся єї істнованя і значіня. Ряд найвизначнійших церковних личностий сходу, яких житє і дїяльність припадає на вік літурґічної реформи, є через переданє з нею звязаний. Тут у дечім могла часом зайти похибка, але і в одежі леґенди заховав ся сущно зовсїм вірний спомин про переображенє тексту літурґії, яке припадало на час великих Вітців четвертого і пятого століття“ (ст. 27. сл.).

Для нас се представляє найбільший інтерес, як Баумштарк задивляє ся на реформу тєксту літурґії приписувану нашим Вітцям, Василієви Вел. і Йоанови Золотоустому.

Але що се питанє є рівнозначне з питансм про жерела літурґії, тому добре буде передше оглянути памятники літурґічні, які можуть дати деякі вказівки для рішеня згаданого питаня.

З четвертим віком як у загалї житє церкви на сходї починає живо розвиватя ся, так і появляють ся вже численнійші плоди церковної літератури, які стоять чи у безпосередних, чи посередних відносинах до літурґії. З огляду на трудність їх хронольоґічного упорядкованя і на широку розлеглість терену, на якім вони повстали, автор дїлить їх на чотири ґрупи: памятники західно і східносирийскі, малоазийско-византийскі і єгипецкі, — після сего, як і житє церковне ґрупувало ся. Як видо, византийска літурґія має перед собою дві ґрупи сирийскі, з котрих дуже богата памятниками західно-сирийска літурґія Антиохиї і Єрусалиму була основою, на якій розвинула ся л і т у р ґ і я в и з а н т и й с к а.

Ся послїдна, як се автор справедливо зазначує, бере свої початки з північно-східної Малої Азиї, з Кесариї каппадокийскої, У листї єї визначного епископа св. Фірмілїяна (III. в.) до св. Кипряна подібно, як і у „канонїчнім письмі“ сьв. Григориа Чудотворця із сусїдної Ново-Кесариї находять ся літургічні місця. Вони є і у канонах провінцияльних соборів: анкирского, новокесарийського і і ганґрийского, а в єще більшій мірі в письмах великих каппадокийских вітців церковних: св. Василия і єго брата Григория Нисского, св. Григория Назиянского і єго брата Кесария.

Св. Василия переданє називає автором тексту одної з обох нинї уживаних византийских літургій. „Не маєм найменьшої причини (каже Автор на ст. 55), не вірити сему переданю. Сьвятий сам мав більше як раз причину говорити про реформи літургійного тексту, які він перевів не без величезних трудностий. Дальше формуляр який носить єго ім'я, є без сумнїву плодом перерібки, підпринятої через визначного богослова і мистця грецкої мови, о сильно личнім характері. Обширність текстів молитовних вказує також на висліdок без сумнїву відповідно вчасного обробленя. Нарештї в виду значіня св. Василя для грецкого монашества, за сего цосередництвом дає ся при тексті від него походячім найлекше поняти великий вплив, який здобула собі ся літургія. Найдальше йдуче вираженє сей вплив найшов у тім фактї, що каппадокийский формуляр став у Константинополї рівноправним побіч такогож столицї“ (т. є. Золотоустого).

Се трудний проблєм до порішеня, у чім властиво полягала ота реформа. Рукописи і перегляди сеї літургії так ріжнять ся межи собою, що з них годї що небудь певного висновати. А і сьвідоцтва співчасних і пізнїйших писателїв церковних [5]) не дають многих і певних даних. Мимо всего того погляд нашого автора є зовсїм оправданий, тим більше, що літургічна дїяльність св. Василя не підлягає нїякому сумнівови [6]).

Єще труднїйша є справа другої византийскої літургії приписуваної св. Иоанови Золотоустому. Згадки в проповідях пророчистого учителя про літургію відносять ся майже виключно до часів єго побуту в Антиохиї, [7]) та і ті не годять ся з формулярами, які носять єго ім'я — тим більше що і сї послїдні ріжнять ся межи собою.

Коли же порівняє ся літургію Золотоустого з Василієвою, то почавши від проскомідиї аж до великого входа, і від „Отче наш“ до кінця Служби божої обі суть в першій мірі що до єктеній, сьпівів і обрядів зовсїм однакові, а дальше одні тихі молитви сьвященика у обох суть ті самі, инші знова у літургії Золотоустого суть навіть довші, як у Василия, мимо сего, що переданє говорить про скороченє. Та коли до сего возьме ся під

[5]) Зібрані у Фр. Пробста, Liturgie des vierten Jahrhunderts, ст. 377—88.
[6]) O. Bardenheuer, Patrologie 2 Aufl. 1901 Freiburg, ст. 244.
[7]) Probst, Liturgie des vierten Jahrh., ст. 156—202: Die antiochenische Messe nach den Schriften des h. Johannes Chrysostomus.

розвагу, що єще пізними часами, межи XII. а XVI. століттєм сї части лїтургії перебули богато змін і переображень, як се наглядно видно з материялів зіставлених через ігумена Філярета [8]) Сергія Муретова [9]) і А. Дмитрієвского [10]) — то прийде ся до заключеня, що обі лїтургії византийскі у такім видї, у якім вони нинї є, вони не можуть бути дїлом Вітців, яких именами вони названі. На їх нинїшну форму складали ся довгі пізнійші віки і хоть Греки так дуже перехвалювали ся своїм вірним держанєм ся старинного переданя, вони пізнійші вставки з одної, частїйше уживаної служби вносили у другу, старшу, завдяки чому вони обі мають нинї один вигляд.

(Кінець буде).

Чи реєстр

сїмох головних гріхів повстав і перейшов до моральної теольогії під впливом астрольогії ?

(Далї).

Перша спільна цїха обом системам є то, що кожда ґностична система виказує ся знанєм і вірою в найвисшу Огдоаду. Виняток хиба творять Марціонїти і Ебіонїти, секти, що істнували вже в часї упадку ґностицизма, тому у власнім інтересї старали ся зреформувати свою теоґонію більше в монотеїстичнім дусї.

Так само герметична сїмка планет з їх злосливими духами відома тром найбільше розширеним сектам, яких основателями є Василїдес, Валєнтін і Сатурнїн. Після науки Василїдеса найвисше єство сотворило первісне хаотичне сїмя, з якого постепенно випливають „три синівства“. Перше синівство вертає сейчас до найвисшого єства. З другого випливає св. Дух, при помочі якого вертає також до Плєрома себ то місця перебуваня найвисшого єства. З третього виходить великий архон, який утворює на взір плєрома Огдоаду. По сїм випливає з третого синівства другий архон, що утворює гебдомаду зложену з сїмох зьвізд. Матеріяльний видимий сьвіт витворюєть ся без впливу архонта природним способом.

На державу другого архонта нападають хаотичні сили матеріяльного сьвіта, крадуть часть сьвітла і замикають єї в матерії. По тім геройськім вчинку утворюють сїм ангелів низшої породи,

---

[8]) Чинъ литургіи св. Йоанна Златоустаго по изложенію старопечатныхъ, новоисправленнаго и древлеписьменныхъ служебииковъ. 3-е изд. Москва 1899.

[9]) Послѣдованіе проскомидіи, великаго входа и причащенія въ славяно-русскихъ служебникахъ XII—XIV. вв. Москва 1897.

[10]) Богослуженіе въ русской церкви въ XVI. вѣцѣ. Казань 1884 стор. 57—135.

між якими перше місце занимає „злий бог Жидів“, змисловий сьвіт і чоловіка.

Спасенє полягає після системи Василїдеса на тім, що сьвітло вкрадене в плєрома має видобути ся з матерії і вернути в місце свого походженя. В тій ціли вислав найвисший Бог першого еона, який являєть ся на землї в видї Ісуса, сина Марії. Він пробудить через голошенє Євангелія „третє синівство“, увязнене в матеріяльнім сьвітї і скаже йому йти за собою. В дорозї через сїмку зьвізд, сотворених низшим архонтом, воно освободить ся зглядно видїлить з себе злі елємента і так очищене стане в плєрома. Дорога того очищеня зве ся апокатастазіс себ то хід в гору.[1])

Справжня відбитка системи герметиків! Заходять лишень деякі ріжниці, які зражують вже вплив христіянства. Єще більше нагадує герметику система Валєнтінїян. Після їх науки занимає у всесьвітї перше місце один найвисший Бог, званий прапочатком, правітцем, прабутєм. Побіч него є сїм инших еонів, які творять разом з ним першу Огдоаду. Із них випливають дальші ряди еонів, яких разом з першою вісїмкою є трицять.

Тільки „ум“, третий з ряду еон, має правдиве пізнанє правітця; він його безнастанно оглядає і тїшить ся його красою, могучостю і величавостю. То, що запримітив, оповідає він иншим еонам. Оповіданєм про те, що найвисший бог є без початку, невидимий, непонятний ітд., розбуджує небесний ум у других еонів жадобу пізнаня свого правітця. До того побуджує їх єще більше їх прамати „мовчанє“, яка занимає вправдї друге місце в небесній вісїмцї, всеж таки незнає свого вітця і мужа тай не має відваги сама його пізнати. Вкінци переступає закон наймолодша з еонів „мудрість“, але за свою цїкавість зістала укарана, бо розгнївaний „праотець“ казав єї викинути поза границї неба, де від того часу перебуває в тяжкім отупіню і інерції під назвою Ахамот. Ґріх чи паденє „мудрости“ є причиною першої матеріяльної субстанції, яка повстала після науки Валєнтінїян з несовершенностий мудрости, оказаних нею в часї свого паденя. Ті несовершенности є: незнанє, відраза, боязнь, отупінє. Дїтиною упавшої мудрости є деміюрґ, що сотворив сїм небес, які є живими духами.

Ахамот не все мала бути відкиненою від найвисшого „бутя“ вона мала колись назад повернути до першої Огдоаду. Відповідно до того уявляли собі Валєнтінїяни людську душу. Вона повстала після них із „страху“, який мала мудрість після свого паденя і „наверненя“, яким старала ся знову погодити з розгнївaним „бутєм“. Так стрічаємо у Валєнтінїян той сам дуалїзм душі, що у Герметиків. За теж „сум“, якому підлягає Ахамот в наслїдок свого відкиненя від бога, є причиною діявола званого Космократором, демонів і духового зла у сьвітї. Сам Космократор є впорядчиком матеріяльного сьвіта і творцем чоловіка.

На тій космоґонії опирає ся дальша наука Валєнтінїян про

[1]) Dr. Joh. Alzog: Op. cit. Том I. стор. 172—176.

спасенє чоловіка і подїл людий на гілїків, псіхіків і пневматиків.[1])

І моральне зло пояснюють собі ґностики в той спосіб, як герметики. Приклонники Василїдеса знають навіть про „дарунки", які занепокоюють душу чоловіка. Сам Василїдес учив, що чоловік має дві душі, одну духову а одну зьвірячу. В чім лежить тота зьвірячість душі, пояснюють ученики Василїдеса. Після них всї пристрасти душі є духи, які причепили ся розумної душі і надають їй природу зьвіря пр. вовка (обжирство, захланність), малпи (зависть), льва (гордість), медведя (лїнивство). Ті непотрібні прищіпки душі звуть ся в їх бесїдї „просартемата", себто, додатки".[2])

З писань Валєнтіна остав ся фрагменґ, який в „Діяльогу против Марціонїтів" відкрив учений Ернест Граббе. Фрагмент той цїкавий для нас тим, що подає погляд Валєнтіна про причину морального зла у сьвітї. В нїм оповідає Валєнтін про те, як один чоловік убив свого сусїда мечем, а потім знущав ся над його тїлом. До того оповіданя додає єще одно про чоловіка, що хотїв звести чужу жінку намавляючи єї до чужоложства. По сїм почав Валєнтін думати над причинами зла у сьвітї. „Бога назвати причиною і творцем сего, оповідає далї, я не міг поважити ся.... Тому істнувало побіч него, думаю, щось, що назву матерією, з якої вийшло зло".[3])

Після того, що сказалисьммо про ґностицизм, не може бути найменшого сумнїву, що ґностицизм є лиш герметикою в зміненій трохи формі. Сьвітогляд Герметиків творить в системах ґностиків канву, на якій вимережана їх цїла наука. І хоч розріжнюємо Ґнозу перзську, сирийську, єгипетську[4]) відповідно до того, який елємент в даній системі переважує, то спільний усїм їм є той фільософічний підклад, який бачимо у Герметиків. Проте не буде нїчим незвичайним, єсли з етичного і морального житя Ґностиків будемо судити про етичне житє у Герметиків.

Наколи глянемо в моральне житє Ґностиків, пересьвідчимо ся, що майже кожда їх секта зраджує в перших початках свого істнованя пересадно строгу аскезу. Так приміром Сатурнїяни здержували ся цїлковито від їдженя мяса, а супруже вважали за видумку діявола. То саме учили Марціонїти, а до свого хрещеня

---

[1]) S. Irenaues: Op. cit. l. I. cap I—VI; Migne Patr. graec. lat. ed. V. стор. 442—486.

[2]) R. Massvetus: Dissert. praev. in Irenaei libr; Migne Patr. graec. lat. ed. V. стор. 137. В подібні похибки попав церковний письменник III. віка Оріґінес. В XV. ґомілії на книгу Ісуса Навина він так пише: „Unde mihi videtur esse infinitus guidam numerus contrariarum virtutum, pro eo guod per singulos homines sunt spiritus aliqui, diversa in iis peccatorum genera molientes. Verbi causa, est aliquis fornicationis spiritus, est irae spiritus alius, est avaritiae spiritus, alius vero superbiae. Et si invenias esse aliquem hominem, qui his omnibus malis, aut etiam pluribus agitatur, omnes hos, vel etiam plures in se habere inimicos putandus spiritus". (R. Massvetus: Op. cit. стор. 138).

[3]) Migne, Patr. graec lat. ed. V. стор. 1135—1138.

[4]) Про те гляди: Dr. Joh. Alzog: Op. cit. I. стор. 168 — 190. і Dr. Joh. Huber: Op. cit. стор. 26—50.

припускали лишень тих, що жили безженно або у вдівстві. Вони не їли мяса ані не уживали вина, тому звісні вони в письмах св. Отців під назвою Акваріїв або Енкратитів. В ту єресь попав приклонник сирийської гнози Таціян.[5]) Аскеза Манеса, представителя перзської гнози приписувала три печати. Печать уст приказувала здержувати ся від гидків слів, їдженя мяса та питя горячих напоїв. Після печати рук не вільно було убивати звірят, зривати ростин, крім того приказувала здержувати ся від таких праць, при яких треба конечно дотикати ся матерії. Печать лона осуджувала всяке змислове уживанє і супруже.[6])

(Далї буде).

З чужих журналів.

Матеріялїзм а соціял-демократія.

(*Stimmen aus Maria Laach.* Freiburg im Breisgau, 1906, LXX, 1, ст. 31—50).

При одній нагоді написав соціял-демократичний тижневнік „Die neue Zeit“ (річ. 24, I, 34), що доки католицкі робітники „не освободять ся з під церковних догм“, доти вони страчені для соціял-демократії. „Вони не переходять до нас з економічних причин, щоб відтак стати ворожими церкві, противно, ми можемо на їх поміч числити доперва тодї, коли вони виеманципують ся від Церкви“.

Се визнанє з соціял-демократичних уст є для нас вельми потїшаюче. Воно насамперед вказує на те, що кат. Церква є могучою запорою проти соціялїзму, а дальше, що переконанє про неможливість погодженя соціял-демократії з христіяньством, стає серед католицких робітничих кругів щораз загальнїйше. А се здобуток чи малий.

До недавна були католики, а є вони єще й тепер, головно між робітниками, що вірили й вірять в можливість згоди з соціял-демократією. „Чому, — дасть ся нераз почути, — не може католик бути соціялїстом? Виступів деяких соціялїстів проти релїгії я не похваляю, але сї виступи є чимсь припадковим в соціялїзмі. Я годжусь на економічні поступи соціял-демократії. Я попираю сю партію при виборах, бо вона заступає енергічно інтереси робітників і бажає передати средства продукції, що нинї знаходять ся в руках немногих одиниць, в посїданє суспільности а через те в хосен загалу“.

---

[5]) D. Epiphanii episcopi const. — Contra octoginta haer. op. Basileae 1545. стор. 183—185.

[6]) Dr. Joh. Alzog: Op. cit. I: стор. 189.

Та се однак не слушно, наче би економічні постуляти соціял-демократії не противились науці Церкви. Так противить ся, приміром, постулят, щоби всї продуктивні добра „усуспільнити“ — природному законови кождого чоловіка стреміти до приватної власности і довільно нею розпоряджати. Се піднїс і виразно замаркував в своїх енцикліках папа Лев XIII, а й теперішний папа Пій X. Сей постулят противить ся також божому праву Церкви — посїдати і довільно розпоряджати власностию для єї цїлий, приміром, для епископств, капітул, семинарій, церквей, монастирів, шпиталїв і т. д. Церква не може зречи ся і нїколи не зречe ся сего права.

Постулят: З'організувати цїлу продукцію після одного плянy в хосен суспільности — не дасть ся перевести без зрабованя одиницям та родинам права свобідного вибору заводу і без доскульноге невільництва. Самостійність родин, єї право до вихованя і образованя дїтий, були би також соціялїстичним ладом по більшій части знищені. Постулят загального і рівного обовязку працї запровадив би конечно до заведеня всяких станових рїжниць а головно до несправедливости зглядом Церкви. Церков не може на се пристати і нїколи не пристане, аби змушувано епископів, сьвящеників і монахів займитись відповідно до загального обовязку, а всупереч їх духовному покликаню, матеріяльною продукцією. Про инші постуляти соціял-демократії, як зробити релїгію приватною справою, школу перемінювати на сьвітску, не хочемо й говорити, бож ясна річ, що се рішучо противне догмам Церкви.

Але хоч би навіть економічні постуляти не противились науці Церкви, то й тодї мусїли би ми рішучо осудити соціял-демократію з христіяньского становища. Бож єї не становить лише кілька чисто економічних постулятів, вона надто твердить, що з утопії розвинулась в науку і виступає як велика наукова система, що більше, як цїлий сьвітогляд, що стараєсь науково узасаднити свої постуляти. Тому не належить брати економічних постулятів соціялїзму лише самих в собі і незалежно від цїлої системи. Виходячи з такого односторонного становища неможливо як слїд оцїнити нинїшного соціялїзму. Колиж возьмем єго як систему, то хиба були би ми слїпими, щоби не побачити непроходимої пропасти між ним а христіяньством.

Ми вияснимо нині докладнїйше противеньство при так зв. „матеріялїстичнім поглядї на історію“ і то з нагоди критики, яку посьвятив „Vorwärts“ на осьме виданє „Соціялїзму“ Катрайна*).

Коли говоримо про христіяньство, то розуміємо тут не яке инше христіяньство, а лише христіяньство католицкої Церкви. Під соціялїзмом знова розуміємо так зв. науковий со-

*) „Der Socialismus. Eine Untersuchung seiner Grundlagen und seiner Durchführbarkeit“. Се знамените дїло Катрайна перекладаєсь тепер також на нашу мову. Вже загодї звертаємо на него увагу і поручаємо горячо нашим читачам. — Я. Л.

ціялїзм або марксизм, якого нині не лише в Нїмеччинї, але у всїх культурних краях майже загально придержують ся соціялїсти. Єго батьками є Кароль Маркс і Фридрих Енгельс, яких письма уважають ся евангелієм соціял-демократії.

Ми твердимо, що: 1) матеріялїстичний погляд на історію становить головну основу наукового соціялїзму; 2) сей погляд на історію припускає конечно монїстичний, а дальше і матеріялїстичний сьвітогляд.

Що до першого твердженя, то справа коротка, бо єго нїхто не оспорює і не може оспорювати.

Сї два великі відкритя — пише Фр. Енгельс*) — матеріялїстичний погляд на історію і виясненє тайни капіталїстичної продукції через надвартість, завдячуємо Марксови. Сим став ся соціялїзм наукою. Також сам Маркс визнає, що до матеріялїстичного погляду на історію дійшов він враз з Енгельсом через довголїтні критичні студії. Слушно пише Бернштайн: „Нїхто сего не оспорює, що найважнїйшим членом в основах марксизму, так сказати би основним законом, на якім опираєсь цїла система, є єго специфічна історична теорія, що зве ся матеріялїстичним поглядом на історію. На нїм стоїть і з ним упадає соціялїзм“ **). Так само пише офіцияльний орган соціялїстів „Vorwärts“ (1903, ч. 72): Основою нинїшної соціял-демократичної робітничої полїтики є матеріялїстичний погляд на історію взагалї і марксівска теорія про капіталїстичний розвій з окрема.

Щож таке „матеріялїстичний погляд на історію?“ Маркс переняв історичну теорію від Гегля. Ся теорія видить в цїлій історії людства лише один великий діялєктичний процес, в якім нема нїчо незмінного, як лише всяке бутє, повставанє і гиненє. Але коли Гегель був ідеалїстичним пантеістом і добачував в ідеях порушаючий і кермуючий принцип історичного процесу, то Маркс поставив історичну теорію на матеріялїстичний ґрунт і стад на сім ґрунтї будувати. Не ідеї є порушуючою силою і міродайним фактором в історії, але матеріяльні відносини продукції. Вони улягають безнастанним змінам. З ними і зависимо від них зміняють ся також всї полїтичні, правні, моральні, фільозофічні і естетичні ідеї, які є лише рефлєксією або відбиткою економічних відносин в голові чоловіка.

Катрайн твердитв своїм „Соціялїзмі“, що сей матеріялїстичний погляд на історію припускає конечно матеріялїстичний сьвітогляд, що він заперечує всякий дуалїзм духа і матерії і виводить всяке духове житє з матеріяльних відносин продукції.

На се пише „Vorwärts“ так:

*) Entwickelung des Socialismus von der Utopie zur Wissenschaft, Berlin, 1901, 26.

**) Die Voraussetzungen des Socialsmus, Stuttgart, 1904, 4.

„Насамперед се невірно, що матеріялїстичний погляд на історію буде лише тоді служний, коли нема жадного дуалїзму душі і матерії. Катрайн не дає нам доказу, бо не може дати, що матеріялїстичний погляд на історію і матеріялїстичний сьвітогляд лучать ся конечно з собою, що один є неумолимою льогічною консеквенцією другого. При сїм безперечно можна додати, що богато соціялїстів є також прихильниками фільозофічного матеріалїзма. Заходить питанє, чи мусить ся бути фільозофічним матеріялїстом аби можна бути приклонником матеріяльного погляду на історію; се питанє соціялїсти одноголосно заперечують. Навіть фільозофічні матеріялїсти соціялїзму відпекують ся, сего „грубого“ виложеня матеріялїзму, яке їм підсуває Катрайн. І так передовсїм Енґельс, якого Катрайн беустанно наводить як головного сьвідка, якраз в своїм письмі про Фаєрбаха дуже рішучо виступає проти пониманя яке хоче видїти в матеріялїзмі лише їдженє, питє і змислові розкоші“.

Відтак закидає ся часопись Катрайнови, що він не опрокинув матеріялїзму. Але нащо жадає вона сего опрокиненя, коли марксизм по єї думцї не основуєсь на матеріялїзмі? Впрочім годї вимагати в розправі про соціялїзм докладного опрокиненя матеріялїзму. Катрайнови ходило лише о доказ, що марксизм дїйсно основуєсь на матеріялїзмі. Колиж дальше „Vorwärts“ закидає Катрайнови „грубе“ виложенє матеріялїзму, то тим збиває він сам себе. Він твердить, що після Катрайна матеріялїзм лежить в запереченю „дуалїзму духа і матерії“. Однак се не є так зв. практичний матеріялїзм, який по словам Енґельса почиває в „їдже і питю“, але матеріялїзм теоретичний, що виступає як фільозофічна система або як сьвітогляд. Сей теоретичний матеріялїзм перечить два відрубні собі сущно роди бутя: духа і матерію; всьо, що істнує, є матерією, а що ми називаємо духом, се лише витвір або явище або модифікація матерії. Так само виясняє матеріялїзм також Фр. Енґельс (гл. Енґельса: L. Feuerbach, Stuttgart 1895, 14).

Що марксизм виходить сущно з такого матеріялїстичного сьвітогляду, або що уважає природу чимсь первісним, а духа чимсь випливаючим з неї, виходить ясно вже з сути матеріялїстичного погляду на історію, що ми висше зазначили. Цїлою історією людства кермують матеріяльні відносини продукції; всї фільозофічні, релїгійні, правні, полїтичні і инші ідеї беруть свій початок з тих відносин продукції і ураз з ними змінюють ся. А се-ж отверте визнаванє теоретичного матеріялїзму.

Річ ясна: сотворений чоловік Богом, має він духову і безсмертну душу, то тим самим має також крім матеріяльних і висші духові потреби: потребу правди, щастя, безсмертности і т. и., словом висшого духового житя, що не дасть ся випровадити із звичайних матеріяльних відносин продукції. Хоч слушна річ, що чоловік хоче передше жити, отже також їсти, пити, одягатись і мешкати заки возьмесь до чогось висшого і взнеслїйшого, то

всеж таки самі ті найпримітивнїйші людскі відносини продукції припускали вже дуже богато духових понять, судів і свобідної волї. Дух з своїм думанєм і волею, се не витвір першого лука, а противно, перший лук, перша сїть, перший плуг, одним словом всї штучні знаряди і збруя припускають думаючого, бажаючого доцїльного духа. Чоловік сьвідомо працює до цїльно і вміє зібрати средств до своєї цїли і якраз тому ті людскі відносини продукції є так безконечно ріжнородними і усовершають ся раз-у-раз, коли в царстві зьвірят всьо звязане сухим шабльоном. Лиш матеріялїст може дійти до недорічної ідеї, може виводити всяке духове житє з матерільних відносин продукції, се є жерело з ріки.

(Далї буде). Яр. Лев.

Російска церква в 1906 році.

Всьо, що дієсь в Росії під теперішну добу, інтересує нас із загально відомих причин надзвичайно. Не менше їитересний для нас і той реформаторский рух, який в послїднім році проявив ся в російскій православній церкві. Ми постараємось висьвітлити єго в нашій часописи в кількох статях, перекезаних за иншими фаховими журналами. Нинї зачнемо від поданя короткого змісту цїкавої статї в „Церковн-ім Вѣстнику“ під з. „Русская Церковъ въ 1906 году“ (ч. 1—5).

Епохальною подією в минувшім році в Росії було скликанє передсоборної комісії і державної думи враз з державною радою. В році 1906 перший раз за довгі віки правлячі сфери вислухали церкву та суспільність і признали їм право предкладати свої думки і бажаня.

На предложенє Синода дав цар призвіл оснувати передсоборну комісію; перше єї засїданє відбулось 6. марта ст. ст. під проводом митрополита Антонїя. На загальних зібранях комісії обговорювались лише рішеня секцій, на які подїлилась комісія. Всїх секцій було сїм. Вони займались ось якими питанями: 1) склад собора і порядок на нїм; 2) роздїл Росії на церковні округи і взагалї орґанїзація церкви; 3) орґанїзація церковного суду і реформа супружих законів; 4) устрій парохії, епархіяльні з'їзди і участь сьвященика в суспільнім житю; 5) перестрій духовних научних заведень; 6) в справах віри: про одновірство, старообрядовщину і т. п.; 7) способи охорони православної віри перед ложними науками.

Засїданя комісії покінчились 15. грудня, по вичерпаню цїлого єї матеріялу. На публичних засїданях комісії запали між иншими отсї важнїйші рішеня: 1) Висшу церковну управу становить постійний Синод, зложений з 12 епископів крім предсїдателя, з перших 8 зміняють ся, а чотири: єрархи московский, ки-

ївский, казаньский і литовский не зміняють ся; 2) рішено оснувати патріярхат; 3) рішено скликувати найменше що десять літ собори, які мали би право власти законодатної, ревізійної і висшої судейскої, як також право вибору патріярха (самими епископами); 4) в справі відношеня церкви до правительства ухвалено, що рішеня Синода і соборів предкладають ся цареви лише на „благоусмотрѣніе", нові рішеня видає церква за призволом царя, а рішеея, що звязані близше з кругом дїланя правительства, дістають силу закона загальним законодатним ладом. Цар, що лишаєсь „верховнымъ защитникомъ" прав. рос. церкви, має в Синодї свого представителя в особі обер-прокурора. Обер-прокурор має наглядати, щоб була згода між постановами та рішеннями Синода а вимогами закона. При тім постановлено, щоби він не входив в склад ради мінїстрів; посередником між царем а церковною управою має бути патріярх; 5) епископів вибирає собор епископів з митрополитом на чолї і при співучасти клира та мірян; кандидатів визначують епархіяльні з'їзди і збори; 6) духовні консисторії переміняють ся в „Епархіяльну управу"; в єї склад входять члени вибрані епископом і епархіяльним духовенством; 7) суд віддїляє ся від адмінїстрації; членами сего церковного суда мають бути кромі духовних осіб також міряни; 8) власником всякого церковного майна вважаєсь „православная россійская Церковь".

Помимо отсих далекосягаючих предложень реформи церковного житя, комісія не мала симпатії серед російскої суспільности, головно ізза свого складу, як також ізза деяких своїх рішень. Членів комісії вибрав сам Синод; свобідно вибраних представителїв рос. церкви, клира і мірян, у нїй не було. Члени комісії були здебільша люди гідні і учені, але не розуміючі дїйсного житя, самі теоретики. Се зрештою було піднесене і на самій комісії кн. Е. Н. Трубецким. Невдоволенє до комісії збільшилось після опублїкованя єї постанов. Комісія поминула мовчки найжизненнїйші і найінтереснїйші церковні питаня, а головну свою задачу видїла в забезпеченю епископатови цїлковитої повновласти, як основного принципу церковного устрою. На соборах признала вона право рішучого голосу одним лише епископам, за те клирови і мірянам лишила тілько голос дорадчий, при чім постановлено, що відпоручників клира і мірян на собор вибирає сам епископ.

Основанє патріярхату принято пресою також неприхильно, як взагалї всї рішеня комісії, що мають на цїли збільшити власть епископату. Сам член комісії, Н. Аксаков, доказував відтак в часописях, що тенденція зменшити права клиру і мірян носить католицкий характер і зовсїм не відповідає духови православя.

Зле вражінє зробило і те, що деякі питаня, які передовсїм порушувано на епархіяльних з'їздах, не були в передсоборній комісії навіть предметом дискусії, як пр. питанє про богослуженє, про богослужебний язик, церковний устав і т. п.

Повисші рішеня передсоборної комісії не мають вправдї

тепер юридичної сили, але дуже легко можуть їх дістати бодай до часу скликаня собора.

Другою надзвичайною подією в минувшім році було скликанє державної думи враз з переміною державної ради, Се вельми доторкало інтересів церкви. Перед виборами в думу звернув ся Синод до духовеньства з посланієм, в якім жадав від духовеньства, аби воно стояло поза партіями і спомагало тих. що хочуть постояти за віру, царя і вітчину. Преса приняла се посланіє неприхильно, закидаючи єму дволичність. Партія „истинно русскихъ" була гадки, що посланіє поручає єї всему духовеньству. Опісля показалось, що таке наміренє мали дійсно автори посланія. Через те вороговане між духовною властию а підчиненим їй духовеньством єще більше змогло ся. Та вплив посланія був — жадний. Парохіяльне російске духовеньство не заховує солїдарности з своєю з'аристократизованою властию і думає та дїлає все самостійно.

Відкритє думи і ради відбулось дня 27. цьвітня. В думу увійшло пять сьвящеників. Більшість їх належала до крайної опозиції. Инакше було в радї. До неї належали: митрополит Антонїй, архіепископ херсоньский, архіепископ волиньский і три протоєреї, унїверситетскі професори. Таким чином увійшли там з клиру самі духовні аристократи, люди, що стоять далеко від народа, єго не розуміють і не знають єго потреб. В дїйсности належали вони в радї до крайних реакціонерів (головно протоєрей Буткевич).

Указом з д. 9. липня думу розвязано. Се була несподїванка. Розчароване і обуренє огорнуло всїх. Бувші посли реагували на розвязанє виборгскою відозвою. Сю відозву підписало і кількох сьвящеників, за що відтак їх покарано. Після сего спалахнула революція. Архієреї взивали духовеньство протидїлати їй та духовеньство приняло се візванє холодно. В виду сего митрополит Антонїй звернув ся д. 31. серпня іменем Синода до епархіяльних епископів з письмом, в якім взивав їх, щоб впливали в добрий спосіб і лагідний на підчинене собі духовеньство. Своє візванє повторив Синод д. 27. вересня.

Д. 12. грудня Синод видав єще циркулярний указ з приводу нових виборів в думу. В нїй поручає ся архієреям подбати: 1) щоби в думу увійшло о скільо мога найбільше сьвящеників; 2) щоби сьвященики поучали вірних, що треба вибирати послами людий „благоразумныхъ и вѣрныхъ", а не ворогів св. віри і престола; 3) щоби всї виборчі збори починались молебнями і відповідними поученями; 4) щоби духовеньство поучало вибраних вже послів, що не слїд іти лише там, де більшість, але там де правда, що треба стояти в еборонї родини, віри, царя і вітчини.

Завдяки укритим, ясно не висказаним намірам сего указу, завдяки звісним єго авторам, і сей указ прогомонїв без найменшого успіху. Так видимо, що взагалї всї виступи висшої церковної власти в полїтичних питанях в минувшім році були неясними, неточними, дволичними і викликували загальне невдоволенє.

З кінцем листопада м. р. видав Синод „правила“, які опреділяють відношенє церковної власти до товариств і союзів, що повстають в нутрі прав. церкви та поза нею і до загально-політичної та літературної діяльности клира. Сї „Правила“ вельми стїсняють сьвящеників в їх політичній діяльности, як також значно обмежують свободу духовної преси.

Синод отже не зрозумів духа теперішної доби і остав ся при старій системі.

Инакше віднеслось правительство до церковного питаня. В часї, коли Синод і передсоборна комісія не хотїли допустити вірних до участи в устроєню церковного житя на основі свобідної згоди з епископатом в питанях чисто практичних, правительство видало дня 17. жовтня указ, яким признано свободу віри, а який мав найбільше значінє для старообрядовцїв і сектантів.

(Далї буде). *Яр. Лев.*

Всячина.

Церковный Вѣстникъ в статї „Православный востокъ въ минувшемъ году“ (ч. 4, 5) подає деякі сумні картини нинїшньої царгороцької церкви. Той сам гріх, який колись патриярхат поповнив з огляду на церков католицку, відбиває ся тепер на нїм лише з гіршими наслїдками. Дух сепаратизму, як також примір иньших восточних т. з. автокефальних церквей робить великі спустошеня серед колишньої вселеньскої царгороцької церкви. І так в роцї 1906 відлучили ся Куцоволохи в Македонії і Епірі. Нині они самі з'органїзували свою национальну церков, вакуючі посади обсаджують своїми людьми, в школах і богослуженях впроваджують народний язик і всякі зносини з грецкими єрархами зірвані. Се все дїє ся під покровом і намовою румуньского правительства. До якої ненависти дійшло між ними а греками сьвідчить убійство грецкого митрополита Фотія. За куцоволохами йдуть тепер Альбаньцї і жадають від патриярхату осібної своєї церковної органїзациї, — до формальної схизми єще не прийшло.

Схизма болгарска, котра вже істнує 70 лїт в 1906 роцї зазначила ся кровавими слїдами. Міста Варна, Созополь, Месімврія, де мешкають поруч себе Болгари і Греки були сьвідками великих заворушень. Грекам повідбирано силоміць церкви, школи і иньші церковні институциї, богато з них переплатило житєм а анхіяльский митрополит Василій сидить в вязници. Болгарский екзарх старає ся в портї о зізволенє на утворенє осібного чисто болгарского синода. Старанє єго на разї не увінчали ся добрим успіхом.

Розуміє ся, що такі відносини в церкві царгородскій дають знамениту спосібність до пропаганди з сторони католиків і проте-

стантів. Се спостеріг патриярх царгороцький Йоахим III і щоби проти сего забезпечити ся, видав розпорядженя своїм сьвященикам, де старає ся заохотити їх до проповідий, катехизациї і більшої уваги на школи. Надто задумує ще в тім році впровадити на ново в житє давно забуті женьскі монастирі. Їх полем дїланя мають бути передовсїм школи і філянтропійні институции. *Т. Г.*

Кілька уваг в справі церковній! В 5 ч. Ниви єсть статя „Де що про брацтва церковні", котрої деякі уступи належить конечно спростовати. Оден уступ звучить: „бруду та порохів повно по всїх кутах (руских церквей), обруси пообкапованї воском, одежа сьвященника при сл. Божій брудна як ніч і т. д.". Гадаю, що такої огиди у нас нема, а єсли гдесь в якійсь церкві єсть менше порядку і чистоти, то 1) не треба спеціяльного факту генералізувати 2) треба бути троха вирозумілим на всї обставини 3) і не треба критиковати так категорично і публично. То занадто грубий закид против сьвященьства, а до того неузасаднений. У нас по церквах буває скромно, а нераз і дуже бідно, алеж наші церкви суть бідні а обставини, в котрих сьвященьство не завинило, суть досить прикрі і неприхильні церкві і сьвященьству. В статї тій написано, що суть у нас брацтва, що мають свої маєтки: на жаль мушу сказати, що брацтв з маєтками у нас єсть дуже а дуже мало! А як суть де маєтки брацкі, кілько то єсть претенсій узасаднених і безпідставних до тих скупих маєтків, щоби з них покривати ріжні видатки: а притім суть клопоти з адміністрацією тих маєтків. Рівнож в тій статї написано, що брацтво повинно вправляти ся в церк. пінію, особливо длятого, „що нераз такий почуєм сьпів, що уши затикай". Гадаю, що і брацкий хор нераз фатально сьпіває: лучше булоби, щоб цїла церков сьпівала або хор вибраний з помежи пароxіян, а не хор зложений з членів брацтва. Хор і сьпіваки з брацтва будуть себе уважали за щось лучшого і будуть непорозуміня з дяком, з т. зв. крилошанами і з загалом пароxіян. Єсли в парохії єсть хтось, що уміє і хоче вчити церк. сьпіву, то най зложить і вивчить хор з пароxіян здібних а не з самого брацтва. Як дяк порядний єсть і уміє добре сьпів і ритуал, то будуть в церкві добре сьпівали. Щоби мати добрих дяків, стараймо ся о добре забезпеченє їх екзистенції. Тепер в лучших пароxіях доходи дяків суть дуже лихі, котрих ім завидують часто пароxіяне, а ще дяки мусять gratis заступати паламарів. Хор брацкий уважаю майже всюда злишним. Рівнож брацкі бібліотеки уважаю за злишні. Маємо в плянї много бібльотек — декан., церковн., парох., брацкі — але за тоє фондів майже жадних! Годжу ся на тоє, що брацтво жіноче може бути помічне сьвященникови для удержаня чистоти в церкві, ба навіть для украшеня певного в церкві — але не всюди. По містах і більших місточках можуть міщанки, учительки, жени сьвящеників, урядників, адвокатів і т. д. заложити спільне брацтво жіноче, але чи всюда схочуть заложити — а як заложать, чи буде там згода і дїяльність запевнена? По селах і малих місточках небуде мав сьвященик з жіночого брацтва помочи в украшеню церкви, а ду-

же мало або і нічо в порядках церковних. Нпр. на селї богатші господинї не уміють ані прати ані прасовати церк. біля ані з ним обходити ся ані з ліхтарами; біднїйші господинї або і зарібниці що служили в сьвященика або в дворі або тамже ходять на роботу „делікатнїйшу“, уміють тую роботу; але щожби то був за роздор в брацтві жіночім, якби богатші мусїли уступати перед біднїйшими. Булиби обмови, сплетнї і незгоди в брацтві і в парохії, а сьвященик мавби ще оден клопіт більше. А руский сьвященик кождий тих клопотів ріжних має non plus ultra! Тих кілька скромних уваг піддаю під ласкаву розвагу Всч. Отців. О. Йосиф Ганкевич в Краснім.

Важне наверненє. Др. Фирстер, професор унїверситету в Ціріху, знаний в цїлїм сьвітї з виданого недавно епохального твору під зал. „Jugendlehre“, перейшов тепер з протестантизма на католицизм. Як звичайно в таких разах приписувано сему наверненю найріжнороднїйші мотиви, що змусило дра Фирстера оголосити апольогію свого наверненя, в якій заявляє, що сей крок є наслїдком єго довголїтних студий і внутрішних борб.

Розпорядженя. Високопреосв. Митр. Ординаріят видав в ч. 2 „Відомостий“ розпорядженє такого змісту: „Повідомляє ся сим Веч. Душпастирів, що Митр. Ординаріят дозволив питомцям ще не рукоположеним, так екстернїстам, як і в семинари уміщеним, в часї, коли не суть в семинари, катихизовати за позволенєм і по можности в присутности пароха. Но проповідати в часї, коли не суть в семинари, дозволяє Митр. Ординаріят лише укінченим богословам за позволенєм пароха і по попереднім написаню цїлої проповіди і апробованю єї через пароха. Прото і Всч. парохам вільно позволяти проповідати лише укінченим богословам і під услівєм що-йно наведеним“. — Друге розпорядженє, від Всв. і Високопр. Мит. Консисторіі, звучить так: „Всч. настоятелї парохій перестерігають ся, щоби друки парохіяльні з назвою: Уряд парохіальний руско-католицкий“ або не куповали, або назву тую на: „греко-католицкий перемінювали, щоби не наражати ся на неприємности з причини урядового уживаня назви, від власти мірскої неодобреної“.

Потреба Сестер Служебниць по наших містах і місточках. Хто з нас не знає, кілько то нашої рускої дїтвори загибає в чужім морю? І се дїєсь цїлком природно. Родичі убогі йдуть на зарібок, а дїти остають ся в дома. Тут сходять ся з своїми товаришами на забаву, не чуючи иншої мови тілько польску і поволи призвичаюють ся до неї а на свою забувають. Звичайно по містах і місточках суть „Ochronki“ і тут спішить наша дїтвора та виучуєсь всїляких пісень про Кракуси, Ванди, ба навіть забороняють дїтям молитву по руски відмовляти.

Лучилось раз в Охронцї Перемискій, що закінниця та сьвященик польский не хотїли позволити дитинї рускій по руски молитись, покликуючись на се, що се заклад польский, так, що аж

прийшов отець дитини, та сказав своє слово в оборонї рускої молитви. А годї дивуватись, чому родичі посилають свої дїти до польских „Охоронок," бож щож має зробити з дитиною, коли виходить на роботу?

Нераз суть дані, щоб можна спровадити Служебниці, та лише до сего треба трошки рук доложити. Взагалї у нас більше крику а взятись до маленького дїла, дати до чогось ініциятиву, то страх тяжко! А то всьо лише вимівка, бо хто хоче то для него нїчо не є неможливим.

Належалоб проте передовсїм в таких місцевостях, де є загрожена рускість, постарати ся о Сестри Служебниці, а тим зробить ся велике патриотичне дїло, бо охоронить ся дїти перед затратою свого обряду і народности а здїлаєсь родичам велику прислугу, бо могуть спокійно йти на роботу, та бути певними, що дитина не спустїє, навчить ся рускої молитви та богато доброго. *О. Г.*

Реколєкції для сьвящеників відбудуть ся заходом Видїлу Тов. св. Ап. Павла в гр. кат. духовній Семинарії у Львові на днях 25, 26, 27 і 28 марта 1907 р. Перша наука зачне ся дня 25. марта о 11 год. перед полуднем. Зголошувати ся просить Видїл Товариства до Всч. о. Вас. Лиска, катихита шкіл видїлових у Львові, ул. Кльоновича, ч. 8.

Загальні збори *Товариства* запомоги церквей *св. Ап. Петра* відбудуть ся д. 25. марта с. р. в гр. кат. духов. Семинарії. — Тогож самого дня відбудуть ся там також загальні збори ново основаного *Товариства св. Рафаіла* (для опіки руских емігрантів).

Русини в Холмщинї оснували недавно селяньский союз, якого цїль розвій Русинів і борба з обрусїнєм. Союз противить ся вельми енергічно відорваню Холмщини від Конгресівки. В відозвах розкидуваних по селах поясняє союз Русинів, що Поляки, як нарід підбитий і без власної держави, є менше небезпечними для Русинів, чим Росіяни. Помимо того Gazeta kościelna, яка згадує про се, видить в сїм „stanowisko (Русинів) wcale nie przyjazne Polakom" (!!). Колиж воно було би „przyjazne"?

Соціялїсти в нїмецких провінціях і в Чехах розвинули шалену передвиборчу агітацію. В своїх виборчих відозвах розвивають вони також антирелїгійну програму, особливо в области школи і супружя. Се знак, що справу школи і супружа порушать соціялїсти в парлямснтї. Не забувати і нам на се при виборі кандидатів в посли до Відня.

Непошанованє руских сьвят. Про культурність Поляків і їх судів сьвідчить отсе: Wezwanie świadka: Do ks. Michała Sadowskiego, gr. kat. proboszcza w Mołotkowie. W celu złożenia świadectwa w sprawie..... o 468 K..... wzywa się Pana na dzień 12. lutego (сьвято Трех Сьвятелїв!!) 1907 r. przed połud. 10 godz. do tego sądu, biuro N. 4. C. k. Sąd powiatowy w Sołotwinie, oddział I. Dnia 5/2 1907." Підпис нечиткий. — Як нам до-

носять, таке взиванє руских сьвідків в рускі сьвята се для солотвиньского суду настшним хлїбом. Звертаємо увагу судових властий, що за се по традиції належить ся дотичному судії скорий аванс.....

Відозва. *Всечестнійший Отче!* Чи Ви післали вже жертву на будову церкви філ. в Вільцї росновскій коло Яворова? Єсли нї, то пішліть конечно — чи то з акафісту чи зі скарбони і доложіть свого і від сусїдів — бо се дуже важна справа. Поляки для 58 латинників помуровали перед трема роками костелок, а церковця розпадаєсь, давно їй сотка лїт минула — а декотрі кажуть, що ще напади Татар памятає. 213 душ руских — на піскоратій рілї дуже бідних — не в силї церкви поставити а без церкви звісно пропадуть і для церкви і для народа. Хотя складають що можуть, але 60 нумерів коби і по 50 кр. дали — ще буде за мало. Тож змилуйтесь і не поскупіть корони. Парох в Наконечнім О. В. Венгринович (почта Яворів) з парохіянами молити ся о Вас будуть — а Бог нагородить!

Колєктантів не посилає — бож звісно, колєктанти самі половину зпожиткують — отже чиж оплатить ся їх живити так тяжким нинї грошем жебраним?!

Устав церковний і калєндар.

5 (18). Св. муч. **Конона.** Понедїлок. *Початок св. В. Поста* (Чотиродесятниці). В всї середи і пятниці В. Поста відправляє ся Служба Божа Преждеосьвящених Дарів.

6 (19). Св. 42-ох **муч. Амморійских.**

7 (20). Св. свмуч. в Херсонї: **Василія, Єфрема, Капітона, Євгенія, Єтерія** і прочих.

8 (21). Препод. **Теофілякта.**

9 (22). Св. 40 **муч. іже в Севастії.** *Пятоk 1. Поста.* (Св. 40 мучеників переносить ся на завтра).

10 (23). Св. муч. **Кодрата** і іже з ним. *Субота 1. Поста. (Федоровиця).* **Вмч. Теодора Тирона і 40 муч.** На *Літурґії* евангеліє дня, Теод. (під зачало) і муч.

11 (24). **Св. Софронія. Неділя 1. Посту (Православлія).** Гл. 1. — На *Утрени* еван. 9. — На *Літурґії св. Василія В.* еван. Иоана зач. 5.

В седмиці другій, третій, четвертій, пятій і шестій вільно їсти ві вторки, четверги, суботи і неділї мясо при відмовленю 5 р. „Отче наш“ і 5 р. „Бог. Дїво“, сьвященики пс. 50, в прочі же днї вільно їсти молочні страви.

12 (25). Препод. **Теофана** ісповідника і **Кирила** еп. Єрусалимского.

13 (26). **Перенесенє мощий св. Никифора,** патріярха Констант.

14 (27). Преп. **Венедикта.**

15 (28). Св. муч. **Агапія** і іже з ним.

16 (29). Св. муч. **Савина** і **Папи.**

17 (30). Преп. **Алексія** чоловіка Божого. **Субота 2. Посту. Памятка померших.** Ап. і Ев. дня і за померш. *Вечерня велика.*

18 (31). Св. **Кирила,** архіеп. Єрусалим. св. муч. **Александри, Клявдії, Євфразії** і проч. **Неділя 2. Поста.** — Гл. 2. — На *Утрени* Ев. 10. — На *Літургії св. Василія В.* Ап. зач. 304, Єв. Марка, зач. 7.

19 (1). цьвітня). С. муч. **Хрисанта** і **Дарії.**

20 (2). **Преп. отцев в обители св. Савви ізбієнних.**

21 (3). Преп. **Якова.**

Епархіяльні Вісти.

Львівска Архіепархія.

Конкурс на парохії: Грабівка, Шнирів і Плїсняни, розписаний до 30. марта с. р.

Конкурс на катихитуру в Рогатинї (при 6 кл. муж. школї з поборами III кл.) розписаний під днем 9. лютого 1907. р.

Іменованя: о. Ісидор Рейтаровский і о. Волод. Дорожиньский іменовані совітниками М. Конс., а о. Волод. Винярский містодеканом скалатским.

Відзнаки крилошаньскі одержали оо. Іван Кмиїкевич, Евген Чубатий, Ізид. Зельский, Мих. Громадка, Лука Питлик, Теоф. Копистянский, Евген Свистун, Евст. Цурковский, Ів. Захарясевич, Ст. Петрушевич, Ник. Янович, Ник. Винницкий, Вол. Герасимович, Онуф. Зарицкий, Дан. Шкурган, Ник. Курбас, Теодор Богачевский, Мих. Студиньский, Юл. Твардієвич, Волод. Сойка і Петро Ящишин.

Завідательства одержали: о. Лев Абрисовский в Полоничах, о. Волод. Федїв в Красній, о. Мирон Хмілєвский в Смільнї, о. Андрей Декальский в Шнирові і о. Мих. Ґорчиньский в Містках.

Сотрудництва одержали: о. Ник. Іванчук в Олеську і о. Ник. Куницкий в Оріхівци.

Кан. інституцию одержали: о. Алекс. Голїнатий на Шельпаки і о. Мих. Левицкий на Янівку.

Зрезигнував з парохії: о. Мих. Ґорчиньский з Фалиша.

Рукополагані: оо. Ник. Хмільовский, Волод. Петровский, Ник. Куницкий і Вас. Дуткевич.

Померли: о. Матей Бариляк п. Смільна († 2. сїчня с. р.) і о. Ів. Леонтович, п. Шнирова († 3. лютого с. р.) В. ї. п.!

Перемиска Епархія.

Рукоположенє розпочинаєсь 19. марта с. р.

Іспити на катихитів шкіл вид. відбудуть ся д. 9, 10 і 11 цьвітня, та 22, 23 і 24 жовтня. Прошеня о допущенє треби вносити в першім реченци до 20. марта, в другім до 5. жовтня.

Іспити конкурсові відбудуть ся в тім самім часі.

Завідательства дістали: о. Паславский Николай в Гусакові і о. Дуцько Юліян в Реклинци.

Презенти дістали: о. Яміньский Філярет на Близанку, о. Яців Ант. на Махнів, о. Венгринович Волод. на Білич горіш., о. Щурко Стефан на Коханівку, о. Дуркот Мих. на Волчу дільну.

Померли: о. Волос Ант. в Прилбичах († 8. лютого с. р.), о. Хомицкий Петро в Гусакові [† 13. лютого с. р.] і о. Цїпановский Матей в Реклинци [18. лютого с. р.] В. ї. п.!

Станиславівска Епархія.

Рукоположенє розпочинаєсь 20. марса с. р. Поданя треба вносити найдальше до 16. марта с. р.

Канонїчну інституцію дістали: о. Матей Велигорский на Рошнїв і о. Лев Бірецкий на Радївці.

Увільнені: о. Іван Устіяновский з сотруд. в Гостові і о. М. Велигорский з сотруд. в Горохолинї.

Введені: о. Дмитро Райт в завід. Яблониці. о. Лавр. Ткачук в завід. Темерівців і о. Мих. Лукавский в сотруд. Гостова.

Рукополагані: оо. Іван Харук і Василь Попович.

Помер: о. Корн. Лїсевич, завід. в Кутах ст. [† 3. лютого 1907] В. є. п.!

Видає і за редакцію відповідає сьвящ. **Ярослав Левицкий.**
З „Загальної Друкарнї“ Львів, Академічна 8.