

НИВА

ЖУРНАЛ ПРИСВЯЧЕНИЙ ЦЕРКОВНИМ І СУСПІЛЬНИМ СПРАВАМ

Виходить раз у місяць в 2½ арк.
в проповідничим додатком
в 1 арк. до кожного числа

Передплата виносить 16 зл
річно, для заграниці 2 до-
ляри річно

Адреса Редакції і Адміністрації: Львів, ул. Корняків 1

о. Др. Г. Костельник — о. В. Д. Садовський

День Тайної Вечері

(Нове пояснення)

Ціла Церква, як східна, так західна, через всі віки непомітно придержується тій хронології останніх Христових днів, яка відома кожному християнину, бо вона ввійшла в склад „пасхального круга“ церковних свят: Христос Господь їв Тайну Вечерю з апостолами в четвер вечером; у п'ятницю був розпятий і похоронений; в неділю досвіта воскрес.

Всі чотири євангелисти точно годяться в тій хронології. Всі описують, що Христос їв Пасхальну Вечерю в четвер вечером, по тій Вечері висланники синадріону зловили його в Оливному городі; в п'ятницю його розпято й похоронено: „На другий же день, що після п'ятниці, зібралися первосвященники і фарисеї до Пилата“ (Мат. 27, 62); „І коли вже настав вечір — тому, що се була п'ятниця, се є перед суботою, прийшов Йосиф з Ариматеї“ (Марк. 15, 42—43); „А був день п'ятниці і субота наставала“ (Лук. 23, 54); „А жиди тому, що се була п'ятниця, щоби не оставалися на хресті тіла в суботу“ (Йоан. 19, 31 і 42).*) А воскресення Христове всі чотири євангелисти кладуть на неділю — на „перший день тижня“ після

*) Цитати після перекладу о. Дра Левицького.

жидівського способу числення: „3 ночі в суботу, коли світало на перший день тижня“ (Мат. 28, 1; Марк. 16, 9; Лук. 24, 1; Йоа. 20, 1).

Також у тім годяться всі чотири євангелисти, що се був час жидівського свята Пасхи. Кажемо загально „час“, а не „день“, бо якщо йде про день, коли Пасха була, то між євангелистами, бодай як здається, нема згоди. Інакше представляє справу Йоан, а інакше попередні три євангелисти, т. зв. синоптики.

Після Йоана виходить, а) що свято Пасхи припадало на суботу; б) що Христос був розпятий в день перед святом Пасхи; в) що Христос не їв Пасхальної Вечері разом з Жидами, але день вперед. „І привели Ісуса від Каяфи в судище. А було рано; і самі не ввійшли в судище, щоб не осквернитись, а щоб їсти Пасху“ (Йоа. 18, 28). „Жиди тому, що була п'ятниця (*παρασκευή*, зн. день приготування), щоб не оставалися на хресті тіла в суботу, бо був великий день тої суботи, просили Пилата, щоб поломано їм голені й знято їх“ (Йоа. 19, 31). А перед тим наводить Йоан, що Христос вже був їв Пасхальну Вечерю за апостолами: „Перед празником Пасхи Ісус, знаючи, що прийшла його година... І в часі вечері...“ (Йоа. 13, 1—і д.).

Отже Христос їв Пасхальну Вечерю „перед празником Пасхи“, а Жиди в навечеріє празника Пасхи, як і годилось після закону Мойсея. Виходить, що Христос їв нелегальну Пасхальну Вечерю — себто: в нелегальному часі.

Інакше, як здається, представляють справу синоптики. Матей (26, 17—20): „В перший же день опрісноків (*τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἁζύμων*) приступили до Ісуса ученики, кажучи: Де хочеш, щоб ми приготували тобі їсти Пасху?... А як настав вечір, засів до стола зі своїми дванадцятьма учениками“. Марко (14, 12—17): „І в перший день опрісноків, коли жертвували Пасху (*Καὶ τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἁζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθρον*, Et primo die Azymorum, quando Pascha immolabant), сказали йому ученики: Де хочеш, щоб ми пішли й приготували тобі їсти Пасху?... А як настав вечір...“

Лука (22, 7—14): „Прийшов же день опрісноків, в котрий треба було жертвувати Пасху (*Ἦλθεν δὲ ἡ ἡμέρα τῶν*

ἡμέραν, ἣ ἐδεῖ θύεσθαι τὸ πάσχα, Venit autem dies Azymorum, in qua necesse erat occidi Pascha). І післяв Петра та Йоана... І коли прийшла година...”

Виходило би згідно з усіх трьох синоптиків, що Христос їв Пасхальну Вечерю в „перший день опрісноків“ — значить в навечеріє свята Пасхи. Отже легально, разом з Жидами. А послідовно до того Христос мав би бути розпятий в с а м п р а з н и к П а с х и. В такому випадку празник Пасхи мусів випадати в п'ятницю, а не в суботу, як про се виразно говорить Йоан. Та властиво „перший день опрісноків“, після термінольоґії Мойсея, був день самого свята Пасхи (15. Нізан), а не день перед тим святом. Отже в буквальному значінню фрази „перший день опрісноків“ треба би прийняти, що Христос їв Пасхальну Вечерю аж вечером першого дня Пасхи — в день пізнійше, як було приписано. Се також була би нелегальна Пасхальна Вечеря. Христос був би розпятий в день по святі Пасхи, яке в тім випадку випадало би на четвер.

Одначе тій, як здається, найпростішій концепції противляться й самі синоптики і Йоан. Матей (26, 1-2) каже: „І сталося, як скінчив Ісус усі ці слова, сказав своїм ученикам: Знаєте, що за два дні буде Пасха...” (Марк. 14, 1; Лук. 22, 1). А ніюдин євангелист не подає ніякої причини, задля якої Христос був би відложив легальну Пасхальну Вечерю на день пізнійше (зрештєю таке відложення противилося законуи Мойсея). Зате євангелисти наводять, що Христос спішився: „Учитель каже: Мій час є близький; у тебе справляю Пасху з моїми учениками“ (Мат. 26, 18).

Всі євангелисти говорять, що Пилат хотів увільнити Христа пляхом амнеції: „А намісник мав звичай в празник випустати людяи одного в'язня, котрого хотіли“ (Мат. 27, 15; Марк. 15, 6; Лук. 23, 17). „Та є у вас звичай, щоб я випустив вам одного на Пасху“ (Йоа. 18, 39). Значить, що Христос не міг бути розпятий уже по святі Пасхи, бо така амнеція дається або перед святом, або в сам день свята, а не по святі. Видно з того, що фразу „перший день опрісноків“ не можна розуміти буквально та що саме вона вводить цілу плутанину в тексти євангелистів. Головна трудність у тому, щоби найти правдиве значіння отсеї фрази.

В тій цілі вперед мусимо познакомитися з приписами Мойсея, які відносяться до свята Пасхи. „І сказав Господь Мойсеєви й Аронови в єгипетській землі: Сей місяць (Нізан) буде вам початок місяців; буде вам перший між місяцями року. Скажіть до всієї громади Ізраїля так: Десятого дня того місяця кождий возьме ягня після родини, ягня після дому... Ягня без пороку, самця однолітка братимете; з овець або з кіз. І держатимете його до чотирнадцятого дня того місяця; і заколе його ціла громада Ізраїля під вечір (קֹדֶשׁ, ad vesperam, в єврейськ. оригіналі: *ben ha'atva'im*, зн. *inter duas vesperas*). І возьмуть з крові його тай побризкають нею оба одвірки й пороги в домі, де їстимуть його. І їстимуть мясо тієї ночі, спечене при (на) вогні, і опрісноки, з гіркими зелями їстимуть його. Не їжте сироватого, ні звареного в воді, але спечене при вогні. Голову його з ногами й утробою. І не зіставлятимете з нього нічого до ранку; щож зісталось би до ранку, спалите на вогні. І їстимете його таким робом: бедра ваші підперезані, обува ваше на ногах ваших і палиці ваші в руках у вас; і їстимете його похапки, бо се Пасха (*pesah* або *phase*, зн. перехід) Господня. Бо пройду тієї ночі через єгипетську землю, та повбиваю в ній усякого первенця, і людину і скотину, і над усіми єгипетськими богами створю судя, Господь... Через сім днів їстимете опрісноки, а першого дня зараз викинете закваску з ваших домів; бо хто їв би щонебудь заквашеного від першого дня аж до смого дня, викорінена буде та душа з поміж Ізраїля...

Першого місяця, чотирнадцятого дня того місяця з вечера їстимете опрісноки аж до дня двадцятого першого того місяця до вечера. Через сім днів закваска нехай не знайдеться в ваших домах... І переховуватимете се установою собі і дітям вашим на віки. І як увійдете в землю, когтру вам дасть Господь, як обіцяв, заховуватимете отсе служення (обряд)“ (Ісх. 12, 1—24).

„Першого місяця, чотирнадцятого дня того місяця між двома вечерами (междѣ вечерниами) свято Пасхи Господньої“ (Лев. 23, 5; так само Числ. 9, 3 і 28, 16—17).

Отже свято Пасхи після приписів Мойсея зачинається 14. Нізана з вечера, а сей вечір долучується до слідуячого

дня, 15. Нізана, як його складова частина (день у Жидів починається вечером, а не опівночі). Перший день Пасхи читає опрісноків є 15. Нізана, а требає від вечера 14. Нізана до вечера 15. Нізана („між двома вечерами“). Отже після термінології Мойсея день 14. Нізана не можна вважати за „перший день опрісноків“. Щойно по заході сонця 14. Нізана Жиди могли говорити, що се вже „перший день опрісноків“. Алеж євангелісти — всі три синаптики однаково — мають на думці день ще перед полуднем, бо апостоли щонайменше з того часу мусіли журитися тим, де приготувати би Христови Пасху (по заході сонця 14. Нізана було би вже запізно; зрештою дальший текст євангелія виразно дає знати, що се був день, а не вечір).

Виходить, що фраза синаптиків „перший день опрісноків“ якась неправильна; вона не покривається з термінологією Мойсея. На всякий спосіб треба відступити від її буквального значіння, бо инакше вийшло би таке, що Христос їв Пасхальну Вечерю щойно вечером 15. Нізана, а се внесло би просто руйнуюче замішання в тексти всіх чотирох євангелістів.

Екзегети звичайно настільки відступають від буквального значіння євангельської фрази „перший день опрісноків“, що розуміють під тою фразою день 14. Нізана—мовляв: синаптики характер вечера того дня (коли вже дійсно був перший день опрісноків) простягнули на цілий день 14. Нізана. Так виходить, що Христос їв легальну Пасхальну Вечерю разом з Жидами. Ба, але тому суперечить Йоан... Як отже погодити синаптиків з Йоаном?

Над сею проблемою ломали собі голову екзегети вже від найдавніших часів. Однак й дотепер нема згоди між ними.

Щоби вкортді подати огляд історії і нинішнього стану сеї проблеми, придержуватись мемо викладу одного з найновіших католицьких авторів, а саме: *Introductio in s. Scripturam a sac. doct. Ernesto Ruffini, Pars secunda. Introductio in Novum Testamentum, Liber primus, Torino-Roma 1925, pag. 323—333.*

Ті, котрі оспорожують автентичність IV. Євангелія, обстають притім, що се Євангеліє дійсно суперечне з синаптиками. Синаптики кладуть Тайну Вечерю на 14. Нізана, а автор IV. Єван-

гелія нароком і проти історії пересунув Тайну Вечерю на 13. Нізана в тій цілі, щоби представити Христа як „боже ягня“ (Йоа. 1, 29), котре проколене на хресті саме в тій порі, коли в храмі жертвували пасхальне ягня... Так н. пр. J. Réville (1902), A. Loisy (1903). З католиків T. Calmes (1907) і F. Mari (1910)*).

Одначе майже всі каголики стараються погодити синоптиків з Йоаном. Тільки що одні, як G. Fouard (1908), E. Jaquier (1908), E. Levesque (1916), за св. Аполінарієм Єрап., Климентієм Ал., св. Петром Ал., Мальдонатом, Петавієм, Кальметом Тайну Вечеру кладуть на 13. Нізана; а інші, як Тертуліян, Оріген, Евзебій, св. Амброзій, св. Іван Золот., св. Єронім, св. Августин, св. Тома з Акв., Toletus, F. X. Patrizi, R. Cornely, L. Murillo, J. Felten, C. Fillion, A. Cellini і сам Ruffini, кладуть її на 14. Нізана.

Ось як про се думав Евзебій:

„Dominum prima die Azymorum comedisce Pascha testatur Scriptura; ipsi vero Judaei non qua die oportebat, ut ait Joannes, consuetum Pascha comederunt, sed die sequenti quae Azymorum erat secunda, lunae vero quintadecima... jam tum statuendis Servatori insidiis occupati, a sua malitia excaecati omni veritate exciderunt“. (De solemnitate paschali)

Подібно Золотоустий:

„Quid ergo dicendum est? Ipsos altera die comedisce et ob necis hujus cupiditatem legem violasse. Neque enim Christus tempus Paschae transgressus est; sed illi nihil non ausi multasque leges violantes, quia magno furore ardebant, et cum saepe occidere tentavissent non poterunt; tunc autem ipsum insperato captu tenentes, maluerunt Pascha transmittere, ut suum explerent sanguinarium consilium“. (Homilia 84 in Mat.)

В такім випадку Христос був розпятий на сам (властивий) перший день Пасхи, 15. Нізана, а тим Євангеліє Йоана тратить свій властивий сенс на тих місцях, де каже, а) що Христос їв Пасхальну Вечерю перед святом Пасхи; б) що Жиди перед Христовим розп'яттям ще не їли Пасхи; в) що день розп'яття був днем приготування до Пасхи; г) що слідуючий день мав бути Великдень (перший день Пасхи), а випадав в суботу.

Ruffini, щоби вигладити отсі трудности, висуває ось які концепції:

1) Жиди перенесли їдження пасхального агня на 15. Нізана — „quam ob causam nescimus“, може з тої причини, що

*) Отсі числа означають роки, в котрих були видані твори тих авторів, де вони висказують свій погляд. Ruffini цитує ті твори.

її наводять Евзебій і Золотоустий. — Про таке евентуальне перенесення каже Мойсей (Чис. 9, 10—13):

„Коли хто буде нечистий від трупа, чи буде в далекій дорозі так з вас, як і з вашого потомства, всежтаки мусітиме святкувати Пасху Господеви. Другого місяця, чотирнадцятого дня, між двома вечерами святкуватиме її; з опрісноками і гіркими зелами їстиме її.. Але чоловік, що був би чистий і не в дорозі, а не святкував би Пасхи, такого душа викорениється зпоміж людей його, бо не приніс жертви Господньої в призначений час; такий чоловік понесе свій гріх“.

Христа осудив синедріон. Абсолютно виключена річ, щоб синедріон переложив їдження пасхального ягняти на 15. Нізана, бо се закон Мойсея зборонював під карою смерті, а синедріон стояв в обороні того закону проти Христа, якому закидував ломання Закону. Ціла жидівська історія не знає такого переложення. Зрешттю сьому суперечать також синаптики: „Тоді зібралися первосвященники і старшина народу у двір первосвященника, що звався Каяфа. І раділися, щоб Ісуса підступом спіймати й убити. Та казали: Не в празник, щоб не було заколоту в народі“ (Мат. 27, 3—5; Марк. 14 2; Лук. 22, 2—6).

А з дальшого тексту Євангелія видно, що Жидам пішло за рукою все так, як були уплянували (зрада Юди, схоплення Христа на самоті, в ночі...). Отже не лише Йоан, але й синаптики суперечать тому, начеб Христос був розпятий 15. Нізана — в сам празник Пасхи. Вже сей вислід невимомимої логіки валить усі дальші концепції, що їх видвигає Ruffini.

2) Йоан каже, що Христос їв Пасхальну Вечерю „Πρό δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα“ — „перед празником Пасхи“ (13, 1), а Ruffini твердить, що се „non pugnāt cum Synopticis, quin immo accuratam dictionem usurpat“. Але якби був Христос їв Пасхальну Вечерю в приписаний час, то був би її їв в сам празник Пасхи (бо вечір 14. Нізана ритуально вже зачислявся до празника Пасхи), а не „перед празником Пасхи“. Отже Ruffini робить насилля тим словам Йоана.

На Тайній Вечері сказав Христос до Юди: „Що робиш, роби скорше“ (Йоа. 13, 27). І додає євангелист: „А сього ніхто не розумів з тих, що сиділи за столом, до чого се йому сказав. Бо деякі думали — тому, що Юда мав калитку, що

сказав йому Ісус: Купи, що нам треба на празник, або щоби дав дещо убогим". Якщоб Тайна Вечеря була в приписаному дні, 14. Нізана, то апостоли не могли би були так собі пояснювати Христових слів, бо в таких випадку вже було би зайшло свято Пасхи, й всяка торгівля була би припинена. Тай з опису того дня, коли Христос був розпятий, видно, що се не був святочний день: Синедріон тратить майже цілий день на засуд Христа то в Каяфи, то в Пилата (перед судищем), то в Ірода, то знов у Пилата; тай громада народу, замість щоби перебувати в храмі при жертвоприношеннях, тратить день на „видовищі“, де то Христа судили й розпинали; Симон Кирин. вертав з поля (Лук. 23, 26) і т. ин.

3) Каже Ruffini, що слова „ut manducarent Pascha“ (Йоа. 18, 28) радше (probabilius) треба брати в ширшому значінню, й розуміти їх так, що вони відносяться не до їдження пасхального ягняти, тільки до їдження мяса з жертв примирення, які через сім днів Пасхи в храмі приносилися.— Алеж се зовсім довільне накручування слів, як колиб н. пр. замість „четвер“ читати „пятиця“. Се не ясування тексту, а переіначування. Зрештою таке переіначування послідовно потягає за собою ще й далші переіначування.

4) Йоан виразно зазначає, що Жида хотіли їсти Пасху вечером у п'ятницю, бо на суботу припадав Великдень, зн. свято Пасхи.

Всюди в книжках Ст. Завіта під їдженням Пасхи розуміється їдження пасхального ягняти, а не що иншого. Щоби підважити сей ясний сенс, Ruffini каже розуміти слова „ἡ γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐξέλειπον τοῦ σαββάτου“— „erat enim magnus dies illius sabbati“ (Йоа. 19, 31) в той спосіб, щоби під „суботою“ розуміти „тиждень“ (а не день), отже вийшло би: що день, коли Христа розпято, був першим днем свята Пасхи чито Великим днем тижня (Великдень, як Ruffini каже, „referri potest ad diem ipsum mortis Christi“), й тріюмфує Ruffini, що так понятій сей вираз „potius argumentum quam difficultatem efficit“.

Не доглянув Ruffini, що такому змислови слова „субота“ суперечить попередня часть речення: „Judaei ergo, quoniam parasceve erat, ut non remanerent in cruce corpora sabba to, erat enim magnus dies illius sabba ti...“ Перше слово „sabbatum“ тут безумовно треба розуміти як останній

день у тижні, а що друге „sabbatum“ тільки парафразує перше, то також його не вільно инакше розуміти.

5) Саме так розуміє перше „sabbatum“ і сам Ruffini („die sequenti i. e. sabbato“), а до того ще застерігається, що *пара́схеву́* треба розуміти не як праeparatio до Пасхи, тільки до суботи: „Parasceve inde tractum erat, quo eo die praeparari debebant omnia necessaria pro Sabbato“.

З того, що всі чотири євангелісти день Христової смерті називають *пара́схеву́*, Ruffini висновує, що Жиди кожду п'ятницю в році називали *пара́схеву́*. „Feria sexta cum a Judaeis nominaretur in anno simpliciter Parasceve (cf. Mt. 27, 62; Mc. 14, 42; Lc. 23, 54; Joh. 19, 31. 42)...“ Алеж се є „restitutio principii“! Ruffini повинен був доказати своє твердження на підставі якихсь інших місць у св. Письмі, а не щоби покликуватися саме й тільки на ті місця, котрі заквестіоновано. Вправді значіння слова *пара́схеву́* (=приготовлення) можна би віднести також до кождої п'ятниці взагалі, бо в той день Жиди мусіли собі все приготувати для суботи, в якій праця була ще гострійше наказана, як у свято Пасхи. Про суботу каже Мойсей: „не будеш робити ніякої роботи“ (Ісх. 20, 10). А про свято Пасхи: „Першого дня будуть святі збори в вас і смого дня будуть святі збори в вас; ніякого діла не робитимете тоді, крім того, що кождий на їдупотребує, тільки те будете робити“ (Ісх. 12, 16).

Всежтаки з того ще не слідує, що вираз *пара́схеву́* був у Жидів terminus technicus для п'ятниці взагалі. Радше треба припустити, що сей вираз був вульгарний terminus technicus для дня перед Пасхою. Мойсей не приписав ніяких спеціальних страд для суботи, і простолюдин-Жид міг вдоволитися чимнебудь у се чергове свято. Отже поняття „приготовлення“ до суботи не дуже то вибивалось у його свідомости. З вечером п'ятниці в свідомости простолюдина-Жида було яскраво сполучене саме противне поняття: не „приготовлення“, а „перервання всякої роботи“. Якби отже Жиди з часів Христа й мали якусь назву для п'ятниці взагалі, то отся назва радше мусіла би бути в звязку з поняттям сабату (шабасу), котре то слово значить стільки, як наше „не-діля“: день спочинку. Але для свята Пасхи приписав Мойсей, і то під дуже гострими карами, печеного пасхального агняця для кождої родини, опрісноки, гірке зілля, очистити дім (кухню) від закваски, очистити-

тися, як хто був „нечистий“... Було про що старатися й до чого приготуватися, а останнім терміном для сього приготування був день перед Пасхою, 14. Нізан. Тому, що сей день лиш раз у році приходив, то він тим більше вирізнявся поміж іншими днями, отже й домагався своєї окремої назви, бо все, що спеціальне, виріжене поміж іншим, домагається собі питомої назви. З тих самих психологічних мотивів мабуть усі християнські народи мають окрему назву для дня перед Різдом: у нас „свят-вечір“ (цілий день), у Поляків „вілія“ (*vigilia*), у Москалів „сочельник“, у Сербо-Хорватів „бѣдняк“...

Якщо ліпше приглянутися євангельським текстам, то недвозначно виходить, що *παράσκευή* се дійсно вульгарний технічний термін для дня перед Пасхою — „навечеріє Пасхи“.

Лука каже: „καὶ ἡμέρα ἣν παράσκευή, καὶ σάββατον ἐπέφωσκε“ — „і був день приготування і субота наставала“ (23, 54). Якщо під *παράσκευή* треба розуміти п'ятницю взагалі, то пощо Лука мав би додавати, що по п'ятниці „субота наставала“? Сеж само собою розуміється, що по п'ятниці слідує субота; а євангелісти є радше скупі на слова, чим заобильні. Хиба лиш так можна би розуміти отсі слова Луки, що автор хотів сказати, що се вже було під вечір п'ятниці. В таких випадку автор повинен був сказати: „а вже субота наставала“. Побачимо, що аналогічний текст у Марка противиться такому трактуванню сього місця в Луки. Отже остає тільки одна логічна концепція: Лука хотів тими своїми словами сказати, що се був день „приготування до Пасхи“, а до того ще й субота наставала. Тим сенсом хотів він оправдати поспіх, з яким поховано Христа. Миротисці не мали часу помазати Христа пахощами, бо надходило подвійне свято, яке то заставляло всяку роботу (субота), то займало всіх людей приготуванням до Пасхальної Вечері, обмежуючи їх свободу рухів — особливо в відношенні до мерця (свято Пасхи).

Марко: „Καὶ ἡδὴ σάββατος γενομένης, ἐπεὶ ἦν παράσκευή, ἔταπεν παρασάββατον“ (15, 42). Се з усіх чотирох євангелій найсильніше місце, котре — бодай позірно — промовляє за тим, що під *παράσκευή* треба розуміти п'ятницю взагалі. Всі переклади, котрі нам були доступні, передають сенс тих слів

так, мовби тут євангелист казав: що *parascevē*—се день перед суботою.

Vulgata: „Et cum sero jam esset factum (quia erat parasceve, quod est ante sabbatum)“.

Німецький переклад Allioli: „Und als es bereits Abend geworden war (es war nämlich Rüsttag, das ist, der Tag vor dem Sabbate)“.

Польський (видання А. Reicharda, Відень 1867. р.): „A gdy już był wieczór, (ponieważ był dzień przygotowania,) który jest przed sabbatem“.

Церковнословянський: „И зѣже позадъ пѣткъ, понеже еѣ пѣтѣкъ, ѣже ѣсть къ сѣбѣтѣ“.

Переклад Бачинського: „А коли вже настав вечір (понеже була п'ятниця, то єсть день перед суботою)“.

Переклад Левицького: „І коли вже настав вечір, тому, що се була п'ятниця, се є перед суботою“.

Але чи се можливе, щоби євангелист — і то вже другий з ряду на тому самому місці — не мав на цілі нічого мудрішого сказати, як тільки те, що п'ятниця се є день перед суботою?! А поклик на суботу, щоби тим зазначити, що се вже була та вечірня пора п'ятниці, коли всяка праця мусіла устати, — такий поклик тут вповні зайвий, бо євангелист вже з початку речення сказав: „І коли настав вечір“.

До того *προσάββατον* се не є „день перед суботою“, тільки (точно) „передсубіття“ (Vorsabbath). А се не означає цілого дня, тільки ту вечірню пору п'ятниці, яка безпосередньо попереджає суботу. Вираз *προσάββατον* є жидівського походження, і зраджує, що йіди в Христових часах мусіли мати аналогічний свій (жидівсько-арамейський) вираз. Якби отже йіди дійсно мали спеціальну назву для п'ятниці взагалі, то сею назвою (в грецькій перерібці) міг би бути тільки вираз *προσάββατον* — „передсубіття“, а не *parascevē*.

Виходить, що власно отсе євангельське місце, котре позірно найсильніше промсвляє за тим, що *parascevē* означає п'ятницю взагалі, коли його зясувати як слід, рішучо противне такому утотоженню.

Се місце можна тільки так розв'язати: „І коли вже настав вечір тому, що се було приготування (до Пасхи), яке є (за-

разом) передсубіттям“, або іншими словами: „...тому, що се було навечеріє Пасхи в передсубіття“. Як видно, Марко — так само, як Лука — тими словами звертає увагу на те, що надходило подвійне свято, і тому треба було Христа з поспіхом поховати.

Матей: „Τῇ δὲ ἐπαύριον, ἦν τις ἐστὶν μετὰ τῆς παρασκευῆς“ — „На другий же день, який є по приготуванні, зібралися первосвященники і фарисеї до Пилата...“ (27, 62). Чомуж Матей не сказав „в суботу“, або „в свято Пасхи“? Чому сей день описує через *παρασκευῆς*? Якщо *παρασκευῆς* має означати п'ятницю взагалі, то чи п'ятниця є такий важний день у тижні, щоби нею описувати суботу й Пасху, яка випала на суботу? Де була би тут логіка? Але якщо *παρασκευῆς* означає навечеріє Пасхи, тоді таке описування, а властиво уникання виразної назви суботи й Пасхи, має свій доцільний сенс. З уваги на первосвященників Матей не хотів сказати, що се була субота, ані що се була Пасха, щоби їм не витикати, що з ненависти до Христа в таке подвійне свято пішли до Пилата, й після своїх власних понять осквернилися. Ось тому Матей сказав: „На другий же день, який є по навечерію (Пасхи)...“ Кождий тодішній Жид добре розумів, що се значить, однак Матей задержав притім повну коректність і ввічливість.

Такий спосіб говорення недвозначно зраджує, що І. Євангеліє написано в тому самому середовищі, про котре оповідає, і в тому часі, коли в Єрусалимі ще тревали ті самі церковні відносини, які були за часів Христа: синедріон, первосвященник, фарисеї... Автор, як видно, числився з тим, що його книжка ходитиме з рук до рук між палестинськими Жидами, й не хотів кидати неслави на первосвященників, а через те й на цілий синедріон, як інституцію, щоби тим не гіршити на р о д у і щоби не дати приводу до закиду, що християни в злосливими.

Традиція каже, що Матей найскорше написав своє Євангеліє тай то по арамейськи, якою мовою тоді Жиди в Палестині говорили. Підмічений спосіб говорення І. Євангелія підтверджує отсю традицію і є новим свідоцтвом для автентичности сього Євангелія.

А вже класично — і то аж на трьох місцях — означає Йоан, що треба розуміти під *παρασκευή*. І так: „Там отже задля приготування в Жидів (*διὰ τὴν παρασκευήν τῶν Ἰουδαίων*), бо близько був гріб, положили його“ (19, 42). Йоан тут навіть не згадує суботи, тільки каже: „задля приготування в Жидів“. Якби тим хотів сказати, що се вже було в п'ятницю під вечір, то повинен був сказати: „задля перед субіття (*πρόσβρατον*)“. „П'ятниця“ тут нічого не ясує, зате „навечеріє Пасхи“ ясує все. „Нечистий від трупа“, що Мойсей вчисляє на першому місці, не міг їсти пасхального ягняти. Щоби отже не носитися далеко з тілом Христовим, щоби не затруднювати при похороні більшого числа людей, які через те стали би „нечистими“, й не могли би їсти Пасхи, ось тому Христа похоронено в поблизькому гробі, а Йоан се оправдує через *παρασκευή*.

Отже *παρασκευή* се навечеріє Пасхи, а не п'ятниця взагалі.

Те саме виходить і з другого місця в Йоана, де приходить *παρασκευή*: „А Жиди тому, що се був день приготування (*ἐπεὶ παρασκευή ἦν*), щоби не оставали на хресті тіла в суботу, бо був великий день (Великдень) тої суботи,*“ просили Пилата, щоби поломано їм голені, й знято їх“ (19, 31). Закон Мойсея, що відносився до повішених, казав ось як: „А колиб хтось зробив гріх, гідний смерті, і ти повісив би його на дереві, не остав не його труп через ніч на дереві, але безумовно поховаєш його таки того ж дня; бо прокляттям божим є той, що повішений“ (Второзак. 21, 22—23).

Очевидна річ, що словами „бо був Великдень тої суботи“ Йоан хоче пояснити: а) чому на означення дня, що перед суботою, ужив виразу *παρασκευή*; б) чому Жиди просили Пилата, щоби не оставляв тіла розпятих на хресті через ніч. Подвійне свято, яке надходило, тим більше скріплювало журу Жидів про те, щоби наведений закон Мойсея був сповнений.

*) В перекладі о. Левицького читаємо: „бо був великий той день суботи“, що хоче казати: а) або що субота є великим (зн. святочним) днем, б) або що п'ятниця тоді була Великоднем у тижні (як се пропонує Ruffini). Оба ті значіння хибні, бо в оригіналі стоїть: „бо був великий день тої суботи“. Так стоїть се також у церковнословянським перекладі та в перекладі о. Бачинського.

На третьому місці каже Йоан просто: „*ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα*“ — „а було приготування до Пасхи“ (19, 14). З контексту ясно, що Йоан тут мав тільки ту одну ціль, щоби будучим нащадкам переказати: в котрий то день урляції до Пасхи Христа розп'ято. Якби *παρασκευή* означало п'ятницю взагалі, тоді грецький оригінал треба би переложити: „а була п'ятниця Пасхи“, що означало би: що того року свято Пасхи випадало на п'ятницю. Алеж сьому Йоан найвиразнійше суперечить на двох місцях: 18, 28 і 19, 31, бо кладе свято Пасхи на суботу.

Отже переконуємося, що *παρασκευή* в усіх чотирох євангелістів означає той день, що перед Пасхою. Тільки під тою одною умовиною Йоан не суперечить сам собі, а всі чотири євангелісти точно годяться з собою.

А може таки—без огляду на всі дотеперішні наші аргументи — під *παρασκευή* треба розуміти п'ятницю взагалі, і Йоана 19, 14 читати: „а була п'ятниця Пасхи“, як се пише в усіх церковнословянських, а відти також у наших українських перекладах євангелія?

Се не може остоятися ще й з того приводу, що такому толкуванню противиться жидівський календар, який має правило, що Пасха (перший день) ніколи не може випасти в п'ятницю. „Das Passach wird stets am 15. Nisan gefeiert, darf aber nie auf einen Montag, Mittwoch oder Freitag fallen.“^{*)}

Про се знає кождий свідомійший Жид. Було би вповні безпідставне припускати, що се календарське правило ще не існувало в Христових часах. Авжеж у тих часах жидівський церковний календар числив яких 1400 літ (від Мойсея), і мусів вже бути вповні розвинений. А календарські рації не є того роду, щоби могли змінятися, доки календар їх стилю існує. Отсю справу Ruffini поминає цілковитою мовчанкою. А шкода, бо наведене календарське правило а ргіогі валить концепцію, після котрої день Христового розп'яття, п'ятниця, мав би бути святом Пасхи, і вповні оправдує Йоана, який найвиразнійше кладе свято Пасхи на суботу. Дні в тижні, крім суботи, не мали у Жидів своєї питомої

^{*)} F. Wislizenus: Der Kalender, Leipzig 1905, стр. 79.

назви, тільки числено їх за порядком,^{*)} як се звичай у латинській Церкві: *feria prima, secunda...* Свідчать про се й самі євангелисти, бо понеділок усі називають „перший день тижня“ (Мат. 28, 1; Марк. 16, 9; Лук. 24, 1; Йоа. 20, 1). Отже *παράσκειν* у Жидів не було назвою для п'ятниці взагалі. Ось так виходить певно понад усякий сумнів, що *παράσκειν* се вульгарний *terminus technicus* для дня перед Пасхою.

З того знов виходить, що всі чотири євангелисти ідеально годяться з собою щодо церковного характеру того дня, коли Христа розп'ято: вони всі називають сей день „днем приготування до Пасхи“ чито по нашому „навечерієм Пасхи“.

Дійсно було би й дивне, якби євангелисти, хоч говорять про Пасхальну Вечерю, нічого не сказали про те: на котрий день у реляції до Пасхи випала смерть Христово? Чи могли вони вдоволитися тим, щоби день Христової смерти називати звичайною „п'ятницею“, хоч сей день випадав на навечеріє Пасхи або — *dato, non concesso* — на саму Пасху, а євангелисти мали свідомість про Христа як „пасхальне ягня“: „Бо се сталося, щоби сповнилося Писання: Його кість не була зломана“ (Йоа. 19, 36). Отже рації з усіх боків: а) логічна ексегега євангельських текстів, б) календарські дані, в) психологічні моменти, стверджують, що *παράσκειν* означає не п'ятницю взагалі, тільки день перед Пасхою. Так відкриваємо, що наші церковнословянські й українські переклади св. Письма на тих місцях, де *παράσκειν* передають як „п'ятницю“, хибні. В нових виданнях рішучо треба буде се справити, й *παράσκειν* перекласти: „день приготування (до Пасхи)“. Латинський переклад *Vulgata* лишає *parasceue* нетолковане „*parasceue*“. Німецькі переклади Лютра і Allioli *παράσκειν* всюди толкують як „*Rüsttag*“.

З другого боку відкриваємо новий доказ автентичности всіх чотирох євангелій. Вони мусіли повстати ще тоді, коли

*) „Von alters her haben die Juden die siebentägige Woche (*schebua*) gehabt, deren erste sechs Tage sie einfach zählten, während siebente — der Sabbath oder Schabbat — ein allwöchentlich wiederkehrender Feiertag ist“. F. Wislicenus: *Der Kalender*, Leipzig 1905, стр. 75—76.

вульгарний термін *парашеків* ще був живий і відомий кожному Жидови—так, що автори не відчували потреби пояснювати його.*)

Отже всі євангелисти однозгідно кладуть день Христової смерті на навечеріє Пасхи, а Тайну Вечерю на день перед тим — себто на 13. Нізана. Значить, що Христос їв Пасхальну Вечерю в нелегальному часі, а Жиди в легальному.

Супроти тих вислідів вповні зайва річ обговорювати таку вишукану концепцію, яку видвигнули Н. L. Strack—P. Billerbeck (Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. München 1924, стр. 847—853), що boethosaei, сильна фракція садукеев, спорила з партією фарисеев про обчислення нову (новолюбну) для 15. Нізана, і того року, коли Христа розп'ято, мабуть boethosaei постановили перший день Пасхи на суботу, а фарисеев на п'ятницю, але що в четвер вечером (коли треба було їсти Пасху) фарисеев були заняті Христом, то застосувалися до календаря садукеев, і разом з ними їли Пасху... Легковірне, зрештою й зайве, припущення! Авжеж фарисеев, якби щось такого зробили, так не були би фарисеями, як н. пр. Українці Львова не були би Українцями, якби задля якоїнебудь важкої причини відложили Різдво Христове після свого календаря, й святкували його після „польського“ календаря. В таких випадках нема уступок!

* * *

А що ж із фразою синоптиків „перший день опрісноків“?

Логічна консеквенція дотеперішніх наших вислідів така, що фраза „перший день опрісноків“ мусить відноситися до дня, що був перед *парашеків* — зн. перед „навечерієм Пасхи“. Инакше синоптики були би в суперечності не тільки з Йоаном, але й самі з собою. З їхнього контексту понад усякий сумнів ясно, що Христос їв Пасхальну Вечерю вечером того дня, який вони називають „перший день опрісноків“. А що синоптики кладуть смерть Христа — так само, як і Йоан — на день *парашеків*, а Тайну Вечерю

*) Нині Жиди не мають спеціальної назви для дня перед Пасхою, а сам вечір перед Пасхою називають (по єврейськи) „ereb Pesach“ (зн. вечір Пасхи); аналогічно „ereb Sabbath“ (зн. вечір суботи).

на день перед *параскев'ю*, отже виходить, що „перший день опрісноків“ мусять бути вульгарною назвою для дня 13. Нізана.

А на якій підставі могла витворитися в жидівському народі така назва для дня 13. Нізана?

Тільки Матей каже „в перший день опрісноків“ *simpliciter*, а інші два синоптики додають апозицію: „*ὅτε τὸ πάσχα ἔθυσαν*“ — „*quando Pascha immolabant*“ (Марко); „*ἣ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα*“ — „*in qua necesse erat occidi Pascha*“ (Лука); зате Лука називає сей день „день опрісноків“ — без прикметника „перший“. Грецьке слово *θύειν* значить „жертвувати“ (*opfern, mit Opfern feiern*). Тому то ексегети під фразою „*θύειν τὸ πάσχα*“ розуміють цілий обряд, що його Мойсей злучив з пасхальним ягнятем: убити (після обрядових приписів), спекти й спожити пасхальне ягня. А що Мойсей їдження Пасхи найвиразніше приписав на вечір 14. Нізана, то й виходить, що фраза синоптиків „перший день опрісноків“ мала би означати день 14. Нізана...

Однаке вона не може сього означати! Нема іншої ради, як перевести поправку, котра — як на загал — може бути або граматична, або річева.

В перший спосіб радили собі вже Отці Церкви, як Золотоустий, Теофілякт, Евтимій.*) Фразу *τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἁζύμων* вони розуміли як *πρὸ τῆς ἡμέρας τῶν ἁζύμων*; *πρὸτος* брали як *πρότερος* (попередній), що грецька мова дозволяв. Але тою поправкою вони осягали тільки те, що ми хочемо оминуті: згідно з Мойсеем під „першим днем опрісноків“ вони розуміли день 15. Нізана, отже „попередній день опрісноків“ буде день 14. Нізана.

Ks. Dr. Wilhelm Michalski приймає отсю поправку згаданих Отців, і йде далі. Йосиф Флявій, жидівський історик з 2-ої половини I. ст. по Хр. називає день 14. Нізана „днем опрісноків“ (Bell. Jud. V, 99). З того W. Michalski заключає: „Jeżeli „*primo die azymorum*“ znaczy „*poprzedniego dnia przasníkůw*“ — to uczta wieczernikowa odbyła się wieczorem 13. Nisan“.***) Так сею окружною й штучною дорогою дійшов

*) Гл. X. Dr. Wilhelm Michalski C. M.: *Pascha i Ostatnia Wieczerza* Lwów 1916. Стр. 18—19.

**) О. с. стр. 26.

W. Michalski там, де ми дійшли вповні природною й коротшою дорогою.

Однаке W. Michalski тим нічого не зискав, бо заплутався в нові клопоти. Щоби їх оминати, робить ще три дальші поправки. Поперше: слова Марка (14, 1) *ὅτε τὸ πάσχα ἔθιον* каже так розуміти, що вони відносяться не до *ἡμέρα*, тільки до *τῶν ἁβυῶν*, і ціле речення розв'язує ось як: „w dniu przed dniem przaśników, w którym to dniu przaśników ofiarowano Paschę“. *) Michalski обстає при загальній думці ексегетів, що жертвоування пасхального ягняти безумовно треба віднести на день 14. Нізана, й саме тому потрібна йому була така поправка. Призабув однак свою поправку, коли на б.стр. дальше подає (за ks. Szczepańsk-им) розв'язаний переклад: „Nadszedł dzień poprzedni przaśników, w którym należało zabić w ofierze baranka wielkanocnego“. **)

Подруге: вираз Луки (22, 7) *ἥλθεν (ὅτι ἡ ἡμέρα τῶν ἁβυῶν)*, і тут ідучи за Золотоустим, каже толкувати не „прийшов“ (день...), тільки „надходив“. Отже вже 13. Нізана можна було сказати, що „надходив день опрісноків, у котрім треба було жертвувати Пасху“. Також сю поправку призабув Michalski в наведенім вільнім перекладі, бо пише „nadszedł“ (а мав би сказати „nadchodził“).

Потретє: W. Michalski половину своєї студії присвячує тому, щоби доказати, що остання Христова Вечеря не була пасхальною: „uczta wieczernikowa odbyła się wieczorem 13. Nisan — a w takim razie o uczcie paschalnej nie mogłoby nawet być mowy“. Порівнює останню Христову Вечерю з тальмудськими приписами, посуває свій критичизм аж до безкритичности, й заключає: „W tem wszyskiem u żadnego z ewangelistów nie znajdzie się ani jednego momentu, któryby wskazywał, że ta uczta była uczta paschalną“. ***) Щоби так писати, дійсно треба мати очі порохом засипані, щоби не бачити гір перед собою...

Авжеж се Христос Господь так говорить (Христос, котрого слово — се сповнене діло): „Ідіть, приготуйте нам Пасху, щоби ми їли... І пішли... і приготували Пасху... І сказав до них: Бажанням бажав я їсти з вами сю Пасху...“

*) Ibid. стр. 22.

**) О. с. стр. 27.

***) Ibid. стр. 46.

(Лук. 22, 8—15). Коли Христос говорив останні сі слова, то вже на столі мусіло бути спечене пасхальне ягня, ритуально заколене, бо тільки таке ягня називалося „Пасхою“. Се хіба вистарчає. Але навіть деякі подробиці, характеристичні для Пасхальної Вечері, євангелісти записали. W. Michalski каже: „przy ostatniej wieczerzy mamy jeden tylko kielich wspólny dla wszystkich, a tymczasem Miszna przypisuje, aby przy uczcie wielkanocnej każdy miał osobny kielich“. *)

Однак се нестійне, бо з опису Луки вповні ясно виходить, що кождий апостол мав свою чашу. Лука два рази згадує чашу з вином: „І взяв чашу, віддав хвалу і сказав: Возьміть її і розділіть між себе... Так само і чашу по вечері, кажучи: Се є чаша, Новий Завіт у крові моїй, що за вас дається“ (Лук. 22, 17—20). За першим разом на початку вечері, Христос сказав: „розділіть її між себе“. Се ясно вказує на те, що на столі мусіла бути одна більша чаша з вином, а перед кождим апостолом менша, порожня чаша. По „відданню хвали“ Христос, як господар дому, казав апостолам, щоби кождий наповнив свою чашу вином з великої чаші. По Пасхальній Вечері Христос взяв свою чашу (з котрої сам пив), і сказав: „Пийте з неї всі“ (як записав Матей 26, 28).

Як видно, шляхом граматичних поправок годі розв'язати нашу квестію. Отже треба шукати за річовою поправкою.

Chwolson (професор єврейської мови на петербурзькому університеті) подав ось яку розв'язку: Коли 14. Нізан припадав на п'ятницю (як се було того року, коли Христа розп'ято), тоді задля надходячої суботи, яка спиняла всяку працю, не було часу, щоби пасхальне ягня забити й спекти „під вечір“ 14. Нізана. Тому заколювали й жертвували в храмі пасхальне ягня вже попереднього дня, 13. Нізана, і відразу його пекли, але їли його щойно 14. Нізана. Така практика могла витворитися на підставі Ісх. 12, 6, де сказано: „ben ha'arbaim“ — „між двома вечерами“. Так поступав весь загаль Жидів. Але деякі споживали пасхальне ягня зараз 13. Нізана вечером, покликуючись на слова Мойсея (Ісх. 12, 10), що пасхальне ягня

*) Ibid. 41.

має бути спожите тої самої ночі, щоби ніщо з нього не лишилося до рана. Так поступив і Христос з останньою своєю Пасхальною Вечерею.

Побачимо, що в тій концепції криється ключ для дійсної розв'язки фрази синоптиків „*primo die Azymorum*“. Однак же її аргументація не є вільна від внутрішньої суперечності: якщо пасхальне ягня після припису Мойсея можна було забити „між двома вечерами“, зн. між вечером 13. Нізана і вечером 14. Нізана, то було доволі часу на те, щоби його спекти ще перед надходом суботи. Причина „спечення“ пасхального ягняти не могла бути рішачою, щоби жертвоування Пасхи перенести на 13. Нізана. Зрештою фраза „*primo die Azymorum*“ має в євангелістів загальне й правильне значіння, а не якесь виїмкове (євангелісти з певністю були би якимсь словом дали се пізнати, якби так було). Також не можна на се згодитися, мовби між жидівським народом удержувалася така практика, щоби одна часть народу їла пасхальне ягня 13. Нізана, а друга 14. Нізана. Така важна обрядова ріжниця мусіла би була роздвоїти весь ізраїльський народ на дві окремі релігійні секти, а про якусь таку секту книги Нового Завіта не знають. *)

Як отже розв'язати трудність?

Передовсім треба порівняти всі дані, що їх находимо в євангелістів, і шукати гармонії між тими даними, — а розв'язка сама насуне́ться. Євангелісти старанно розрізняють два терміни, коли говорять про Пасху: їсти Пасху (*φάγεῖν τὸ πάσχα*) і жертвувати Пасху (*θύειν τὸ πάσχα*).

Йоан (18, 28) каже, що Жиди „не ввійшли в судище, щоби не осквернитись, а щоби їсти (*ἵνα φάγωσιν*) Пасху“. І відносить се Йоан до навечерія Пасхи, як після припису Мойсея й випадає.

Синоптики також говорять про їдження Пасхи: „Де хочеш, щоби ми приготували тобі їсти (*φάγεῖν*) Пасху?“ (Мат. 26, 17; Марк. 14, 12; Лук. 22, 9). Не може бути сумніву, що вони

*) Нинішні Жиди зі страху, що їх календарське обчислення дня 14. Нізана може бути хибне о один день, святкують 1. і 7. день Пасхи подвійно (мають по два дні свят замість по одному дневи). Так їм дуже залежить на тім, щоби попасти на час, приписаний Мойсеєм. А таке старання мусіло бути в Жидів завсіди.

також відносили се до навечерія Пасхи. Але про сей день, коли апостоли говорили ці слова до Христа, євангелисти не кажуть, що се був день опрісноків, коли їджено Пасху, тільки: що се був (перший) день опрісноків, коли „жертвовано Пасху“, „коли треба було жертвувати Пасху“.

Виразови „жертвувати Пасху“, якщо вилучити з його значіння „їдження Пасхи“, остає значіння: ритуально різати пасхальні ягнята.

Отже євангелисти ділять обряд, приписаний Мойсеєм, на дві часті: а) на ритуальне різання пасхальних ягнят і б) на їдження вже спечених пасхальних ягнят. Отсю другу часть євангелисти відносять до навечерія Пасхи, а першу часть до дня, що перед навечерієм Пасхи, і називають сей день „перший день опрісноків, коли ритуально різано пасхальні ягнята“.

Євангелисти свідчать, що в їх часах в Єрусалимі був звичай різати пасхальні ягнята вже 13. Нізана, й ми мусимо з тим погодитися. Одиноке, що нам остає, се: зясувати радії, котрі довели до такого звичаю й оправдували його.

Мойсей дав ляконічний приказ: „І держатимете його (пасхальне ягня) до 14. дня того місяця; і заколе його ціла громада Ізраїля *ben ha' arbaim — inter duas vesperas*“ (Ісх. 12, 6). Очевидна річ, що „між двома вечерами“ тут відноситься до вечера 13. Нізана і вечера 14. Нізана, бо по заході сонця 14. Нізана вже числилось 15. Нізана, і вже треба було їсти Пасху. Час між вечером 14. Нізана і вечером 15. Нізана числився як перший день Пасхи.

Значить, що по заході сонця 13. Нізана після виразу цього припису Мойсея вже можна було ритуально різати пасхальні ягнята, однак їсти Пасху можна було щойно по заході сонця 14. Нізана. А що в звичайнім життю вечір будних днів, яким був 13. Нізан, дочислявся до попереджуючого дня, то 13. Нізан, день перед *parashah*, дійсно був „днем опрісноків, коли різано пасхальні ягнята“. Такого максимального використання меж часу, що його означив Мойсей, домагалася практика, яка завсіди і всюди має свої права. Вже за царя Йосії був такий звичай, що пасхальні ягнята різали в храмі священники і левіти: „І різали пасхальні ягнята. І священники кропили кровю, беручи її з рук левітів, а левіти здоймали шкіру“ (ІІ.

Параліп. 35, 11). Число ягнят, призначених на сю Пасху, виносило 37.600 (цар Йосія дав народови зі своїх овець 30.000, князі дали 7.600). Можна собі уявити, яка се була гігантська праця, стільки тисяч ягнят ритуально порізати в храмі. Колиж священники мали се зробити? В одному дні, чи може навіть „під вечір“ 14. Нізана? Се була би фізична неможливість, бо такої кількості ягнят не можна би й помістити в храмовім подвір'ю в кількох годинах. Отже не печення пасхальних ягнят, як думав Schwolson, домагалосся якнайбільшого використання буквального терміну Мойсея, бо спекти ягня міг собі кождий у своїм домі чи де на вулиці, але домагалася сього практика різання пасхальних ягнят у храмі. І так воно мусіло бути що року, а не тільки тоді, коли 14. Нізан випадав на п'ятницю. Можна навіть припускати, що те різання починалося 13. Нізана вже з полудня — тим більше, що Мойсей тільки час їдженя Пасхи обмежив підзагрозою кари смерті, але для різання пасхальних ягнят не дав таких обострених приписів. Подібну ляскацію стрічаємо в нашій Церкві, де Літургія Преждеосвящ. Дарів відправляється перед полуднем, хоч приписи кажуть, що вона має відправлятися пополудні, бо вона властиво є вечірнею. Так 13. Нізан був „перший день опрісноків, коли жертвували (=різали) пасхальні ягнята“. Сей день ще не був річево опріснотний, тільки назву мав від свята опрісноків, от як у нас вульгарні назви: „великодня сповідь“, або „великодня п'ятниця“, „великодня субота“. Після сеї жидівської вульгарної термінології з апостольських часів 14. Нізан мав би бути „другий день, коли жертвували пасхальні ягнята“, однак сея описова назва не була в ужиттю, бо сей день мав свою коротку назву *παρωθεν*. Дійсний перший опріснотний день, 15. Нізан, мав назву „Пасха“ або „Великдень“ (як і в нас). Також у Йосифа Флявія ніде нема назви „перший день опрісноків“ для дня 15. Нізана.*) А день 16. Нізана називає Йосиф Флявій „другим днем опрісноків“ (Antt. III. 250).

Отже під назвою „перший день опрісноків“ в апостольських часах кождий Жид розумів день 13. Нізана. Тому то Матей, що писав для Жидів, і каже *simpliciter*: „в перший день опрісноків“. Така дрібниця, а як чудово вона свідчить про

*) Гл. W. Michalski о. с. стр. 25.

стійність традиції, що Матей написав своє Євангеліє для Жидів.

Марко і Лука, що писали для єлино-християн, відчували потребу описати сей день, щоби його вирізнити від інших днів, котрі мали назву від опрісноків.

День 13. Нізана тим ріжнися від дня 14. Нізана, що в ньому тільки різали пасхальні ягнята, а в дні 14. Нізана і різали і їли пасхальні ягнята. Можна сміло припускати, що Лука доцільно опустив прикметник „перший“ (день опрісноків), щоби бути більше зрозумілим, як Марко, бож саме отсей прикметник в очах єлино-християн міг найбільше затемнювати правдиве значіння вульгарної жидівської назви для дня перед *παράσκη*, що й до нині ексегетів найбільше баламутить.

Так і знов відкрили ми новий доказ, що всі чотири євангелисти вповні годяться з собою: всі кладуть Тайну Вечерю на день 13. Нізана, а Христову смерть на навечеріє Пасхи, зн. на день 14. Нізана, як про се й Талмуд (авилонський) сповіщає (в трактаті „Синедріон“).

А той новий доказ се разом новий, незвичайно цінний доказ для автентичности синоптичних Євангелій. Фраза „перший день опрісноків“ була в жидівському народі жива тільки доти, доки стояв єрусалимський храм, доки існувала церемонія різання пасхальних ягнят у храмі. А по збуренню Єрусалиму (70. р.) та фраза вже забувалась, ставала незрозумілою. Св. Отці вже не розуміли її. Й нинішні рабіни не розуміють її (ми про се допитувались).

По такій розв'язці „загадки“ синоптиків стає ясно, що Йоан не тільки що не суперечить синоптикам, але власно ма в цілї пояснити їх вирази, котрі вже ставали незрозумілими (традиція каже, що Йоан написав своє Євангеліє по збуренню Єрусалиму). Тому Йоан оминає фразу *τῆ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων*, і каже просто: *Πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα*. А вираз *παράσκη* Йоан доцільно наводить у таких логічних зв'язках, що властиве значіння сього слова набирає куди більше ясности, аніж у синоптиків.

Очевидно, що така реляція Йоана до синоптиків на тих місцях становить новий, немалої ваги доказ для автентичности IV. Євангелія. Воно могло бути написане тільки таким чоло-

віком, для котрого синоптичні фрази ще були в повні живим и, а історичні події, що стоять у звязку з тими фразами, були для нього так само добре відомими, як і для синоптиків.

Тайна Вечеря, Христові муки і смерть з божого провидіння випали на пасхальний час. Євангелисти, як можна сподіватись, передали нам три вульгарні жидівські назви, що відносилися до пасхальних днів: а) „перший день опрісноків“, б) *παράσκειν* і в) „Пасха“ або „Великдень“. Тільки незрозуміння перших двох тих вульгарних назв, що по збуренню Єрусалима вийшли з уживання, спричинювало трудности в погодженню синоптиків з Йоаном і при усталюванню дня Тайної Вечері в реляції до свята жидівської Пасхи.

* * *

До якого ступня євангельський вираз *παράσκειν* у пізніших віках став незрозумілий і хибно пониманий, нехай посвідчить пояснення того виразу, яке дає німецький католицький Kirchenlexikon (Wetzer und Welt's Kirchenlexikon, II. Aufl., IX. Bd. Freiburg in Br. 1895, стр. 1483):

„Parasceve (*παράσκειν*) bezeichnet in den Evangelien (Math. 27, 62; Marc. 15, 42; Luc. 23, 54; Joh. 19, 14. 31. 42) den Wochentag, an welchem der Heiland sein Opfer am Kreuze vollbrachte. Marcus (a. a. O.) fügt der Bezeichnung die Erklärung bei: *παράσκειν, ὅ ἐστιν προάββατον*. Er ist der Tag unmittelbar vor dem Sabbat, Rüsttag, an welchem die wegen des wöchentlichen Ruhetages notwendigen Vorkehrungen zu treffen waren. Diese, wie alle am Sabbat verbotenen Arbeiten, mussten vor dem Eintritt der Abendzeit, dem Beginne der Sabbatruhe, beendet sein und durften deshalb auch nicht begonnen werden, wenn sie voraussichtlich bis zu dieser Zeit nicht beendet sein konnten. Daraus erklärt sich, dass die Evangelisten (ausser Joh. 19, 14) die *παράσκειν* nur in dem Berichte über die Grablegung Christi erwähnen; wegen der bald eintretenden Sabbatruhe musste nämlich der Leichnam des Herrn mit einiger Eile geborgen werden“.

Автор, як видно, покликається тільки на ті євангельські місця, що ми їх зясували, а притім він примушений сам собі суперечити, бо мусить зазначити, що місце 19, 14 в Йоана не

підходить під його узагальнення („*pur in dem Berichte...*“).
Дальше читаємо:

„Als Bezeichnung für den sechsten Wochentag ging das Wort aus dem Sprachgebrauche der griechisch redenden Juden in den christlichen über und hat sich als solche bei den Griechen erhalten. In der ältesten christlichen Zeit war auch in Abendlande *Parasceve* als Name für den Freitag überhaupt bekannt und, wie aus den Aeusserungen Tertulians (Adv. Marcion. 4, 12; vgl. de jejuniis 14) zu schliessen ist, wenigstens in Afrika allgemein gebräuchlich“.

Факти стійні, однак їх пояснення нестійне. Греки спершу ділили кожний місяць на три декади (зн. по 10 днів), і числили дні за порядком: перший, другий... десятый.^{*)} Коли опісля приймали від Римлян „юліанський календар“, то стали місяці ділити на тижні, а дні числили або за порядком, або після римського звичаю, даючи їм назви богів, н. пр. понеділок — *dies Lunae*, ή τής Σελήνης ημέρα, п'ятниця — *dies Veneris*, ή τής Ἀφροδίτης ημέρα. В Греків-християн під впливом св. Письма виробився звичай називати неділю (замість *dies Solis*) κυριακή ημέρα (Господній день), суботу — (замість *dies Saturni*) σάββατον, а п'ятницю — *παρασκευή*.^{**)}

Ясно, що саме отсей звичай християн-Греків став „каменем преткновения“ для всіх ексегетів.

Відси то перші, а за ними й усі пізніші автори старословянських перекладів Євангелій *παρασκευή* без усякої застанови переложили на „п'ятницю“. Греки не могли сеї назви для п'ятниці взяти від Жидів, що говорили по грецьки, бо — як сказано — Жиди не мали назви для днів у тижні, крім суботи.

Тому, що *παρασκευή* в Євангеліях випадало на п'ятницю, християни Греки, не розуміючи технічного значіння виразу *παρασκευή*, стали його вживати як назву для п'ятниці взагалі. Подібно слово „фарисей“ перейшло в християнські народи в зміненому значінню: в нас „фарисей“

*) Гл. Deutsch - griechisches Wörterbuch von M. J. A. C. Schmidt, Leipzig 1850, під словом „*Μορὰ*“ і під словом „*Ἦμέρα*“.

**) Подібно уформувались і в нас (у Словян загалом) назви для днів у тижні: субота, не-діля (в Москалів „воскресеніє“), по-неділок, а інші дні мають назву від чисел: второк (вторий день), середа (середній день у тижні), четвер, п'ятниця.

се кожний чоловік лицемір; а в Євангелію „фарисей“ се член жидівської національної консервативної партії.

* * *

Христос їв нелегальну Пасхальну Вечерю. Якщо уважно читати Євангелія, то стає ясно, що кожний євангеліст оправдує Христа, чому він так зробив, а Христос оправдав себе перед апостолами.

Матей: „І сталося, як скінчив Ісус усі ці слова, сказав своїм ученикам: Знаєте, що за два дні буде Пасха і Син Чоловічий буде переданий на розп'яття“ (26, 1—2). „Бо вона, виливши се миро на моє тіло, на мій похорон се вчинила“ (26, 12). „Мій час є близький: у тебе справляю Пасху з моїми учениками“ (26, 18). „...се є кров моя Нового Завіта, що за многих проливається... Говорюж вам: Не питиму від нині із цього плоду виноградного до того дня, коли його питиму з вами із нового в царстві могого Вітця“ (26, 28—29). „Сказав йому (Петрови) Ісус: Істинно кажу тобі, що сеї ночі, заки півень запіє, тричі відречешся мене“ (26, 34).

Отже апостоли мусіли зрозуміти, що Христос ось-ось буде розп'ятий, і не має часу чекати до легальної Пасхальної Вечері, а вінжеж „Господь і суботи“ (Мат. 12, 8; Марк. 2, 28; Лук. 6, 5), більший від Мойсея, отже має право прискорити Пасхальну Вечерю.

Марко: 14, 1. 2. 8. 24. 25. 30.

Лука: 22, 1—7; „Бажанням бажав я їсти з вами сю Пасху перш, заки прийму муки...“ (22, 15—18); „се є тіло моє, що за вас дається“ (22, 19—20); 22, 34.

Ясно, що Христові слова „бажанням бажав я (зн. дуже бажав я)...“ можна тільки так розуміти: Дуже хотів я з вами їсти отсю Пасху, і тому я прискорив її, бо до завітрянського вечера я вже не дочекаю...

Йоан: „Перед празником Пасхи Ісус знаючи, що прийшла його година перейти із цього світа до Вітця“ (13, 1); 13, 38.

Щоби до такого прискорення Пасхальної Вечері приготувати апостолів і упокоїти їх совість з огляду на тверді приписи Мойсея, Христос дав їм новий — *ad hoc* — доказ, що „Син Чоловічий іде, як постановлено“ (Лук. 22, 22). „І післав двох зі своїх учеників і сказав їм: Ідіть у місто (Єру-

салим) і зустріне вас чоловік, що нестиме збан води; за ним ідіть. І куди ввійде, скажіть господареві дому, що Учитель говорить: Де є світиця для мене, де я їв би Пасху з моїми учениками? А він вам покаже горницю велику, прибрану, готову; і там приготуйте нам. І пішли його ученики і прийшли в місто і знайшли, як сказав їм, і приготували Пасху“ (Марк. 14, 12—16; Лук. 22, 8—14).

То не Йоан таке придумав, але воно було постановлене в вічних божих скрижалах, про що всі євангелисти сповіщують нас, що 14. Нізана, в навічереї Пасхи, коли Жиди їли символічне пасхальне ягня, Христос уже був „заколене ягня“ — для нашого спасення. І Тайна Вечеря, „Христос — заколене ягня в безкровному виді“, вже була установлена.

Навіть той поспіх, що його приписав Мойсей при споживанню Пасхальної Вечері, мав своє символічне значіння: Христос поспішився з своєю останньою Пасхальною Вечерею, бо вже не мав часу чекати до навічереї Пасхи.

Цитований Kirchenlexikon бере се грецькій Церкві за „догматичний пересуд“, що вона саме так розуміє отсю справу, як ми її виложили.

„Die griechische Kirche wurde durch das dogmatische Vorurteil, dass Jesus als unser Pascha am 14. Nisan habe leiden und sterben müssen ...in die entgegengesetzte Observanz gleichsam hineingedrängt; denn hatte Christus sein Pascha antizipiert d. i. nur ein *πάσχα μνημονεύετον* gefeiert, dann geschah die Einsetzung mit Gesäuertem“.*)

Однак се в дійсности виходить на похвалу грецькій Церкві, що вона має таку свідомість у тій справі. Видно, що грецька Церква мала найбільше зносин з апостолами й апостольськими Отцями (про що й історія свідчить), і мала нагоду краще, як інші Церкви, від них розвідатися про те, тай заховала отсю свою свідомість (постійну традицію).

* * *

З квестією про день Тайної Вечері сполучена квестія про безквасний або квасний хліб для Літургії.

Якби Христос був їв останню свою Пасхальну Вечерю 14. Нізана, як се приймає більшість західних авторів, то —

*) I. Bd. стр. 46. під словом „Abendmahlsfeier“.

абстрагуючи від інших свідочств — було б майже певне, що для Пресв. Евхаристії Христос ужив маці (жид. *maccoth*) — безквасного хліба. Після приписів Мойсея саме від того часу не вільно було не тільки їсти заквашеного хліба, але навіть передержувати його в домі. А що Христос в дійсності їв Пасхальну Вечерю 13. Нізана, коли опрісноки ще не обов'язували і в хаті міг бути заквашений хліб, то а ргіогі годі перехилитися в якунебудь з двох сторін: чи для Евхаристії ужив Христос квасного, чи безквасного хліба? Христос міг поступити, як хотів, як йому випадало ліпше після його божеських інтенцій, бо ж він „Господь і суботи“, і стояв понад приписами Мойсея, що зазначив також прискоренням своєї останньої Пасхальної Вечері.

Слід отже зважати на се, що кажуть євангелісти, й не накручувати їх слова, але брати його так, як воно написано. А всі три євангелісти, котрі описують установлення Пресв. Евхаристії, кажуть, що Христос взяв *ἄρτος* (Мат. 26, 26; Марк. 14, 22; Лук. 22, 19), а не *ἄζυμος*. Так само про се каже й Ап. Павло (I. Кор. 11, 24). *Ἀρτος*, по жидівськи *lehem*, означає звичайний, заквашений хліб. Треба пам'ятати, що се говорять Жиди, для котрих безквасний хліб від квасного ріжнися так, як смерть від життя, бо Мойсей загрозив смертю за спожиття квасного хліба в часі опрісноків. Отже вони не могли, навіть якщо абстрагувати від інспірації, не зважати на те, що кажуть. А коли всі чотири однаково кажуть, тоді не може бути сумніву, що Христос ужив квасного хліба до Пресв. Евхаристії. З Євангелій виходить, що Христос установив Тайну Вечерю під кінець Пасхальної Вечері. Можливо отже, що на Пасхальній Вечері їли апостоли мацу, як се Мойсей приписав, а для Тайної Вечері казав собі Христос подати звичайний хліб — для більшого вирішення. А могло бути й так, що за для прискорення Пасхальної Вечері апостоли не мали часу постаратися за мацу, й Христос казав їм подати звичайний хліб. Євангелісти кажуть, що Христос взяв *ἄρτος*, *lehem*, отже треба їм вірити — бо вони свідомі того, що кажуть, і з цілою певністю мусіли мати достаточну рацію, чому так кажуть.

Правда, є й таке одно місце в Євангелію, де безумовно треба приймати, що се була маца, а євангеліст називає її хлі-

бом: „І сталося, як сидів (Христос) з ними за столом, взяв хліб і благословив і переломив і дав їм. І отворились їм очі і пізнали його“ (Лук. 24, 30). Се було в Емаусі, в тижні опрісноків, коли в хаті не вільно було Жидам передержувати заквашеного хліба. Як се пояснити? Хиба тільки так, що євангелист мав у свідомості, що Христос на Тайній Вечері ужив хліба, а не маці, а що подія в Емаусі нагадувала подію з Тайної Вечері, тому євангелист і тут ужив слова „хліб“, хоч се була маца.

Якщо зібрати всі можливі рації pro і contra, то одно логічне заключення стоїть понад усяким сумнівом: *ἄρτος*, звичайний, заквашений хліб, є позитивно признаний Євангелієм як матерія до Пресв. Евхаристії; одначе *ἄζυμος*, безквасний хліб, не є позитивно виключений. Тому, що всі євангелисти проти всякого сподівання, замість *ἄζυμος*, кажуть *ἄρτος*, то безумовно треба признати, що їх слово, навіть якби й не було річево правдиве, є формально правдиве, зн. вповні доцільне. Якби навіть припустити, що Христос для Пресв. Евхаристії ужив маці, то апостоли могли його або вже на Тайній Вечері або по воскресенню запитати: чи для Пресв. Евхаристії безумовно треба маці? Якщоб Христос був відповів, що так, тоді — очевидно — євангелисти назвали би евхаристійний хліб *ἄζυμος*, і ціла Христова Церква від самих початків уживала би в Літургії тільки безквасного хліба. Але якщо Христос відповів, що може бути хліб взагалі, тоді євангелисти вповні доцільно назвали евхаристійний хліб *ἄρτος*, хочби на Тайній Вечері й була ужита маца. Щонайменше таку рацію мусіли мати євангелисти, коли проти всякого сподівання однозгідно кажуть *ἄρτος* замість *ἄζυμος*.

* * *

За звичайним, заквашеним хлібом, промовляють і теологічні рації.

1) Старозавітна релігія від часів Мойсея мала повно своєрідних елементів, невідомих або бодай непрактованих у інших народів. Се було доцільне, бож се була релігія, призначена для одного (жидівського) народу. А такі своєрідні елементи клали тим більшу стіну між жидівським народом і поганськими народами, і хоронили його перед змі-

шанням з поганськими народами. Христова релігія світова. Тому Христос доцільно не перебрав до своєї релігії ні одного з жидівських своєрідних елементів, бо такі елементи обтяжували би тільки християнську віру. Отже було вповні доцільне, щоби й маца, безквасного хліба, Христос не вносив у свою релігію, бо маца (ще й нині) належить до типових жидівських релігійних елементів. Закон Мойсея про мучні жертви каже так: „А якщо ти хочеш принести жертву їди з того, що спечене в печі, так має се бути з білої (пшеничної) муки, а саме прісні коржі оливою скроплені (замішані) та прісні ладки, помазані оливою“ (Лев. 2, 4).

Євангелисти мусіли мати в свідомості сей закон. Якщо отже кажуть, що Христос на Тайній Вечері взяв *ἄρτος*, так се їх явний протест проти того закону Мойсея. Ніяке инакше ясовання тут не може остатися.

Авжеж мусіли бути євангелисти свідомі й того, що вони внесли би сей закон Мойсея в Новий Завіт, якби сказали, що Христос до Пресв. Евхаристії взяв *ἄρτος*. Отся їх осторожність була така чутка, що Лука (24, 30), описуючи подію в Емаусі, доцільно оминув слово *ἄρτος*.

2) Заквашене тісто Христос ставить (Мат. 13, 33; Лук. 13, 21) як образ для божого царства. Отже сам Христос свідчить, що заквашений хліб є гідним символом царства божого, значить: і самого Христа. А для безквасного хліба нема в Євангелію такої аналогії.

3) Безквасний хліб, маца, се „убогий хліб“, „хліб нужди“, (як його називає Талмуд). У Старому Завіті він дуже добре символізував єгипетську неволю таї поспішний вихід вибраного народу з Єгипту. Зрештою можна се й так розуміти, що прісні старозавітні жертви були символом цілого Старого Завіта, який мав доповнити Христос своїм „квасом“.

Але чи такий „убогий хліб“, „хліб нужди“ має бути жертвою Нового Завіта? Атже для жертви приноситься те, що найкрасше, що найліпше, що символізує й заступає всі дари, які нам Бог дав і дає. Чи безквасний, убогий хліб є вимовним символом Христа, в котрому є „вся повнота божества тілесно“ (Колос. 2, 9)?

Правда, безквасний хліб може символізувати вбитого, проколеного Христа, алеж се символізує й заквашений хліб тим, що вирізується агнця, а агнця ломиться.

4) Практика уживання звичайного, заквашеного хліба для Евхаристії має за собою куди старші історичні свідчення, як противна практика. Для вживання безквасного хліба в Літургії на Заході маємо позитивні дані щойно з VIII. і IX. ст. „Anderweitige Zeugnisse vom allgemeinen Gebrauche (опрісноків у Літургії на Заході) finden sich allerdings erst seit dem achten Jahrhundert vor“ — каже згаданий уже католицький Kirchenlexikon. *) Щойно Керулярій (в XI. ст.) ставив західній Церкві закид, що вона ввела до Літургії безквасний хліб. Фотій (у IX. ст.) ще не ставив такого закиду, отже на Заході ще не міг бути загальний звичай уживати до Літургії безквасного хліба, бо Фотій з певністю був би й се підніс.

На всякий випадок не є мудрі пояснення, які дає згаданий Kirchenlexikon. „Die Worte Jesu: „Sehnlichst habe ich verlangt, dieses Pascha mit euch zu essen“, lassen über die Tatsache des Gebrauches ungesäueter Brode beim letzten Abendmahle keinen Zweifel“. **) В дійсности отсі Христові слова ставлять під сумнів думку про безквасний хліб на Тайній Вечері, бо ними, як ми бачили, Христос оправдувався перед апостолами, що переложив Пасхальну Вечерю на день 13. Нізана, а в тім дні опрісноки ще не обов'язували. „Пасха“, як уже сказано, означає пасхальне ягня, а не опрісноки. Отже з самого того слова не можна висновувати, що до Тайної Вечері Христос ужив мади — тим більше, що євангелисти виразно й проти всякого сподівання кажуть ἄρτος.

„Wir werden daher von konservativen Kirchen des Abendlandes, Rom an der Spitze, nicht anders erwarten, als das sie die Eucharistie in ungesäuerten Broden feierten, wenn auch direkte Zeugnisse dafür aus den ersten Jahrhunderten ganz fehlen sollten, weil man sich, nach dem Vorgange der Evangelien selbst, nur des allgemeinen Ausdruckes „Brod“ bediente“. ***) Поперше: Рим у тих віках (IV—IX) зовсім не

*) О. с. I. Bd. стр. 46.

**) Стр. 44.

***) Стр. 45.

був консервативний, але власне переходив велику обрядову еволюцію, змінюючи свій первісний геленістичний обряд на „римський“ (усунув геленістичну мову з Літургії, кілька разів переробляв свою Літургію і т. ін.). Подруге: в найстарших західних пам'ятниках говориться про „хліб“, який приношено для Евхаристії, отже слово „хліб“ треба так розуміти, як воно написане, — тим більше, що подекуди сей хліб виразно називається „*fermentum*“ (заквашений хліб). *) Нині ніхто не скаже, що в римській Літургії уживається „хліба“ для Евхаристії, але „оплатків“ (від *oblatio*), бо те, що спеціально, домагається свого слова.

Ми зовсім не маємо на цілі осуджувати латинської практики щодо безквасного хліба, тільки хочемо висвітлити всесторонню основаність практики нашої східної Церкви. Авжеж не є се для східних ані свідомством знання справи, ані свідомством гідного продовжування свідомости (постійної традиції) східної Церкви, коли вони так пишуть, як се читаємо в „*Flosculus veritatis de ecclesiarum unione ex variis orientalis ecclesiae libris studio R. R. P. P. Ordinis S. Basilii Magni Balafalvensium*“ (Romae MDCCCLXII, стр. 21): „*Proinde nec in illo Caenaculo inventus est fermentatus panis, nec Christus Dominus cum suis discipulis tunc fermentatum comedit; igitur azymum panem invenit, illoque utens sacramentum hoc instituit*“.

Але якби се була така наглядна й безумовна правда, як тут подається, тоді звичай нашої Церкви був би тільки *secundarius*, що повстав, як каже цитований *Kirchenlexikon*, наслідком „догматичного пересуду“ старинної грецької Церкви.

А належно з'ясовані євангельські тексти й традиція кажуть зовсім инакше.

*) Так у „*Liber pontificalis*“ в життєписах пап Мельхіяда й Сирія (в IV. ст.) і в одному листі Інокентія (в V. ст.).

о. Д-р Г. Костельник

Спір про епиклезу

(Продовження)

III

Західні Літургії й епиклеза

Нині в цілій західній Церкві є лиш один обряд — римський. Тільки в Медіолянї (т.зв. амброзіанський обряд) і в Толедо (т.зв. мозарабський обряд) остали, дуже обмежені й зроманізовані, рештки тих обрядів, що колись були без порівняння більше розповсюднені на Заході, аніж римський обряд.

Головними центрами, в котрих витворилися основні типи Літургії, були три первісні натріярші резиденції: Антіохія, Александрія і Рим.¹⁾ (Царгород переймив свою Літургію від Антіохії.)

Для нас важна ось яка kwestія: Чи Рим зараз з початку витворив якусь свою питому Літургію, в котрій—евертуально—могло би не бути епиклези? На жаль, про римський обряд з перших трьох віків менше знаємо, як про інші.²⁾ Отже на поставлену kwestію мусимо шукати відповіди шляхом розумовання.

Се певне, що в перших трьох віках в Римі Літургія відправлялася в грецькій мові, як загалом на цілому Заході.³⁾ Боже Провидіння так повело історію людства, що Христову віру для першого її опрацювання віддало найгеніяльнішому і найкультурнішому народови — грецькому. Найбільше вимовним символом того факту є, що всі новозавітні св. книги, крім евангелія св. Матея, написані в грецькій (геленістичній) мові. І Александер Македонський і Римляни своїми воєнними походами несвідомо послужили тій цілі.

Через Александра Великого грецька мова поширалася на Сході і в Єгипті, а через Римлян на Заході. Інтелігентніші верстви різних народів поприймили грецьку мову і культуру, а з тим також грецького духа. Саме отсе для нас важне, а легко зрозуміле. Ми, Українці, з життєвого досвіду знаємо, як то зі спольщенням Німці і Українці цілком переймаються „польським духом“.

¹⁾ Треба знати, що Александрія в I. ст. по Христі була щодо числа душ другим містом у римській імперії (резиденція Птолемеїв). Антіохія була третім містом (резиденція Селевкідів). Рим був першим містом.

²⁾ Fortescue — Hozakowski o с., стр. 70.

³⁾ Одні думають, що грецька мова була церковною мовою в Римі до другої половини III. ст.; інші — що вона була там церковною мовою аж до кінця IV. ст. (Hozakowski стр. 117).

Подібно мусіло діятися також зі ззеленізованими Римлянами, Жидами таї варварами. Вони продовжали грецьку культуру і відчували після її своєрідних акордів. Тому воно й оправдане, коли ми сказали, що Боже Провидіння віддало Христову віру для першого її опрацювання грецькому народови. Хоч геленісти й не були родженими Греками, алеж вони жили духовим надбанням грецького народу й далше розвивали те надбання — таки в його грецькому стилі. З тої преміси можна висувати ось які, для нас важні, заключення: В перших віках християнства, в віках розцвіту геленізму, а) найбільше творчими центрами в Христовій Церкві мусіли бути ті міста, що були найсильнішими центрами геленізму, а се Антіохія і Александрія; б) всяке творення в Церкві йшло поліній геленізму, т. зн. згідно з грецьким духом.

З тих знов висновків можна вилуштити відповідь на нашу в горі піднесену квестію: Чи Рим зараз з початку витворив був собі якусь своєрідну Літургію?

На підставі наведених преміс мусимо дати заперечуючу відповідь. В християнській геленістичній культурі Рим, як загалом Захід, був радше відбірною стацією, аніж надавчою. Під тим оглядом не міг Рим конкурувати з Антіохією або Александрією, як загалом Захід зі Сходом. Вистарчить згадати, що аж до IX. ст. всі вселенські Собори відбувалися на Сході. Зі Сходу, в грецькій мові прийняв Рим християнство, в грецькій мові й удержував його у себе, отже послідовно треба думати, що Рим і свою первісну Літургію також прийняв зі Сходу, а не витворював собі своєї оригінальної Літургії. Очевидно в Римі могли з часом повставати нові редакції первісної прийнятої Літургії, могли повставати нові молитви, одначе в геленістичному стилі — доти, доки у Римі геленізм панував. Подібно діялося в тих часах у всіх більших містах, бо текст Літургії був ще пливкий. Алеж тип оставав той самий.

За сим промовляє й інший, дуже знаменний факт. Ще в 416. р. папа Інокентій I. жалувався в листі до Декентія, єпископа в Eugubium (Gubbio) в Умбрії, в римській провінції, що навіть там не уживають римського обряду.¹⁾ Захід не йшов за Римом в обряді. „Przedewszystkiem stwierdzić musimy fakt nieprawidłowy i wyjątkowy, że aż do VIII. wieku zachód nie stosował się do ogólnej zasady, wedle której w obrządkach liturgicznych i ich używaniu rozstrzyga przynależność do patriarchatu. Nikt przecież nie poddawał w wątpliwość, że papież w Rzymie był patriarchą całego zachodu. A jed-

¹⁾ Fortescue—Hozakowski, o. c., стр. 90.

nak Kościoły inne zachodu nie używały rytu rzymskiego¹⁾ „Syrja szła za Antjochją, Egipt za Aleksandrią, środkowe i południowe Włochy oraz Afryka za Rzymem. Północne Włochy-Gallja, Brytanja, Hiszpanja były dzierzawami patriarchatu rzymskiego. Czemuż tedy nie używały obrzędu swego patriarchatu — jak to się działo zwykle gdzieindziej w Kościele? W każdym razie — jak wypadła by odpowiedź — wiemy, że go nie używały. Aż do szóstego mniej więcej wieku owe kraje zachowały swoje własne zwyczaje liturgiczne, które przysły do nich ze wschodu“²⁾

Річ стане зрозумілою, як тільки визволимося від анахронізму, котрим автори, що пишуть про історичні суспільні загадки, дуже часто грішать. Треба собі здати справу з того, що в перших віках не було в Церкві того дисциплінарного почуття й вироблення, яке пізніше розвинулося. Спільна жива віра і спільні ідеали заступали тоді в переважній частині дисципліну згори (як се пр. і нині є в Жидів).

Сирія не йшла в обряді за Антіохією тому, що Антіохія, як патріархат, дисциплінарно накинута їй свій обряд, тільки тому, що Антіохія „полонила“ її своєю творчістю, життєвою висшістю. Папа Інокентій I. в 416. р. тільки жалувався перед підвладним йому єпископом — опісля прийшла інакша мова: диктат згори. Якби був Рим у перших віках творчим літургічним центром, то з цілою певністю був би потягнув за собою бодай значну часть Заходу. А що дисциплінарним способом після тодішніх понять і при звичаєнь не годилось того робити,³⁾ тому за Римом пішли тільки ті, котрих спільна історична доля злучила з Римом: середуща й полуднева Італія та й Африка.

Т. зв. галліканський обряд походив з Антіохії. Французький історик Duchesne поставив теорію, що сей обряд через Медіолян, який у IV. ст. був митрополією північної Італії, передістався до Галлії, а відти до Іспанії і до Британії. Се мало статися шойно в IV. столітті. Duchesne вказує на медіолянського єпископа Авксентія (355—374), що походив з Кападокії, як на того, котрий приніс антіохійський обряд до Медіоляну.⁴⁾

¹⁾ Fortescue—Hozakowski o. c., стр. 91.

²⁾ Ibid. стр. 73.

³⁾ Ks. Lisowski цілком потону в анахронізмі, коли пише: „Rauschen opowiada, że na Zachodzie w IV. i w V. w. przyzwyczajono się uważać słowa ustanowienia za konsekracyjne, a ponieważ temu pojęciu sprzeciwiała się epikleza, więc ją usunięto. Na to jednak zgodzić się niepodobna, bo czyżby papież rozwiązał był trudności codo epiklezy, gdyby był usunął ją z kanonu rzymskiego, a pozostawił w innych kanonach zachodnich i anaphorach wschodnich?“ (Słowa ustanowienia, стр. 252—253). Про церковні відносини в IV. і V. ст. ks. Lisowski судить на зразок пізньої дисципліни в Церкві.

⁴⁾ Fortescue—Hozakowski, o. c., стр. 93.

Однак ця теорія не є переконуюча. Авжеж у II. ст. був у Ліоні й Галлії дуже діяльний єпископ, що походив з Малої Азії, св. Іринеї. А перед ним був там єпископом Потин, також з Малої Азії, що як столітній старець за царя Марка Аврелія (178 р.) був замучений. Якщо міг Авксентій принести на Захід антіохійський обряд, то чому не могли були цього зробити вже Потин і Іринеї? До IV. ст. в Медіоляні тай у Галлії вже мусів бути якийсь обряд. Міг він бути тільки геленістичний, бо так було в тих віках у цілій Церкві. Отже єп. Авксентій уже знайшов східний обряд у Медіоляні... Початки галліканського обряду рішучо треба покласти бодай на II. ст. (часи Потина і Іринея), бо інакше рахунки не будуть складатися.

І от приходимо до ясної полянки в лісі історії: Північна Італія й Галлія (а від них Іспанія й Британія) прийняли свій обряд з Антіохії. А що Рим ще не був витворив свого оригінального обряду, а його обряд ріжнився від галліканського, так се нам вказує, що Рим мусів прийняти свій первісний обряд з Александрії (так само Африка). Є й інші позначки, котрі вказують на се. Тимто й могли інші західні Церкви боронити свого обряду перед Римом: ви приймали обряд з Александрії, а ми з Антіохії. Ані се не ваше (ваш витвір), ані те не наше, але все зі Сходу, відки й віра наша походить... Вже в тих перших віках єпископи дуже совісно перестерігали і боронили традиції своїх Церков, чого клясичним зразком є спір про святкування Пасхи.

Отже коли маємо на увазі перші три, або й чотири століття, то з цілою певністю можемо заключати, що римська Літургія в своїх основних частях була така сама, як і всі східні Літургії. Авжеж сама схема римської Літургії й дотепер така сама, як схема східних Літургій. Значить, що в римській Літургії мусіла бути також епikleза — та й то така, яка була в східних Літургіях.

Маємо на се й позитивні докази. Про епikleзу в африканській Літургії свідчать: Опат в IV. ст. (його слова ми вже наводили) і Фульгенцій (також з IV. ст.), який пише: „*Jam nunc etiam illa nobis est de Spiritus sancti missione quaestio revolvenda: cur scilicet, si omni Trinitati sacrificium offertur, ad sanctificandum oblationis nostrae munus sancti Spiritus tantum missio postulatur?*“¹⁾

Також у св. Августина стрічаються слова, з яких можна догадуватися, що вони відносяться до епikleзи: „*Non sancti-*

¹⁾ Lib. II. ad Monimum (Hoppe, стр. 37).

ficatur, ut sit tam magnum sacramentum, nisi operante invisibiliter Spiritu Dei".¹⁾

Про епikleзу в первісній римській Літургії позитивно свідчать слова папи Гелазія, які ми вже наводили: „Nam quomodo ad divini mysterii consecrationem coelestis Spiritus invocatus adveniet...?“ На іншому місці той самий папа говорить (подібно до св. Августина): „... in divinam transeunt Spiritu sancto perficiente substantiam“.²⁾

В „Сакраментарі“ Льва Вел. (440-461) находимо молитву, що приходить при приготуванні літургичних дарів (наша проскомидія): „Mitte, Domine, quaesumus, Spiritum Sanctum, qui haec munera praesentia (предложені дари) nostra tuum nobis efficiat sacramentum et ad hoc percipiendum nostra corda purificet“.³⁾ Це просто ідеальна, однак скорочена, епikleза. Вона зраджує, що формальна епikleза (така, яка була в східних Літургіях) була складовим елементом також римської Літургії. Вправді вона тут стоїть у проскомидії, однак для неупередженого ясно, що вона є таким відгуком властивої епikleзи, як пр. кожда неділя є відгуком воскресення Христового. Вона дає нам зразок: якою молитвою римська Церква в тих часах dokonувала літургичного освячення. Це виходить тим певніше, що такою самою молитвою (= епikleзою) dokonувано літургичного освячення в усіх інших Церквах. Зрештою, як побачимо, непоборним доказом на це, що епikleза існувала в первісній римській Літургії, є нинішній текст римської Літургії.

Що епikleза находилася в давній галліканській і мозарабській Літургіях, на це є не лиш побсторонні свідчення, але й самі реліквії тих епikleз. Норре зібрав ті пам'ятки, а ми тільки для приміру наведемо кілька.

Ось взір епikleзи з давньої (з V. ст.) галліканської Літургії: „Recolentes igitur et servantes praecepta unigeniti, depraecamur, pater omnipotens, ut his creaturis altario tuo superpositis spiritus sanctificationis infundas, ut per transfusione(m) caelestis adque invisibilis sacramenti panis hic mutatur in carne(m), et calix translatus in sanguine(m) sit totius gratia, sit sumentibus medicina...“⁴⁾ По всіх наших виясненнях мусимо сказати, що це просто взірцева епikleза.

В „Missale Gothicum“ (з часів Каролінгів) в свято Обрізання: „Haec nos, Domine, instituta et praecepta retinentes, suppliciter oramus, uti hoc sacrificium suscipere et benedicere et sanctificare digneris, ut fiat nobis eucharistia legitima in

¹⁾ De trinit. lib. III. c. 4. (Hoppe, стр. 249—250).

²⁾ De duabus in Christo naturis (Hoppe, ibid.).

³⁾ Цит. Lisowski: Słowa ust. стр. 253.

⁴⁾ Hoppe, o. c. стр. 71.

tuo Filique tui nomine et Spiritus sancti, in transformationem corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi, Unigeniti tui, per quem omnia creas creata benedicis, benedicta sanctificas et sanctificata largiris..."¹⁾

В мозарабський Літургії (Missale mixtum з 1500 р., in secundo Dominico post octavas Epiphaniae): „Ob hoc quaesumus famulantes, ut oblationem hanc Spiritus tui permixtione sanctifices et corporis ac sanguinis Domini nostri Jesu Christi plena transformatione conformes; ut hostia, qua nos redemptos esse meminimus, mundari a sordibus facinorum mereamur..."²⁾

Отже первісно всі Літургії на світі мали епikleзу — на тому самому місці, з тим самим льогічним змістом. Про противний погляд, що ніби первісна римська Літургія не мала епikleзи, нема що й говорити. Се погляд — недоносок.

* * *

По черзі насуваються нам квестії: а) Коли в Римі усунено епikleзу з Літургії? б) З яких причин? в) Які наслідки потягнула отся зміна в римській Літургії?

На першу квестію можемо дати відповідь на підставі позитивних даних. Лист папи Гелязій свідчить, що в 492—496 рр. епikleза ще находилася в римській Літургії. Останньої перерібки римського літургічного канону доконав папа Григорій Вел. (590—604), і в його редакції сей канон дійшов аж до наших днів.³⁾

Значить, що в літургічній редакції Григорія Вел. вже не було епikleзи. Отже епikleзу усунено десь в VI. століттю. Чи се зробив Григорій Вел., або може вже Гелязій (що не є виключене, а йому традиція також приписує перерібку літург. канону), се для нас неважне. Канон Псевдо-Гелязіанського сакраментаря (що походить з VI. або VII. ст.) вже не має епikleзи.

Не має її ні Псевдо-Амброзієва книжечка „De sacramentis“, яку вважають за ще старшу (її повстання приписують то IV., то V., то VI. століттю). Вона вже зовсім свідомо звертається проти епikleзи, приписуючи літургічне переєствлення виключно Христовим словам. Місце, де мала би бути в римській Літургії епikleза, ся книжечка ось як передає: „Et sacerdos dicit: Ergo memores gloriosissimae ejus passionis et ab inferis resurrectionis et in caelum adscensionis offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam, hunc panem sanctum et calicem vitae aeternae; et petimus et precamur, ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum

¹⁾ Ibid. стр. 72—73.

²⁾ Ibid. стр. 79.

³⁾ Fortescue—Hozakowski o. c., стр. 125.

sicut suscipere dignatus es munera pueri tui justi Abel et sacrificium patriarchae nostri Abrahae et quod tibi obtulit summus sacerdos Melchisedech".¹⁾ Мовби радиркою лип здебільша витерте слово, так властива епikleза визирає із цього тексту. Слово „хліб“, яке належить до логічно-граматичної суті епikleзи (бо в кожній епikleзі предложені дари називаються ще „хлібом і вином“), і тут приходить, тільки додано до нього апозицію „святий“ (так воно і в нинішнім римському каноні).

А ще більше характеристичною є фраза „et petimus et precamur“, якою зачинається епikleза в єгипетських Літургіях: „oramus et obsecramus“ (Літур. св. Кирила); „rogamus et deprecamur“ (Літур. александрійська св. Василя); „rogamus et adoramus“ (Літур. коптійська св. Василя); „rogamus et obsecramus“ (Літур. св. Марка). Сирійські Літургії мають на тому місці зовсім иншу фразу, а саме: „miserere nobis, et mitte (Spiritus tuum..)“. Це заголовна фраза. А якщо дещо й приходить „obtestor et deprecor“ (Літ. св. Євстація антиохійського), то всежтаки в злучі з „miserericordia“ і „miserere mei“.

Отже фраза „petimus et precamur“ в фрагменті римського канону після наведеного взірця недвозначно каже, що на тому місці первісно була епikleза — й то після єгипетського (александрійського) взору. З того приводу, що автор книжечки „De sacramentis“ взурувався на творі св. Амброзія († 397) „De mysteris“, деякі автори приписують „De sacramentis“ св. Амброзієви або якось його ученикові. Однак взір „вирадированої“ епikleзи понад усякий сумнів каже, що книжечка „De sacramentis“ могла появитися щойно тоді, коли в римській Літургії вже не було епikleзи — щонайскорше в VI. столітті.

Ks. Lisowski вважає книжечку „De sacramentis“ за „найстаршу памятку медіолянської Літургії.“²⁾ Але що сам автор книжечки каже про римську Церкву „cujus typum in omnibus sequimur et formam“;³⁾ то фрагмент літургічного канону, що його находимо в тій старинній книжечці, без обиняків слід уважати за зразок тодішнього римського канону, а не медіолянського.

А що в нинішньому римському каноні епikleза знаходиться в инакшій перерібі, то з того слідує, що епikleза в римському каноні дізнавала ріжних перерібок.

(Продов. буде)

¹⁾ Fortescue—Hozakowski о. с. стр. 121.

²⁾ Słowa ustanowienia стр. 247—248.

³⁾ Гл. Fortescue—Hozakowski стр. 120.

о. Юлія Дзерович

Довоєнна праця нашого духовенства

(Продовження)

Становище Митрополита в боротьбі за український університет

Український Клуб у Відні ухвалив поставити нагледнесення про основання українського університету у Львові в дні 19. падолиста 1901. Зі Львова висилали наші товариства петиції про засновання самостійного українського університету у Львові, щоби сим чином дати підпору жаданню наших послів. Від Українців міста Львова вислано телеграму до посла Романчука і так само з краю висилано петиції та депеші.

Дня 12 і 13 падолиста 1901 р. відбулися збори українських богословів, що постановили згідно з світськими товаришами і солідарно домагатися якнайскоршого основання окремого українського університету, та вислали телеграму словінським студентам, що боролися за словінський університет.

В ожиданім дні 19. падолиста 1901 р. зайшла небувала демонстрація наших студентів у львівськiм університеті. Около 600 студентів відбуло віче в університеті в полудне, хоч призволене віче мало відбутись о 7. годині вечером. Зібрані ухвалили резолюції: в справі засновання окремого українського університету у Львові; висказали обурення університетському сенатови за його поведення супроти студентів та погорду професорам: Твардовському і кс. Фіялкоу, як також постановили не допустити до їх викладів, а професорови Цвіклінському висказали найбільшу погорду за незгідний зі становищем ученого мужа виступ проти українського народу в парламенті. Підчас віча пробували ректор і професори два рази добути ся до салі, в якій відбувалось віче, але їх привитано окликами „ганьба“ і виперто з салі. По відбуттю віча зібрані рушили походом через місто в супроводі поліції, і на тім скінчилась демонстрація.

Тогож самого дня о год. 7. вечером прийшли українські студенти на легальне віче до призначеної салі в університеті. Тут прийшли також професори університету: Кручківч, Фінкель і Обжуг. Але се віче тривало лише кілька хвилі, бо один з присутних студентів закричав: „Ми вже відбули своє віче, а окроеного нам не треба!“ І студенти забралися зі салі на рад. Потім університет застановив виклади на всіх факультетах на неозначений час.

Сенат розпочав слідство проти студентів і на завсіді relegував Євгена Носевича і Володимира Темницького, а трьох студентів на кілька курсів. На другий день, 30. листопада 1901 р. оголосив сенат відозву до молоді. В тій відозві осудив він демонстрацію українських студентів як зухвальство і прояву дикости слухачів Українців і візав академічну молодь, щоби разом з академічними властями берегла поваги і чести університету, що подає науки в обох матірних мовах, та є одинокою на світі школою, де є українські катедри.

Отсей відклик сенату визвав остаточну відповідь: В дні 3. грудня 1901 р. явилася в ректораті депутація з чотирох студентів: Комарянского, Барвінського, Гузара і Вовчука, та зложила заяву іменем 440 студентів, ось якого змісту: вони виписуються з львівського університету, та не будуть вписуватися так довго, доки загаль української молоді не сконстатує, що се можна зробити без пониження академічної і народної чести. Наші студенти зробили сецесію в числі 600 з львівського університету.

В тім ділі знаменне було становище митрополита. Міністер просвіти Гартель вижидав реляції, чи поступлять українські студенти так, як він радив їх депутації, зложеній з чотирох: Євгена Бурачинського, Володимира Темницького, Теофіла Меленя і Тита Галушинського (нинішнього ігумена ОО. Василіян у Львові) вернути на легальну дорогу і вписатись наново на львівський університет, а університетський сенат думав, що митрополит не допустить до сецесії питомців. Та в дні 14. грудня 1901 р. вислав митрополит до ректорату духовної семинарії у Львові письмом такий приказ: „З завтрашнім днем семинар замикається. О зарядженні на лежить донести властям“. Питомці духовної семинарії виписалися з університету в комплекті. Наша молодь помандрувала на чужі університети у Відні, Празі і Кракові, де її без труднощів прийняли, а тільки університет в Чернівцях відмовив прийняття. Цілий наш народ в краю постояв за своїми студентами та хоч незаможний, громадними датками дав спомогу їм на довгий побут і студії в чужині. Питомці вернули на університет по році сецесії, а світські академики ще лалі вели сецесію, бо уважали, що розпорядок міністра просвіти з 29. марта 1902, про уживання української мови на університеті не може їх вдоволити. Однак на вічу української молоді в днях 25, 26 і 27 липня під проводом Теофіла Меленя прийняли резолюцію референта Євгена Носевича, якою порішено справу університетську перенести на поле політичної і соціальної боротьби мас супроти польських шляхотських верховодів та

перервати сецесію. І тоді зачались ославлені рільнічі штрайки.

В тім часі видав був митрополит Шептицький замітний пастирський лист політичного змісту. Він сказав у тім посланні, що в товариському житті духовенства партійні роздори не повинні мати місця, значить, що наше духовенство не має політикувати, а займатися своїм званням. Далі закинув митрополит, що наша молодь своїми різкими виступами впливає на напрям політики та що в нашому політичному проводі рішають „молоді вожди“. Отсі вискази мали свою причину в сецесії наших студентів та в штрайковій акції, з якою митрополит не погоджувався, а уважав за корисніше, щоби дорогою порозуміння залагоджувати аграрні справи. Справді митрополит, як карна одиниця народу, казав своїм питомцям виступити спільно з університету і сей крок митрополита переразив університетський сенат і правительство, колиж однак бачив, що сецесія багато наш нарід коштує, що на сецесії годі виховати питомців на добрих священиків, бо нема проводу в духовому житті, нема клявзури, нема науки обрядів, казав вертати на університет. Рівнож не міг погодитися митрополит на рільнічі штрайки, коли бачив, кілька зерна, кілька пашні, картофель пропадає марно з причини браку рук до зібрання земних плодів. А впрочім в нас се увійшло вже в моду, що доти духовенство є добре, доки дається воловодити на паску не так світським політикам, як пайдократії. Доти питомці були добрі і потрібні на університеті, доки вони підпирали своїм числом і повагою митрополита акцію за університетом, але тим самим Меленям, Донцовим, Темницьким не шкодило рівночасно устроювати зїзди молоді під кличем: „проч з богословієм з університету, бо то... жадна наука!“

„Становище митрополита не подобалось тому нашим політичним провідникам, але — як пише Левицький, не викликало шкідних наслідків, бо митрополит не брав своїх помічень за горячо і безоглядно, а наш політичний провід приписував ті погляди недокладному обізнанні з нашими політичними відносинами“. (ст. 371).

Та хоч митрополит велів вертати питомцям до Львова, то мимо того не випускав справи університету з своїх рук і як будемо бачити, нераз ще в дуже активний спосіб брав участь у боротьбі за наш університет.

Вже сейчас по повороті з сецесії дня 17. жовтня 1903. обкидали наші студенти ректора кс. Фіялка гнилими яйцями. Був се протест проти його вибору на ректора, який він, мимо протесту наших академиків, прийняв. Університетський сенат сейчас виключив наших студентів-демонстрантів з університету і віддав справу нападу державній прокуратурі до урядовання, а всепольські студенти під проводом Рубановича, Мончевського і Стронського зорганізували бо-

твітку, заняли вхід до університету і постановили не опускати будинку.

Через сей менше розважний крок наших студентів знова загострилась польсько-українська боротьба. Вшехпольська молодь уладила нічний напад на нашу духовну семінарію, а наша молодь хотіла взяти приступом університет. В тій справі звернувся митрополит Шептицький і ректор духовної семінарії о. Д-р Григорій Хомишин до центрального правительства у Відні та остаточно вшехпольська молодь мусіла залишити бльокаду львівського університету.

Справа університету в галицькій Соймі. Справу університету взяла тепер наша парламентарна репрезентація в свої руки. І так дня 14. лютого 1907. поставили українські соймові послы внесення в університетській справі, щоби визвати правительство до признання конечности основання окремого українського університету у Львові, та заки се наступить, щоби отворило потрібне число катедр з українським викладом і забезпечило національні права професорам та студентам Українцям. Се внесення підписали на першій місці митрополит А. Шептицький і посол Євг. Олесницький.

А в палаті панів промовляв в дні 28. червня 1910 р. наш митрополит Шептицький та підніс свій авторитетний голос в справі українського університету. Він виказував, що утворення українського університету у Львові уважає справою емінентно важною і конечною. Се була перша промова Українця в палаті панів...

Становище Митрополита і єпископів в справі виборчої реформи

В рр. 1905. і 1906. розгорілась в цілій Галичині агітація за виборчою реформою. Всюди по краю відбувались віча і демонстраційні збори за загальним голосуванням. Польські часописи розпускали напасливі вісти, мовби Українці агітаціями викликали грізний рух проти польського населення в краю. Щоби опрокинути ті затії та представити на найвишшому місці волю нашого народу, виїхала до Відня наша українська депутація.

Дня 22 січня 1906. прийняв цісар вузшу депутацію, до якої увійшли: митрополит Шептицький, єпископи Чехович і Хомишин і послы Юліян Романчук і Михайло Король. Митрополит промовив до цісаря, висказуючи бажання, щоби Галичина і Український народ були трактовані однако з иншими краями та щоби наш народ одержав в реформі виборчій таке число мандатів, яке відповідає величині краю і числу населення. На се відповів цісар: „Можете, панове, бути

певні, що виборча реформа узгляднить також ваш народ, як належить, але старайтеся, щоби не приходило до роздражнюючих маніфестацій і об'явів безпідставного недовіря, бо згідливий настрій двох народів, зарівно близьких мому престолови, улекіпить переведення виборчої реформи".

Виборча реформа принесла Українцям 27 мандатів до Ради Державної з самої Галичини, а 5 мандатів з Буковини. Тяжше йшло з виборчою реформою до Союму. Українські послы домагались національної автономії, а польські послы обстоювали неподільність Галичини на нації. Пертрактації між послами обох націй то розвивались, то знов навіязувались, велись то у Львові то у Відні під омофором прем'єра Штірка, який дня 28 падолиста 1913. предложив компромісовий проєкт виборчої реформи з трьома відмінами: 1) двомандатовість в пяти міських (польських) округах і 2) двомандатовість в 16. сільських округах і 8) двох українських членів Краєвого Виділу на 8. членів. Наша президія заявила президентови міністрів, що се є очевидне порушення компромісу і такий проєкт не є до прийняття. Та президент просив президію, щоби ще не казала останнього слова, а розважила ще на повній нараді наших послів. Кость Левицький скликав тоді всіх українських соймових послів на нараду до Львова на день 22. падолиста 1913 р. На сю нараду прибули митрополит Шептицький і еп. Чехович.

По цілодневій нараді перейшла одноголосно резолюція, що правительственный проєкт соймової виборчої реформи не може бути прийнятий, бо зійшов низше компромісового проєкту на некористь українського народу.

Але польська сторона не рушилася з місця і не хотіла згодитися на пропозиції українських послів. Положення Українців ставало щораз прикрійше, то знаносилось на остаточне розбиття цілої акції. Перед роком розбилися по довгих трудах переговори в справі українського університету, а сього року малоб се стати з виборчою реформою. В українській суспільности нуртували дві думки; одні були за тим, щоби дальше боротися опозицією, обструкцією, музикою, а другі були за тим, щоби піти на уступки. Тим останнім треба було посередника, що промостивби дорогу до порозуміння, бо инакше не попустить ні одна ні друга сторона і задля незначних ріжниць упаде важне діло. На того посередника усмотрив прихильник компромісу К. Левицький особу митрополита Шептицького, з котрим К. Левицький довірочно обговорив справу, та прийшло між ними обома до порозуміння і на се згодилися і други два члени комісії для виборчої реформи: Петрушевич і Макух. На день 26. січня 1914 р. запросив краєвий маршалок граф Адам Голуховський президію обох соймових клубів на нараду в справі порозуміння про спільні пункти відносно виборчої реформи.

Тут знова станули проти себе обі сторони, українська і польська, а безрадний намістник Коритовський станув без ніякого угодного пропозиції, та відізвався з проханням до митрополита Шептицького, щоби він сказав якесь слово поєднання. Тоді митрополит виголосив промову в першій частині по українськи, а в другій частині по польськи, і від себе пропонував умови компромісу, а по двох днях торгів і нарад підписано формальний компроміс на таких умовах:

1) що прийняття відношення (ключ) членів Краєвого Виділу (двох Українців на вісім членів) не буде пересуджувати ні складу соймових комісій, ні краєвих інституцій;

2) що буде 14 двомандатних виборчих округів (Українці ставили 12, Поляки 16) в полісі—де є 35 % неукраїнського населення, та

3) щоби польські соймові партії заявили за негайним вступом українського університету.

По підписанні сеї угоди заявив митрополит, що се лиш одна справа, але дуже важна, та має надію, за нею послідує полагода інших спірних справ в інтересі життя обох народів...

(Продовження буде)

Авторитет правди

(Відповідь „Новій Зорі“ на статтю „Авторитет а візантійство“)

1. Фанатизм — добра річ на війні, щоби видобути з людини якнайбільшу енергію. Але фанатизм в життю се „убожество духа“ — не те євангельське, а таки те шкільне, що в звичайній мові инакше називається.

Тільки з фанатизму „Нова Зоря“ зробила собі з „візантійства“ помело „do wszystkiego“: „Авторитет а візантійство“, „Своєрідне візантійство“, „візантійська вдача“ і т. ин. — все те! в тім значінню, що візантійство се ніби символ анархії, хамаства, „формального морального бандитизму“: „се най буде тим більшим доказом, як сильно заволодів нами дух візантійства, котрий спричинив у нас брак розуміння і послуху для всякого иншого авторитету“ („Авторитет і візант.“). Давніше, бувало, з тої самої сторони лунали голоси: що візантійство се „обрядова заскорузлість“, „формалізм“, „мертвечина“, життєва „анемія“... Як погодити ці суперечні, взаємно виключаючі себе, прикмети „візантійства“, се тайна наших фанатиків. Авжеж „обрядова заскорузлість“ включає в собі аж надто великий авторитет обряду, старих церковних традицій...

„Новій Зорі“ кінець кінцем іде про авторитет єпископів — і то конкретно — наших єпископів: „Найперше треба признати й ушанувати авторитет наших єпископів, котрі сто-

ять з нами в безпосереднім контакті. Але чи то „візантійство“ є символом непошановання єпископів? Чи в східній Церкві єпископи не мають авторитету?

Spectator (автор статті „Автор. а візант.“) кепсько глядить на світ, і грубо помилився в адресі. Не на Сході, але на Заході вирости ті церковні анархісти, протестанти найрізноманітнішої породи, що воювали і воюють проти авторитету папи і єпископів, як на Сході ніхто не чував і подумати собі не міг, що замість авторитету навчаючої Церкви поставили засаду субективізму... Туди, туди треба було звернутися Spectator-ови зі своїм гнівом таї своїм „моральним бандитизмом“. А він — плаче приятелі! (замість „*gisum teneatis*“) — аж два рази бере в оборону тих дійсних церковних анархістів, ба навіть найгірших з них — соціалістів. „Навіть ті суспільства, котрі відпали від католицької Церкви і стали навіть її ворогами, затримали католицьке розуміння, пошану і послух для авторитету. І тому влучно заперітив В. Панейко („Діло“ ч. 6. 7. I. 1928), що на Заході навіть соціалісти не визбулися духа, уформованого на катол. дисципліні“ („Автор. і візант.“). „Навіть ті держави чи народи, які відтак відпали від катол. Церкви, не тільки не ослабили катол. Церкви, але й самі завдячують несвідомо свій поступ і цивілізацію колишній культурі, одідиженій від катол. Церкви. Так само треба річ брати з протестантами та іншими сектами. І се якраз свідчить о невичерпанім засобі духової сили і могутнього впливу катол. Церкви“ („Католицька Церква і візантійство“, „Нова Зоря“ ч. 8. з с. р.). Нещасний виїмок становить тільки Візантія, бо вона нічого не дістала на дорогу від катол. Церкви, хоч вона (грецька Церква) приймила християнство від самих апостолів, хоч була в єдності з Римом через 1000 літ, хоч задержала в собі все, що мала в тій першій тисячці літ, крім головства папи, а всежтаки нічого не дістала на дорогу від катол. Церкви, якби в ній ніколи й не була, і удостоїлася тільки того, щоби її ім'я служило за помело в „Новій Зорі“. А протестанти — ех, що щастя, то щастя! — хоч відкинули цілу церковну традицію і навіть догми, дістали „повну торбу“ на дорогу... Відна Візантія! Одначе куди бідніший Spectator, що пускає в світ такі нісенітницї, й „Нова Зоря“, що їх друкує! *Si tacuisses...*!

З братнього милосердя мушу таки сам взяти в оборону „Spectator а“, й відкрити секрет, що його „недоуміє“ є впливом з його фанатизму, а не навідворот. Протестанти вийшли з лона латинської Церкви, а Візантія ніколи в тім лоні не була. А що Spectator несвідомо, але уперто, латинізм *sensu exclusivo* ідентифікує з католицизмом, ось тому він протестантів так „гладить“... Ясно? ¹⁾

¹⁾ „Spectator“ не спостерігає різниці, що заходить між його провідним поняттям і провідним поняттям В. Панейка, таї перебирає від

2. Spectator звичаєм фанатиків все на світі змішав і з усіх елементів світа й життя зробив одну лінію — очевидно саме ту, яка йому потрібна. Всі змісли в нього сплилися в один змісл — змісл його фанатизму. І оперує гіперболями, привидами, а все те кладе на карб катол. Церкви — ніби то дійсно катол. Церква так учить, як він собі про те пише.

В життю є різні авторитети: авторитет родичів, старшого віком, старшого (висшого) урядом, знаючого, чесного... І ті всі авторитети виступають у життю наче пружини. А Spectator усе хоче вивести з авторитету „католицької Церкви: „Супроти непохитного авторитету катол. Церкви вже не може на Заході остоятися ніякий абсолютний деспот. Всякий володіль на Заході спонуканий признати і респектувати сферу ділання катол. Церкви“ („Автор. а візант.“). Се просто гумбуг, а до того дуже шкідливий для католицької Церкви, бо кождий наш інтелігент щонайменше усміхнеться на такий виклад Spectator-а, або й подумає собі: диви, як то наші „ловні католики“ небилиці торочуть... Чи не був „абсолютним деспотом“ Людвик XIV, Robespierre, Наполеон, а нині Cailles? Чи англійські королі не переслідували католицької Церкви (Ірляндія) через цілі століття?! А інші протестантські князі й королі? В деяких протестантських державах ще й дотепер католики не можуть бути державними урядовцями.

Політично-соціальні авторитети не мусять іти в парі з церковними авторитетами. Так, як здоровля тіла не мусить іти в парі зі „здоровлям“ душі, бо се дві окремі царини. В давній Польщі перед її упадком високо стояв авторитет Церкви, а всежтаки панувала політична анархія. А в протестантських державах Церква не має того авторитету, як у католицьких, а всежтаки там бувають світлі політичні авторитети. Але горизонт Spectator-а не сягає так далеко!

За те він дає порядну лекцію „оборонцям візантійства“: „Оборонці візантійства трактують сю справу тільки поверховно і субективно, подяючи факти без основних доказів, або тільки голословні фрази без реального змісту... не відкривають усього лиха, яке у візантійстві міститься... візантійство виходить з неґації, руїни правного й слушного авторитету,

нього деякі льогічні конструкторії, які в Панейка мають сенс, бо годяться з його основним поняттям, а в Spectator-а не мають сенсу, бо не є згідні з його основним поняттям. Тим поняттям для Панейка є „латинська вдача“, а не „катол. Церква“ (що в статті „Годинник і моральна дисципліна“, „Діло“ ч. 84. з с. р. Панейко зовсім ясно вилжив), і тому західні люди, що перейшли життєву школу сеї „латинської вдачі“, навіть протестанти й соціалісти, задержали дещо з сеї школи. Для Spectator-а основним поняттям є „катол. Церква“, а прецінь „латинська вдача“ не є тотожна з „катол. Церквою“, й тому виходять у нього абсурди.

вслід за тим провадить до анархії або рабства" („Автор. а візант.“).

Дійсно, його статті мають „реальний зміст“ — для студій над логічним убожеством фанатизму.

3. „Нова Зоря“ накинулася на „Ниву“ і на мене особисто: „Крім сего нехай о. Костельник увійде в свою совість і запитає себе, чи він не провинився також тут і там своїми неfortunними письменними виступами проти авторитету Епископів?... також „Нива“, котрої редактором є о. Костельник, в тій цілій борбі проти перемиського Епископа заняла невідразне, а в кождім случаю пасивне становище, яке не лицює католицькому органі, призначеному для католицького клира“ („Автор. і візант.“).

Братіє! перед „вулицею“, як ви се маєте звичай говорити, так недискретно добиратися до моєї совісті — чи се не за богато? чи не за ризиковно? Почуєте від мене слова, які для Вас не будуть приємні.

Се правда, що я, побоючися вислідів, не хотів пустити „Ниви“ на сей шлях, на який зійшла „Нова Зоря“ в трагічній перемиській „распрі“. Чи „Нова Зоря“ причинилася до піддержання авторитету перемиського владики? Вхожу в свою совість, як мені кажете, і тверджу, що „Нова Зоря“ своєю нерозважною тактикою головно причинилася до найбільшого скандалу в тій „распрі“: до опублікування скарги на перемиського владику. Вона безнастанно повертала до сеї „распрі“, провокувала авторів скарги, і хоч вони загрозили, що опублікують скаргу, якщо вона не перестане їх визивати, то вона ще скріпила свій тон (стаття „Шантаж“). Для мене се певна річ, що якби не писання „Нової Зорі“, то перемиська скарга ніколи не була би виділа світа.

Знаю факти подрібно, а знають їх і головачі з „Нової Зорі“.

І „Нива“ не була би тут помогла, бо та справа не є така, щоби її газетними статтями вивести на чисту воду. Газетні статті власно розятрили її. Зате приватно, дискретно порушував я всі доступні мені чинники, щоби якось поладити ту справу. На доказ сього наведу бодай два такі факти: В своєму часі на просьбу перемиських громадян поїхав я до перемиського владики. Моя місія не повелася, як і інші, що були перед і по моїй місії. При нагоді останнього зїзду наших єпископів (безпосередно моїм старанням в присутности трьох єпископів (безпосередно неінтересованих) дійшло було до умови з представником „Нової Зорі“, щоби „Нова Зоря“ і перемиський „Україн. Голос“ більше не писали про „перемиський спір“. Одначе по якомусь часі „Нова Зоря“ зірвала отсю умову (а щож робив би О. Назарук без такої війни?). Прошу мені сказати, що я міг більше зробити в тій справі? Чи піти слідами „Нової Зорі“, й воювати її спосо-

бами? На се ніяк не дозволяла мені моя „візантійська вдача“, як „Нова Зоря“ її охрестила.

4. Євангеліє вчить, що для християнина найвисшим повинен бути авторитет правди: „Я на се родився і на се прийшов в світ, щоби дати свідоцтво правді; кожний, хто від правди, слухає голосу могого“ (Йоа. 18, 37). І з того авторитету виводиться всякий інший авторитет. А для „Нової Зорі“ найвисшим є авторитет уряду, який дана особа займає. З того авторитету „Нова Зоря“ (бо так їй треба) хоче вивести всі інші, а що се не може вдатися, тому вона приневолена воювати крутарством, нещирістю, вишукуванням і роздмухуванням скандалів... Се червона нитка в її полемічних статтях — її „*nervus probandi*“. „Ми маємо закон“ — кричали фарисеї, коли домагалися засуду на Христа. Як дуже се нагадує спосіб войовання „Нової Зорі“! Вона не шукає правди, чужим аргументам не протиставить рівнорядних аргументів, але надрядні — закон, власть, право, і надуживаючи моральне призначення закону, вона відразу „вимірює справедливість“: а) о. Костельник, „спеціаліст“, „допустився негарного вчинку“, бо — *risum teneatis!* — поважився сказати, що дану непідписану статтю в „Новій Зорі“ написав О. Назарук... Як то добре попасти під омофор „Нової Зорі“! Навіть Назарук стає *sacrosanctus!* Партійні інтереси понад усе! б) Костельник „провинився як не проти четвертої, то в кождім разі проти восьмої божої заповіді“ (грубо підкреслене). в) Костельник, як священик, „повинен знати і розуміти, що по словам св. Ап. Павла не його, але Єпископа поставив Дух св. пасти Церкву божу“. Гм, я тільки так „пасу Церкву“, як і „Нова Зоря“ чи її „Spectator-и“: подаю людям рації під розвагу, щоб самі осудили, де правда. І хоч я дійсно не маю „дару непомильності і ясновидження“, як се „Spectator“ констатує (що за концепт!), то всежтаки й для мене знайдеться якесь місце в св. Письмі, як не інше, то бодай те: „*spiritus flat, ubi vult*“ (Йоа. 3, 8). А се також щось варта для правильного розвою життя, як на пр. є вартісні очі, хоч вони не займають ніякого уряду. Натура дала їм їх „право“, а „*lex naturalis praecedit*“.

Абож то дійсно мені не вільно писати про се, про що так безоглядно, без усяких обиняків, розписуються станиславівські духовні автори? Або мені не вільно назвати тих авторів хочби тільки загально й оглядно „духовний Станиславів“? А їм вільно проти мене отверто виступати й видумувати згідливі титули для мене: „візантійська вдача“, „спеціаліст“...? Їм вільно писати річі, які обурюють весь наш загаль, які використовують наші „приятелі“ для нашого знеславлення? І се не є провина проти четвертої, ані проти восьмої божої заповіді? А як я виказую химерність і безпідставність їх писань, тоді я провинююся „проти четвертої, а в кождім разі

проти восьмої божої заповіді? Якій же такі нерівні права для Вас і для мене? Розумію Вашу тактику, що Ви постійно заслонюєте себе „авторитетом Єпископів“ і „авторитетом Церкви“. Скриваєтеся за престол, і зпоза престола стріляєте, забезпечуючи себе на два боки: „не відважються противники прийти аж за престол; а якщо підходили би ближче, то будемо кричати: соблазны!“

Соблазны шукаєте — се відвічне оружжя тих, що своє „я“ забезпечують „святим законом“! Я написав, як міг найогляднішче, „духовний Станиславів“, бо в дійсності різні станиславівські автори, священники, доповнюють себе під тим оглядом (о. Щепкович, о. Смеречинський, Spectator тай деякі безіменні),¹⁾ а Ви се представили ось як: „А надзвичайної „почести“ дізнав Станиславівський Єпископ Григорій Хомишин, чи радше Духовний Станиславів, як його назвав ніби для обережності о. Костельник в „Ділі“. — Видно, що Вам потрібні скандали, а не правда! Те саме зробили Ви з моїми словами „кольосальне богохульство“, вирваними зі статті „Де хаос?“ І тим словам Ви штучно надали таке значіння, щоби вийшов бодай дрібний скандал.

Разураз повертаєте до „апробати“, як Ви се називаєте, нашого Богосл. Виділу, робите з того скандал. Щоби Вам віддячитися за явне насідання на мою совість, ставлю Вам такий запит:

Якщо маєте хочби й найменшу пошану для правди, якщо Ви є „від правди“, то відповідajte явно на питання: Чиміж нашою українською інтелігенцією в Перемишлі є православна агітація? А нині прецінь був би відповідний час для такого прояву, бо на Лемківщині іде православ'є походом...

Фактом є, що „Нова Зоря“ від якогось часу сходить на брукову газету.

Ч. 29. „Нової Зорі“ з 22.IV. с. р. вже таке брукове, що шануючі себе люди, а передовсім священники, вже не зможуть вдаватися в полеміку з таким часописом „української християнської (!) організації“.

Ceterum censeo:

I. Можна тільки дивуватися, що Spectator-и з „Нової Зорі“ при своїй фанатичній ненависті до візантійства — й то саме під оглядом обряду — ще називають себе греко-като-

¹⁾ Або може мені не вільно догадуватися, що Spectator також належить до „духовного Станиславова“? Так кажуть його статті! Чому ж Ви, братіє, не підписуєтесь повним іменем? Авжеж Ви самі спершу заявили, що печататимете тільки підписані статті в тій матерії. Ой, той Ваш страх перед повною правдою — характеристичний, бо він зраджує, що Ви й самі відчуваєте, що при Ваших виступах щось „не в порядку“.

ликами. Атже „візантійський“ і „грецький“ тут є синонімами.

П. „Нова Зоря“ постійно й засадничо хвалиться своїм „правдивим і повним католицизмом“ і думає, що чудово служить католи. Церкві в нашій народі.

Але я вже чув не від одної особи, духовної і світської, що „Нова Зоря“ своїми полемічними статтями шкодить добрій славі католицизму в нашій народі, бо її своєрідний „католицизм“ іде в розріз із християнством.

Се не важне, що на се скажуть Spectator-и з „Нової Зорі“, тільки важне те, що скаже загал, бо він є той, котрий реагує на писання „Нової Зорі“. Зробіть плєбісцит — бодай між духовенством.

о. Г. Костельник

Юрій Магалевський

Про консервацію церков

(Продовження)

Довелось ту знищену, порослу грибом цеглу вибити й замінити свіжою, бо грозило небезпекою для церкви. Церква була нова, побудована лише 30 літ тому.

Богато коштувало клопоту й гроша направити недбайливість бляхаря.

Цікаве те, що ушкоджене місце не було добре помітне на сивому брудному тинку і стало видне лише по розмальованню, на кольорах фарб.

Дах на церкві треба час від часу контролювати, приглядаючись, чи не зробились де діри. Підчас мальовання одної церкви я зауважив, що на трьох півкулистих склепіннях поріс страшний гриб, якого я ніколи ще не бачив у своїому життю.

Довго я не міг зрозуміти, звідки міг там такий гриб розплодитись, поки не виліз на стрих і не виявив там причини. В блясі були діри, через які на протязі багатьох літ дощева вода падала на склепіння і просмоктувалась аж до середини церкви, де і розвівсь той страшний гриб, ворог будови, а особливо мальовання.

Описані два спостереження наводжу для прикладу, як може багато нашкодити недбайливість. Отже треба добре забезпечити дах і церковні стіни від дощевої води, але на тому не кінець.

Воду, яка стікає з даху церкви, треба якнайдалше відвести від стін. Для того наоколо стін церкви треба землю зрізати, або підсипати так, щоби вона мала спад, по якому збігалаб дощева вода, а не стояла цілими колюжами, як це майже скрізь можна бачити.

Землю треба добре втоптати, а ще ліпше: вимостити.

Коли вода стоїть калюжами біля церковних стін, то вона всмоктується в стіни, розводить вохкість, яка в свою чергу дає життя грибови.

Дуже важно також, щоби на метер від стін не було ніякої рослини, навіть трави.

Земля мусить бути чиста і добре втоптана.

Всяка рослина біля стін церковних, навіть трава, затримує біля себе вохкість, а цього не повинно бути.

Коли все зроблено так, як належить, то дощева вода, хоч всмокчиться потрохи в землю, але дуже швидко випарує, і земля висохне.

Що року весною землю біля церкви треба направляти, а також перед осінніми дощами.

Також велику шкоду спричинюють церковній будові великі дерева, які ростуть поблизу неї. Коріння таких великих дерев іде попід стіни церкви і там розрихляє землю, яка легко всисає в себе вохкість, а густе гилля закриває церкву з усіх сторін від сонця й вітру.

Сонце не ogrіває добре ні такої церкви, ні землі біля неї, а вітер не в силі зо всіх сторін її висушити.

А це необхідне, щоби сонце могло церкву і землю біля неї добре ogrівати, а вітер добре висушувати.

В одному селі церкву оточували столітні дерева і обступали її з усіх сторін дуже близько від неї, а від того в церкві було страшенно темно, вохко і плісняво від гриба, який вкривав її всю з гори до долу.

Щоб урятувати церкву, довелося на віддалі 3 метрів від неї прокопати рівчак глибиною в 1 метер наоколо церкви і залишити його відкритим протягом кількох тижнів (було це в літі), щоби сонце і вітер висушили воду, яка збігала в нього зпід церкви. Підчас копання рівчака перерубували силу коріння, яке йшло від дерев попід церкву, а деякі з них були грубости більш як рука.

По шести тижнях на споді рівчака з цегли зробили руру і вивели її за церковну огорожу, а тоді засипали землею.

Дах був прогнилий скрізь, і його довелося майже цілий поновити. В церкві стало ясно, вохкість щезла і повітря стало сухе, а мур в середині церкви прийшлося стісувати, щоб знищити той гриб, що там завівся.

Ото ті перші заходи, які треба поробити зовні церкви, щоб її захистити від різних шкідливих чинників. Тепер перейдемо до розгляду тих заходів, яких треба вжити в середині церкви.

Якаж причина тому, що нова, чистенька церква протягом 15—20 літ робиться чорною, вохкою й покритою грибом — цим страшним ворогом всяких будівель і всього того, що в тих будівлях знаходиться?

Вона є наслідком браку свіжого повітря в помешканні, сухості й світла.

Наука гігієни каже, що кожна будівля, призначена чи не призначена для помешкання, мусить мати вентиляцію, відповідну до того, якій цілі служить дана будова.

Під словом вентиляція (прівітрювання) треба розуміти зміну повітря в будинку для:

а) забезпечення, потрібного для здоров'я, чистого повітря в помешканнях, де живуть люди, або звірина;

б) викликання процесу швидкого випаровування вогкості з будови і різних предметів, а також урегулювання температури даного помешкання;

в) використання циркуляції повітря для усунення з помешкань різних заневишень повітря, напр.: пороку, бактилів диму, випарів, видиху і т. п.

Наслідком замкнення повітря в помешканнях являється зміна його природи, незалежно також від присутности дихаючих людей, палаючих свічок і інших причин, які змінюють склад повітря.

Зміни природи повітря в замкнених помешканнях, ізолюваних від зовнішнього повітря, повстають наслідком хемічного розкладу органічних тіл (предметів), які знаходяться в помешканні (деревляні стіни, лави, шафи, підлоги, болото від ніг, одіж, фарба, фарба на стінах, або на іконах, олій і т. п.)

До цього треба додати ще в церквах випари людей і чад свічок, які залишаються в повітрі й так само розкладаються (гниють). В стоячому повітрі, крім того, концентрується водяна пара, яка залишається від віддиху людей, а також входить до помешкання через шпери в стінах в залежности від температури, іноді насичуючи повітря помешкання до великих розмірів. Все це разом взяте змінює природу повітря, відмінного від повітря, яке знаходиться на зовні, при чому робить його не тільки нездоровим для дихання людей (через таке повітря дуже легко переноситься зараза), а некорисно впливає й на стіни будови та речі, які в ній знаходяться (ікони, мальовання, позолота, деревляні речі і т. п.).

Найхарактерніші зміни, які повстають в складі такого стоячого повітря, слідуєчі:

В ньому зменшується кількість кисня й цілком зникають озон і водокис ($H_2 O_2$), а натомісць збільшується кількість двокису вугля (CO_2), водяної пари й амоняка.

Не завжди, але часом прилучуються до такого повітря газові домішки окиси вугля (CO), сірководня ($H_2 S$) й інших отруйних газів. Коли додати до цього велику кількість дрібненьких легких частинок, які заповнюють повітря від розпошення поверхні людського тіла (скойки шкіри, волосся й т. п.) й летючих органічних складників дихання, розкладу

поту й інших виділень забрукованої одежі, освітлюючих матеріалів і ин. — то представимо собі ясно картину того нездорового, стоячого, спертого воздуха в замкнених помешканнях.

Не говорячи вже про страшні наслідки для здорових людей від перебування в такому повітрі, мусимо вказати, що воно нездорово впливає також на саму будову, хемічно розкладаючи й механічно забруджуючи її від осадів, які в свою чергу дають ґрунт для життєдіяльності найстрашнішого руїтника — гриба.

На підставі вище наведених фактів наука гігієни стверджує, що в помешканнях конче мусить бути вентиляція і то добра, а особливо в тих будинках, де збирається багато народу, як напр. в церквах. Чим чистіше, свіжіше повітря в церкві, тим краще для неї і для тих, хто в ній знаходяться. Чим швидше зіпсоване повітря виганяється, тим ліпше; чим довше воно стоїть у церкві, тим гірше для неї.

Коли людей повна церква, то вони видихають силу зіпсованого повітря, а коли додати до того ще випари з їх одежі, порошу від бруду, нанесеного взуттям, чад від палаючих свічок, то повітря в такій церкві страшенно зашкідливе.

Пара, яка знаходиться в зіпсованому повітрі, сідає на стіну, робить її чорною.

Коли церковні стіни робляться вохкими, то до них зараз чіпляються „спори“ (насіння) плісні, що носяться завжди в повітрі і розводяться пліснь — цей ворог будівель і всього того, що в них є.

Не треба забувати, що вохкі стіни зменшують свою пропускну здібність.

Ці небажані явища проявляються і добре слідні в церквах в той час, коли наступають холоди, особливо в зимі. Коли церква повна людей, як н. пр. на Різдво, або на Водохрещу, то пара ходить по церкві, зі стін тече, а горючі свічки на пауках, замість того, щоби стояти просто, нахилються до долу. В таких церквах зимою стіни цілком перестають пропускати повітря, бо вода, яка осіла на стіні, замерзає й заліплює всі діри.

Розглянемо тепер вкоротці ті принципи, які мусять лежати в основі доцільної вентиляції. Згідно з законом Архимеда тепліше повітря легше від холодного і через те підіймається вгору. Цей рух буває завжди й ґрунтується на тім, що зимне повітря впливає на тепле великим тисненням здолу й підіймає його своєю вагою.

На підставі цього закону Архимеда почали люди робити досліди над переміщенням повітря в помешканнях (будовах) і прийшли до висновку, що для здоров'я людини необхідно, щоби в помешканнях, відповідної великості і при

відповідній температурі, протягом години вступило 60—100 куб. метрів свіжого повітря.

Щоби протягом 1 години в помешкання могло вступити 60—100 куб. метрів свіжого повітря, при відповідній швидкості його руху, необхідно, щоби зіпсоване повітря, яке знаходиться в помешканні, обмінялось на свіже три рази протягом одної години.

Така заміна зіпсованого повітря свіжим і називається вентиляцією. Вентиляція відповідає своїй цілі лише тоді, коли в помешканні є протяг.

Вентиляція буває природною і механічною.

Природною вентиляцією називається така, коли зіпсоване повітря в помешканні само обмінюється на свіже.

Силою, яка рухає повітря, служить поперше вітер, пецбо рух самого зовнішнього повітря, а подруге різниця густоти повітря хатнього і зовнішнього, яка полягає головним чином в різниці їх температури, особливо в зимні часи року.

Повітря зимнійше через мікроскопійні дірочки в стінах і щилини у вікнах та дверях добувається в помешкання, а хатнє теплійше повітря поволі виходить на двір тими самими шляхами.

Природна вентиляція значно більша, ніж люди думають і залежить від пропускної здібности матеріалів, з яких зроблені стіни, від їх конструкції, зовнішнього й внутрішнього оброблення й офарбовання.

Від збільшення різниці температури зовні і в середині збільшується й скількість входячого повітря. Відчинення вікон і дверей сприяє вентиляції помешкань.

Пропускна здібність стін залежить від матеріалу, з якого вони складені.

(Докінчення буде)

Загальні Збори „Єдності“

Дня 23. IV. с. р. відбулися у Львові перші Загальні Збори нового священичого т-ва „Єдність“. На Збори прибуло 80 священиків — з виїмком кількох — усі з львівської архієпархії. (З перемиської єпархії було трьох: о. П. Грицяк, о. Мик. Голинський з Перемишля і о. Ярославич зі Звертова; зі станислав. єпархії: о. Мих. Ганушевський, посол.)

Збори відкрив о. В. Д. Садовський, витаючи делегата Митроп. Ординаріату в особі о. мітрата Ал. Базюка. На предсідника Зборів покликано о. дек. Вол. Винярського, пароха з Іванівки, а на секретарів: о. Мик. Маркова і Вол. Яценкова.

На самому вступі віддано найвисший поклін Св. Отцю і Їх Ексселенції Митрополитови із заявою синівської відданості.

Потім о. Садовський пояснив Зборам справу розв'язання (світською владою) Тва Св. Ап. Павла, старання про Тво Св. Ап. Андрея (яке світськими властями одобрено) і статут Тва „Єдність“. Статут Тва Св. Ап. Андрея дає нам ширший круг ділання супроти світських властей, однак тяжко приходиться виклопотати одобрення для нього в духовних властей головно тому, що се Тво малоби гуртувати в собі весь клир нашої церковної провінції. Тво „Єдність“ має вузлі рямці: його членами з активним і пасивним правом вибору можуть бути тільки священники львівської архієпархії.

По тім зясованню відчитано привітні письма від громадян з Перемишля, від українських громадянських товариств зі Самбора, від філії Тва Просвіти у Львові і від посла Дра Ст. Барана з Варшави. Опісля наспів ще привіт від Повітового Народнього Комітету УНДО зі Станиславова.

В усіх тих привітах висказана радість з приводу організації духовенства і побажання, злучене з надією, що „праця на народнім полі в релігійно-патріотичному дусі злучить цілий наш народ, так духовних, як і світських, і відверне всі небезпеки від нашої Церкви і народа“.

До Виділу Тва вибрані: о. дир. Юл. Дзерович, голова; о. крил. Л. Лужницький, о. В. Д. Садовський, о. Др. Г. Костельник, о. Мик. Галянт, о. І. Фединський — виділові; о. Др. І. Бучко і о. П. Хомин — заступники виділових; о. І. Туркевич, о. Евз. Бачинський, о. І. Новосад — члени контрольної комісії. Вкладку до Тва ухвалено в висоті 2 зл річно — з тим, щоби кождий член приєднав трьох нових членів.

Чаради Зборів протягнулися від 10. год. перед полуд. аж до 6. год. по пол. — з перервою на обід. Розвинулась була незвичайно жива дискусія про нинішні пекучі для духовенства справи

Найбільше часу забрала дискусія над „Новою Зорею“ і „Українською Християнською Організацією“ (УХО), а саме над питаннями: В якому відношенні стоїть УХО до „Нової Зорі“? Хто є дійсним власником і керманічем „Нової Зорі“? В який спосіб можна би перепинити отсю розперезану полеміку „Нової Зорі“, якою вона компромітує назву „Християнської Організації“ і духовенство взагалі?

Зборами прийнято резолюції:

1) Зібране духовенство взиває цілий клир нашої церковної провінції до збільшеної і зорганізованої акції проти нинішніх вибуялих течій: а саме проти комунізму, сектанства і проти православної пропаганди.

2) До такої зорганізованої акції конечна є співпраця зі світською інтелігенцією, котрій дорого́а наша гр. кат. Церква.

тому зібране духовенство визнає весь клир: в тій цілі наважувати і затіснити зносини з тою інтелігенцією.

3) Зібране духовенство боліє над тертям, яке заістнувало в нашій церковній життю, яке найшло й знаходить свій вислів у нашій українській пресі, і в інтересі Церкви й народу просить усіх людей доброї волі, кожного після його впливу, причинитися до зліквідовання того тертя.

4) Зібране духовенство одобрює напрям „Ниви“, органу нашого духовенства, і висказує її редакторови повне довіря, признання й подяку.

Збори поручили Виділові застановитися над тим, чи не можна би устроїти кількадевний курс для вивчення практичної боротьби з комунізмом і сектанством.

В справі прийняття до Тва „Єдність“ треба звертатися і вкладки висилати на адресу: о. Мик. Галаянт, Львів, вул. Личаківська 82.

* * *

По Зборах відбулися реколекції для духовенства. Провідником реколекцій був о. Вохт, ігумен оо. Редemptористів у Станиславові. Учасників було 50.

Нові книжки

Шематизм гр. кат. духовенства львівської Архієпархії на рік 1928. Річник LXXIV. Стр. 138.

Приятель Жовніра, молитвослов для греко-католических жовнірів — зібрав о. Лев Гаркавий, військовий парох в Лодзі. Варшава. Полева Курія Епископська. 1928. Стр. 158, кишеньковий формат. Молитовник практично уложений — відповідно до потреб жовнірів, оправлений в полотно. Зрозуміла річ, що такий молитовник потрібний як духовий „хліб насущний“ для наших жовнірів. Правопис у молитовнику непослідовний (в таких урядових виданнях звичайно так буває). При евентуальнім другім виданню на се рішучо треба звернути увагу.

о. др. Йосиф Сліпий. Шляхом обнови. Львів 1928. Накладом автора ст. 106. мал. 8°.

Відвічна боротьба матерії з духом людини ведеться нині з більшим завзяттям, чим колинебудь досі, так що заходить небезпека, що матерія вповні запаанує над духом і знищить усі надбання і цінности духової культури. Боротьбу сю переходить і наш нарід. Воєнна хуртовина зробила великі виломи у його духовій структурі, а більшовики, ті пророки нової „релігії“, уложили божевільний плян — вирвати наро-

дови його власне духове обличчя, а дати йому обличчя нове, в дусі звирячого матеріалізму. І тою своєю „релігією“ та своїми божевільними кличами затроюють вони усіх: старих і молодих, людей освічених і простих. Дух народу придоптаний і зневірений, потребує конечно покріплення, підбадьорення, обнови, він домагається, щоби на шляхах його життя були виставлені нові дороговкази.

І ось ті дороговкази на шляхах духового життя народу ставить автор у своїй книжці „Шляхом обнови“.

Є се збірка статей (усіх 10) аскетично-суспільного значіння, що з них деякі (Самота, Святі) були вже друковані у фейлетонах минулорічного „Діла“. Загальна ціль сих статей — покріпити ослабленого матеріалізмом духа людини, відсвіжити його і дати йому новий — так сказатиб — модерний зміст та вказати на середники, при допомозі яких має він обнови́тися. Далше книжка має за завдання розбудити нашу інтелігентну суспільність із релігійної дрімоти і байдужности та вивести її на шлях активного релігійного і християнсько-католицького життя, а з другої сторони примусити її змінити свої дотеперішні хибні погляди на релігію, християнство і католицьку Церкву. До цілі своєї іде автор з логічною послідовністю. Зараз після перших статей (Пізнай себе — буде з тебе, Самопошана, Самота), котрі мають на меті розбудити і закріпити в людині почуття людського достоїнства і всего, що на те достоїнство складається, переходить до зазначення ваги і непереможного впливу релігії на життя чоловіка (св. Письмо, Свято обновника ікони) та до обговорення сили і величі християнства, використовуючи при цьому дуже зручно твір славного енайського філософа Айкена п.н. „Können wir noch Christen sein?“, піддаючи його докладній аналізі і збиваючи переконуючими аргументами його занадто ліберальні погляди на підставові правди християнської релігії. Вкінці, оперуючи розумовими і — так сказатиб — суспільними аргументами, а лишаючи на боці докази із Божого об'явлення, викazuje силу і могутність католицької Церкви, котра з усіх церков відзначається найвисшою формою організації і внутрішньої ціпкості, і котра одинока в силі допомоги нашому народови „віднайти і воскресити всі творчі сили і двигнутися зі страшного розбиття“.

Попри сей головний мотив дає автор для віруючих і практикуючих християн річи чисто аскетичні (Пізнай себе, Самопошана, Самота, Святі).

Книжку прочитає з користю кожний: перш усього всі ті, що під впливом різних сектантських, а то й безрелігійних кличів зійшли на манівці і ворожо ставляться до катол. Церкви і християнства загалом. Віруючі і практикуючі християни знайдуть у ній піддержку для свого становища, аргументи в сумнівах, товчок до звершенийшого християнського життя.

Має вона велику вартість для студіюючої молоді, виставленої найбільше на погубні впливи всяких безвірних чи ложновірних теорій.

Книжка повна сильною аргументації і розумових доказів, вона змушує читача пригадати над собою, зревідувати в неоднім свій погляд і витягнути відповідні консеквенції.

В книжці багато друкарських похибок. Та се вже виключна вина друкарні, котра виявила замало дбайливості при її печатанню.

О. Петро Хомин

Всячина

Вибори до польських законодавчих установ сейму і сенату, відбулися 4. і 11. березня с. р. На наших землях пройшли вони під знаком сильного натиску цілої польської адміністрації, що за всяку ціну поставила перевести якнайбільше польських послів із наших земель, а з другої сторони при нечуванім розбитті українських виборців. У висліді одного і другого є те, що вибори випали для нас просто катастрофально і то головню на наших північно-західних землях, себто Волині, Холмщині, Підляшю і Поліссю. Поляки здобули в самій Східній Галичині без ряшівської округи, де наша листа була уневажнена, 22 мандати. Українці в тих самих округах здобули тільки 27, а Жиди 5 мандатів. Причин сеї нашої катастрофальної поразки — як сказано — є більше, а на дві з них треба в першій мірі звернути увагу. Перша з них се натиск польської адміністрації. І вийшли річи просто нечувані, де чисто українські виборчі округи виказують великі відсотки голосів, відданих на листу Безпартійного Бльоку Співпраці з Урядом, як Сколе—39·4%, Долина—32·5%, а Турка аж 52·9%, виборців, що віддали свої голоси на ту польську листу. Чудо тай годі! Другою головною причиною нашої невдачі—се наше розбиття. До виборів ставало в нас безліч лист, з того слідуєчих сім з певними шансами на добуття мандатів, а се: листа ч. 6 (Укр. Нар. Союз — хлібоїди), ч. 8 (Сельроб — правниця) ч. 18 (Укр. Нац. Демокр. Обєднання), ч. 19 (Сельроб—лівиця) ч. 20 (русифіли давного покрою), ч. 22 (соціялісти-радикали) і ч. 26 (Укр. Партия Праці). Прочі листи, між ними і льокальні, були засуджені з гори на невдачу. Тому що найсильнішою партією, котра одна могла успішно паралізувати польські наступи і одна могла числити на повну перемогу—се Укр. Нац. Дем. Обєднання, тож діяльність усіх прочих партій полягала на тім, щоби поборювати Обєднання. Не Поляків і не Жидів, але своїх. Боротьба велася крайню некультурно, зайло, демагогічно. Вихідною точкою Сельробу чи радикалів у тій боротьбі був все наступ на Церкву і духовенство. Не було радикального чи сельробівського віча, котре було би не зачиналося від того саме наступу.

Та не вдалось. Ослабили наші ліві Обєднання, але й самі мало на тім скористали, бо із 27 мандатів—Обєднання здобуло 20, а згядно

19, радикали 6, Сельроб-лівниця і Партія Праці по одному мандатові, а листа ч. 6, 8 і 2) ні одного мандату. Не допомогли нашим лівим ні великі фонди, які вони дістали від своїх покровителів на вибори, ні ті маси часосписів і летючок, якими вони засипали наші села, ні та безсоромна, низька * і гидотна демагогія, якою вони деморалізували і здеморалізували нарід. Більшість народної маси, саме її ядро, наявно показала, що вона своє життя хоче і на далі будувати на зачалах національних і релігійних.

Більший процент виказали ліві в одній тільки Станиславівській окрузі, де радикали вибрали 3 послы при 24% усіх відданих голосів (при чому Обєднання здобуло тільки 2 мандати при 17·3% усіх відданих голосів). В жадній иншій окрузі ліві більшости не мають, а творять вони малі проценти, й тільки деякі повіті (не округи) виказують більшість лівих, прим.: радикали в повіті Рогатин 32·9% (Ундо 19·2%), Яворів радикали 31·5% (Ундо 23·5%); Сельроб-лівниця здобула один мандат у Львівській окрузі, а більшу скількість голосів в пов. Жовква 9·255 голосів (Ундо 8·019), Броди 14% (Ундо 29·3%), Бібрка 15% (Ундо 20·6%), Рава руська 13·8% (Ундо 33·5%). Гомінка Партія Праці здобула тільки в Золочівській окрузі один мандат, осягаючи 8·1% усіх відданих голосів (на що зложилися головно три повіті: Бережани, Бібрка і Перемишляни). Сельроб-правниця, хлібоїди і русофіли не здобули ні одного мандату, а сі останні навіть в таких своїх колишніх твердинях, як повіті Броди Жовква, Камінка струмилова, Турка, не дістали більше як 10—12% усіх відданих голосів.

Жида здобули в окрузі Тернопіль, Золочів і Станиславів по одному мандатові, чого булиб рішучо не в силі осягнути, якби не було в нас такого страшного розбиття. В Терноп. окрузі вибрали вони посла на основі 8·2% одержаних голосів, а на наші безвиглядні листи впало 10·2%. В Золоч. окрузі осягнули вони 7% голосів, а наших марно пропало 23·1% (самі радикали мали 6·9%). Те саме в Станислав. окрузі, де Жида здобули мандат при 8·2% усіх відданих голосів, а наших голосів відданих на оба тільки Сельроби, було 9·9%.

На листах У.Н.Д. Обєднання пройшло кількох священників в послы, а саме в Тернопільській окрузі о. прел. Леонт. Куницький зі Львова, в Золочівській о. Др. Волод. Пелліх, парох Радехова, і в Станиславівській о. Мих. Ганушевський, парох Угорник к. Станиславова. Крім того з тойж листи до сенату на Львівське воевідство гийшов сенатором о. Юл. Татомир, парох Луки к. Самбора. Вибори до сенату дали красший вислід. У Львівськім воевідстві УНД Обєднання здобуло 3 мандати, в Станиславівськім 1 мандат, а 1 мандат радикали.

На Волині, Холмщині, Підляшю і Поліссю вибори випали ще більш катастрофально. В 1922. р. землі сі вибрали були 21 послів, бо були єдні, а тепер вибрали ледви 9, а зглядно 8 послів і 1 сенатора. Холмщина не дала ні одного. Полісся дало 2, зглядно 1 посла зі Сельроб-лівиці. На тих землях затріюмфувала польська одинка.

Усіх українських послів з округів і державної листи буде в сойм 42, з того 24 з партії У. Н. Д. Обєднання, а в сенаті 9 сенаторів з У.Н.Д.О., один радикал і один зі Сельроб-правиці.

Загальні Збори Богосл. Наук. Товариства у Львові відбулися дня 6. березня с. р. в конференційній салі Духовної Семинарії. Отворив Збори голова Т-ва о. Др. Й. Сліпий, посвячуючи теплу згадку помершим членам Т-ва — в часі від останніх Заг. Зборів — Преосв. еп. Др. Й. Боцянови, о. Сим. Біленькому і о. Гр. Редчукови, з яких головню перший богато натрудився для добра Т-ва, віддаючи йому всі свої великі духові спосібности та даруючи йому свою цінну бібліотеку. На предсідника Зборів предложив о. Дра Д. Дорожинського, а на секретаря о. Михайла Ладу. Головний звіт з діяльности Т-ва за час від останніх Заг. Зборів зложив голова Т-ва, вказуючи у вступі на се, що Т-во, котре має на цілі плекати богословську науку, старалося дістати на се апробату найвисшої церковної власти і таку апробату, злучену з благословенням для дальшої праці, дістало від Ап. Престола в 1926 і 1927. р. Товариство причинилося також у великій мірі до основання Богословської Академії у Львові, яка входить в життя вже з початком акад. року 1928/1929. На діяльність Т-ва можемо глядіти з точки наукової і фінансової.

Наукова сторінка діяльности вповні вдоволяюча. Т-во видає свій орган, науковий кварталник п. н. „Бословія“, котра деякі свої книги посвятила ювілеєви Митроп. Шептицького п. н. „Чвертьстоліття на митрополічому престолі“, і покійному луцькому єпископови Др. Йос. Боцянови (кн. 2—3 з 1927. р.). З праць у сьому році вийшла з друку велика грамагика церковнословянської мови о. Дра Сп Кархута. Крім того секції відбули кілька своїх засідань, де читано праці членів, котрі відтак друкувалися чи будуть друкуватися в „Богослові“, а в падолисті 1927. р. відбувся повний науковий збір, на яким були приявні м. ин. митрополит А. Шептицький і еп. Ник. Будка.

Фінансовий бік діяльности не такий ясний і відрадний, бо Т-во увесь час своєї минулорічної діяльности мусіло боротися з великими фінансовими труднощами, не дістаючи ніякої підмоги і ніякого матеріального попертя від нікого. Фінансово опирається Т-во на членських вкладках і передплатниках „Богослові“ та на рідких, невеликих жертвах членів і прихильників.

Звіт голови доповнив генер. секретар Т-ва о. Мик. Гальянт, подаючи до відома, що число членів Т-ва виносить 205, з того 1 почесний, 21 дійсних і 2 кореспонденти. Число членів у відношенню до числа священиків у всіх трьох дієцезіях рішучо замале. Із звіту касієра Т-ва о. Мих. Лади виходить, що Т-во має на довгах в друкарні і в Ректораті Духовної Семинарії 7.144.04 зол. Бібліотекар о. Др. Василик подав до відома, що бібліотека має 65 журналів і 1539 книжок.

Контрольна Комісія, ставлячи внесок на уділення абсолюції і висловлення подяки Ректорови Дух. Семинарії за фінансову піддержку та голові Т-ва за його повну посвяту працю — виступила і з дезидератами до нової Ради, щоби віднестися до всіх трьох Преосв. Ординаріятів за матеріальною підмогою, щоби Т-во почало видавати популярні книжки з практичної богословії, підручники для студентів богословії та для конкурсних іспитів, щоби оправило книжки та тим дало змогу членам користати з бібліотеки і ин.

До нової Ради Т-ва увійшли оо.: Др. Й. Сліпий — голова, Др. І. Бучко — касієр, П. Хомин — ген. секретар, Др. В. Василик — бібліотекар, В. Д. Садовський, Др. Гн. Цегельський і о. Ник. Гальянт — контрольна комісія.

Невдачі боротьби з релігією. Всі підрахунки большевиків на успіхи боротьби з релігією вповні завели. Як підрахує московська „Правда“, в 1926. р. виходило на Великій Україні шість церковних часописів, в 1927. р. їхнє число зросло до 11. Наклад тих 11 часописів виносить 33 тисячі примірників тижнево. Наклад молитовників, православних календарів і ин. перейшов в 1927. р. 4 мільони примірників. Натомість наклад протирелігійних часописів зменшується з року на рік. Наклад тих видавництв виносив на Великій Україні в 1926. р. 85 тис., в 1927. р. друкували всього 10 тис. примірників, які й так не розійшлися.

Уніонні монастирі на Заході існують в А т а у (Аме) в Бельгії, де є звиш 30 монахів (між ними 10 новиків), і в Schootenhof при Антверпії. Німецькі Бенедиктинці також мають замір вибудувати уніонний монастир.

Неточна інформація закралася до „Kath. Kirchenzeitung“ (ч. 15. з с. р.), що „східно - словянський обряд“ у Польщі має свого єпископа („auch einen Bischof zählt dieser neue Zweig“).

Найбільша духовна семинарія в Європі буде в медіолянській архієпархії (поблизу міста Varesa). Вона зможе помістити 1000 питомців. Основний камінь заложено під неї 6. II. с. р.

В Румунії піднесено дуже некорисний проект віроісповідного закону. Після того проекту з грекокатолицьких парохій могли би існувати тільки ті, що числять бодай 300 вірних; а нові парохії могли би закладатись щойно тоді, колиб мали щонайменше 1000 вірних. Проти того проекту демонстрували грекокатолики в Марош-Вашаргель (Семигород), причім військо байонетами поранило 15 священників.

Турецький парламент в Ангорі ухвалив перевести розділ між державою й церквою.

Знищення пам'ятника Христа в Мексику. Мексиканські робітники, що належать до партії безбожного диктатора Calles, динамітом розсадили великий пам'ятник Христа, вирізьблений 1920 р. на горі Черо дель Кубімете.

Присяга катол. єпископів на Чехословаччині, принята обома сторонами в пакті „*Modus vivendi*“, звучить ось як: „*Juro et promitto, sicuti decet episcopum, fidelitatem Reipublicae Cechoslovacae necnon nihil me facturum, quod sit contra salutem, securitatem, integritatem Reipublicae*“.

Перший відгук. В „Новій Зорі“ ч. 31. з с. р. находимо статтю під заг. „Політичний огляд (*Pro domo nostra*)“. Львів 25. квітня 1928“, де читаємо ось такі речі:

„Та в однім напрямі, думаємо, можемо вільно і з чистою совістю висловитися про „Нову Зорю“: вона в сих чотирох місяцях не пройшла незамітно. Се так щось значить для часопису, коли його живовидячки читають.

Читають і... одні хвалять, другі лають... Будемо щирі: більше тих, що лають, ніж таких, що хвалять. Довід, що їдемо... Мусимо признатися, що ми не цілком задоволені ні своїми прихильниками, ні своїми ворогами. Першим ми побажали б більше активності і... прилюдної відваги. А другим? Про сих саме кілька слів.

Ті наші „приятелі“, що їх „Нова Зоря“ доводить до невгамованої люті, поділяються на дві категорії: одні явно і голосно дають упуст своїй ненависті, другі — неначе ті кертиці або терміти — „працюють“ сховані від Божого сонця тихо, та зате вдесьятеро завзятіше від своїх многоглаголивих союзників. Та при всій окремішності у шляхах їхньої акції проти „Нової Зорі“ є між ними один спільний орган, що вяже їх нероздільно, неначе тих сіямських братів. Се засадна й органічна нехоть обох категорій послуговатися методами, виробленими наукою і культурою, в т. ск. лицарським побоюванню світопоглядowego чи політичного суперника, натомість невлічимо замилювання до зброї арсеналу баби Параски, вічевого демагога, заводового клеветника, налогового інтриганта й иншого подібного товариства. І се однаково, чи вони реагують на наші думки з церковного поля, чи з політичного, чи літературно-культурного“.

— Розумно? Се перший (покищо замаскований) відгук на Збори „Єдності“ в дні 23. IV. с. р. Але то на Зборах були такі, котрі наперед зілюстрували, як буде виглядати сей відгук. І непомилілися, бо „Нова Зоря“ непомильна — в своїм розпéрезанню.

Коротка відповідь. У великодному числі „Нової Зорі“ (ч. 27-28) С. Томашівський випечатав статтю „Звідки Україна приймила християнство? Восточно-западним полемістам в альбом“ де видвигає ось які думки:

„Я глибоко переконаний, що воюючи далше тою зброєю і тою метою, як досі, ніхто з Вас не буде признаний переможцем і ніхто переможеним“ ... „Коли отже бажаєте сі імпонентні й перманентні внутрішні конфлікти довести раз до остаточної розв'язки — синтези, то мусите предмет спору мати передусім за те, чим він об'єктивно і неспірно є, себто за історично-культурний проблем, і відповідно тому, трактувати його“. І тому пропонує п. Томашівський, щоби полемісти подумали над питанням, що його певно не сподіються: „Звідки українська Русь приймила християнство?“

Шановний автор у статті звертає увагу на те, що княгиня Ольга, „що добре пізнала Візантію... обернулася за єпископом і священниками не до Царгороду, лише німецько-римського імператора Оттона В. Правда, перший звідси на Русь призначений владика (Лібутий) умер, ще поки вибрався в дорогу, другий (Адальберт) мусів ізза бунту поганської дружини княжої і самого Ольгиного сина Святослава... покинути Русь“. Далше твердить шановний автор, що Русь за Володимира приймила християнство не з Царгороду, але з Болгарії, а болгарська Церква була тоді самостійною.

„Та нещастя хотіло, що болгарський патріарх і все західно-болгарське царство не пережили Володимира. Болгарія стала політичною і церковною провінцією Візантії і тоді прийшов час накинення Руси візантійської єрархії, візантійських установ і візантійського духа. Була се неволя, якої не зазнала ніколи жадна католицька країна“.

І кінчає автор: „На закінчення вертаю до того, з чого почав, та позволяю собі висловити всім минулим, сучасним і майбутнім борцям за і проти візантизму отсі дві власні думки: 1) проблем користи або шкоди з культу візантизму у нас може бути розв'язаний виключно історичним методом, емпірично-індуктивним, а ніколи теоретичним міркуванням і догматичною дедукцією; 2) українське громадянство було-б близше пізнання правди, який характер має мати наша національна Церква, колиб воно замість теоретичних спорів одержало від обох обозів по одному науковому підручнику історії Церкви на Україні-Руси — один з „восточного“, другий із „западного“ пункту погляду написаний“.

Наша відповідь коротка: Можливо, що для істориків, бодай методично, справа так представляється, як її формулює п. С. Томашівський. Одначе для нас священників вона стоїть зовсім инакше. А саме: ми не боремось за історичну Візантію, ані за історичні подрібні факти. Ми боремось тільки за те, що нам історія нашої Церкви переказала в спадщині, отже за те, що є нині і що має бути зав-

тра. Візантія для нас є властиво тільки символом грецького обряду, який став обрядом нашої Церкви. Візантія не витворила того обряду, тільки унаслідила його від первісних геленістичних центрів: від Антіохії і Александрії. Тому ми й називаємо сей обряд „геленістичний“. Наша боротьба аналогічна, до боротьби наших батьків за нашу народну мову. Хочемо, щоби в нашій Церкві повне і виключне право на життя мало те, що дійсно і синтетично є її, а не те, що чуже, й розбиває суцільну синтезу (як у мові граматику) нашої східної Церкви.

Г. К.

Зорянський камінчик в Преображенськiм городі.

Нова Зоря в 29. ч. с. р. в своїм сурумбурі попри ідеологію, унію, ріжних оборонців Церкви, *homines novi*, що прийшли до нашої Церкви чи то з латинського обряду, чи з православної Церкви, чи з чужої народности,—реакцію,—чистку нашого обряду,—геленістичний обряд і тому подібне і неподібне—зачіпилася й о львівську Преображенку, щоби кликнути, куди Зорянам треба, що ось то глядіть, там робиться „чистка нашого обряду,—чистка на власну руку“, очевидно з симпатії до „православних“ (!) обрядів, а „симпатії до православних обрядів не можуть мати місця у нас католиків“.

— Щоби лиха інформація не поширалася, то я приневолений камінчик, анонімно кинений зза плота „Нової Зорі“, чемно віднести та ось що відповісти: у храмі Преображення св. Спаса у Львові не робиться ніяких чисток, та до сього ще й протикатолицьких, а тільки точнійше й совіснійше виповняються обрядові рубрики, приписані таки нашими давнішими апробованими церковними книгами (тріоди, устави, типікони, требники, евхологіони і др.). Всі відправи служяться не „по православному“, тільки в душі нашого восточного обряду, для якого і самі святійші верховники Христової Церкви не щадять слів найвищої похвали.

Ось яка „чистка“ робиться у св. Спаса у Львові, де священослужителі хочуть по своїм немічним силам пристосуватися до ідеології „*sentire cum ritu nostro*“, але *nostro genuino!*

— Тимчасом у тім самім числі Н. З. знов якийсь безіменний „священик“ розхвалив „во вся“ чин св. В. В. і то саме за нововведення, спасенні для нашої галицької уніятської Церкви, а саме за впровадження „так гарних і люблених набоженств, як майські і набоженства до Пресв. Христового Серця“. — Гарна се безперечно і похвальна пісня, але кілька в сім пеані мольбового, сумного напіву...!

„Восхвалителі“ василіянських творців новомодних церковних піснопіній і молебнів не знають гаразд, що сими

молебнами, компіляціями різних до себе зовсім не підходячих стихів, з різних псалмів уложених без розуміння структури церк. богослужень, майже усунено повний поезії і сердечного боговіння Параклис до Пр. Богородиці, а пречудний Покаянний Канон до Ісуса Христа навіть зовсім викинено з новіших часословів...

Правда, що *de gustibus non est disputandum*, але треба бути зовсім „здоровим фішом“, як казав покійний наш духовник, щоби ритмічно-мелодичні комбінації в сих новомодних молебнах — похваляти. — А ось інший образок впровадження новшеств „на власну руку“: ще перед війною перемінено було в василіянських богослужбових книжках слово „православний“ (якого то слова само *Missale romanum* не боїться і в самім каноні згадує) на „правовірний“, хоч сим прикметником величаються виключно ісповідники Аллаха...

А кілька разячих новшеств перепачковується, очевидно „на власну руку“, в останніх часах? Ось хочби: в нашій уніятській Церкві хрестилися наші діди і батьки трома зложеними пальцями правої руки і то три рази, — а тут вводиться звичай хреститися цілою розложеною долонею і то раз при всяких богослуженнях, а особливо на літургії; де тільки поминається Пресв. Тройцю в трьох особах, священник і вірні покладали на себе знамя хреста і робили малий поклін, а є вже нині і такі ревнителі „на власну руку“, які твердять, що у нас при богослуженнях забогацько гімнастики, тому порадно є викинути всякі возгласні поклонення і — на власну руку викидають; — у нас уставом приписано при молитві руки зложити на груди на вхрест, як се наші діди робили, а нововводники радять зложити пальці до пальців, як се латинські рубрики приказують; є вже і в нас *Prima* і *Votiva* і *Summa* з гармонією і всякою мусікією і т. д. і т. д., а все „на власну руку“... Се все, здається, виходить із сказаного в статті „*sentire cum ritu nostro*“, та тільки тут вже не знаєш, котрий то є той „*noster*“...

В. Д. С.

„*Homines novi*“. В „Новій Зорі“ ч. 29 с. р. у вступній статті говориться про кидання каменем на Синоди замойський і львівський, а потім слідує ось такий уступ: „Найменше уходить се тим, що є в нашій обряді „*homines novi*“, котрі до нашого обряду прийшли, чи то з латинського обряду, чи з православної церкви, чи з чужої народности; їхній ідеології бракує „*sentire cum ritu nostro*“. Проти кого се вимірене? О. Костельник не є ані з чужого обряду, ані з чужої народности. Чи отже не проти нашого митрополита?... На всякий спосіб отсей уступ або дуже злобно, або дуже неумудро стилізований (яка то дилема від якогось часу така „своя“ для „Нової Зорі“, як для коминяра саджа; переходить у „фах“).

І так собі „думають“. У „Новій Зорі“ (а деж би?) ч. 31. з с. р. о. А. Хлистун, що тепер перебуває в Америці, випечатав статтю „Що на це скажуть наші орієнталісти?“ На статтю (що відзначається цілковитим помішанням понять) звернемо увагу хочби й за рік. А тут перепечатуємо тільки „post scriptum“, яке о. Хлистун долучив до своєї статті:

„Р. S. Замічую, що стаття ця була написана, заки до рук її автора дійшла „Нива“ ч. 2, в котрій о. редактор помістив передовицю „Де хаос?“, яка потребує вияснення й висвітлення. Здається мені, що о. редактор, — хоч я його дуже цінив і поважав особисто, — переступає границі свого авторитету, бо всіх критикує і то безпощадно, хто не є одної думки з ним а все тільки на основі свого авторитету. Такого переконання набрався я з його критик: Про о. д-ра Сліпого, о. д-ра Руснака (спір про епikleзу, де о. редактор „Ниви“ друкве і передруковує свої думки, а нічого з них не виходить, хіба пуста балаканина, бо сам дуже часто не зважаючи на загальний зміст праць св. ОО., вириває поодинокі слова і приміює їх до своєї теми, що закидує о. Руснакови), а тепер проти „Кат. Проводу“ О. Костельник щось суппонує, а не має доказів і свої здогади, яко певні пускає в світ...“

Без усякого коментаря!

Повчаючі завваги. I. Мойсей перший знав про передпотопових великих повзунів (reptilia), що їх відкрила новочасна палеонтологія. В книзі Битія 1,21 читаємо: „І сотворив Бог (а властиво: божество) ha'taninim ha'gdolim і всяку душу живучу, що повзає, котру води виводять (множать) після їх роду“. Слова „ha'taninim ha'gdolim“ точно значать: повзуни великі. До відкриття передпотопових велитенських повзунів перекладачі не розуміли сього місця, отже й невірно перекладали ці єврейські слова. В церковно-словянським перекладі стоїть „кити великія“, так само в Вульгати „cete grandia;“ в польським перекладі (Відень 1867): „wieloryby wielkie“.

II. Висвітлюючі моменти до статті „Рим і Візантія“ (гл. „Нива“ ч. 2 з с. р.), щоби переконатися, як тендеційно вона написана. Ці моменти взяв я з маленької німецької „Візантійської Історії“ (Byzantinische Geschichte Miniatur-Bibliothek, Leipzig, стр. 79), і наводжу їх так по німецьки: „Da Alexius IV. (1203—1204) seine Versprechungen, vor allem die Vereinigung der griechischen mit der römischen Kirche nicht erfüllen konnte, so erneuerten die Kreuzfahrer die Belagerung von Konstantinopel und nun schwang sich durch einen plötzlichen Aufstand Alexius V... auf den Thron. ...Die Lateiner stürmten die Stadt und eroberten sie unter grossem Blutvergiessen; ein grosser Teil von Konstantinopel wurde in Asche gelegt, die Plünderung war allgemein und unbarmherzig. Alexius V. wurde gefangen und von einer hohen Säule hinabgestürzt (April 1204)“.

В статті „Рим і Візантія“ з емпазою кажеться: „Цікаво, що навіть італійському морському піратови Джіованні Джу-стініані змякло серце на той зазив, щоб боронити прекрасну столицю... Навіть чужий розбійник се зрозумів, а „побожні“ сектярі ні!“ Автор сказав сміло, а повинен був вкуситися за язик, бо історія каже, що цар Михайло Палеолог здобув Царгород (1261. р.) від латинян „mit der Hilfe der Genuesen, die dafür gewisse Privilegien erhielten“. „Sein Versuch (тут мова про царя Михайла Палеолога), die griechische mit der römischen Kirche wieder zu vereinigen, fand zwar beim Papst Gregor X. Unterstützung, brachte aber das darüber befremdete griechische Volk, das von Priestern und Mönchen aufgereizt wurde, zur Empörung, die er mit Strenge, ja mit Grausamkeit zu unterdrücken suchte. Trotzdem beschuldigte ihn Papst Martin IV. der Nachlässigkeit in der Vollziehung des Vertrages, sprach den Bann über ihn aus und liess einen Kreuzzug gegen ihn predigen, den Karl von Anjou führen wollte. Doch entging der Kaiser dieser Gefahr durch den Abfall Siziliens von der französisch-neapolitischen Herrschaft (1281)“.

Кажеться в статті „Рим і Візантія“: „Візантійська полеміка проти Риму дійшла до такої ненависти, що отверто писали: „Волимо, щоб Т.рки панували над Візантією, ніж маємо прийняти унію з Римом“. Але історія знає й другий бік медалі: „Auch einem kräftigeren byzantinischen Kaiser, als es Johannes V. war, wäre es kaum möglich gewesen, den Türken Widerstand zu leisten, da ein grosser Teil der europäischen Edelleuten und Fürsten (що ще були лишалися на території б. „східного римського цесарства“)... aus Religionshass es lieber mit den Türken als mit den Byzantinern hielten“ (мова про XIV-те століття).

Дуже цікавий ось який збір випадків: „Konstantin XI. (останній цар) wurde nach dem heldenmütigsten Widerstand durch Schwertschläge zweier Türken neben dem Tor des heiligen Romanos getötet; sein abgeschnittenes Haupt wurde auf die Porphyrsäule gestellt, die der erste Konstantin seiner Mutter Helena zu Ehren errichtet hatte“.

От знаєте що: радше лишім у спокою ті давні часи, такі незрозумілі для нас, і будьмо вирозумілі для обох сторін. Се для унії основний камінь, бо унія — сеж сполучення Сходу зі Заходом.

К.

Печатається з дозволенням Митрополичого Ординаріату у Львові

Редактор-видавець о. Д-р Гаврііл Костельник

З друкарні Ставропігійського Інститута у Львові.

НИВА

ЧАСОПИС ПРИСВЯЧЕНИЙ ЦЕРКОВНИМ І СУСПІЛЬНИМ СПРАВАМ

Виходить раз у місяць в 2 $\frac{1}{2}$ арк.
з проповідничим додатком
в 1 арк. до кожного числа

Передплата виносить 16 зл
річно, для заграниці 2 до-
ляри річно

Адреса Редакції і Адміністрації: Львів, ул. Корняктів 1.

о. Др. Г. Костельник

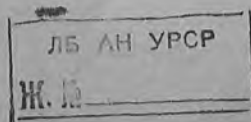
На ясні зорі, на тихі води

II

Скалки в тілі

Бувають (ще й нині!) одиниці в нашій народі, котрі з сих чи тих психологічних мотивів дають у себе вмовити польським газетам їхні погляди на український нарід і прояви його життя. Се zarazом засуд смерти для української свідомости в таких одиниць. Вони спершу невдоволені тим усім, що діється в нас, стидаються свого, подивляють чуже (польське), потім ненавидять те, що наше, зачинаючи від самої назви, остають тільки „греcko-kat.“, аж на конець зривають всякі звязки з нашим народом — переходять на „польське“.

На жаль, такі типи стрічаються також у нашій Церкві — саме під церковним оглядом. Давнійші часи лишаємо поза увагою бо „доволі лиха“ з останніх літ. Ціла ненависть до т. зв. „візантійства“ (збірне слово для означення всього того, що в нашій Церкві н а ш е), яка виливається на сторінках „Нової Зорі“, перебрана нашими людьми („не знають, що творять!“) від польських ідеологів — запеклих ворогів нашого життя й буття на всіх лініях, отже і в Церкві. Якаж різниця між писаннями на ту тему Stan. Smolk-и („Die reussische Welt“ в 1916. р.), „Gazet-и Ко-



ścieln-oї“ з минулих літ, Анни Zahorsk-oї з останніх днів і між писаннями наших, правильно під криптонімами схованих, латино-фанатиків? Хиба тільки та, що наші, як свої, на своєму обійстю, ще куди відважнійше й сильнійше гудуть. Ті самі терміни, той самий напрям, та сама психоза. Сумне, але правдиве! Для чистих латинників се бодай суб'єктивний зиск, хоч об'єктивний блямаж. В своїх власних очах вони тим вивисшують себе супроти нас *), ликують, і аж до екстази збільшують любов і привязання до всього „свогого“. Ось так!

А якуж службу робить те оружжя наших запеклих ворогів у руках наших людей? Воно й тут робить ту саму службу, для якої воно придумане: понижає нас, розбиває, підтинає коріння нашого життя... Ті ворожі погляди на нашу Церкву, перебрані й голошені нашими людьми, се мовби скалки в тілі нашого організму. Чужі тільки в несвоєму тілі, й розсаджують його. Колють. Тим шляхом не зайдемо далеко! Авжеж рецепта ворогів не може бути спасення для нас — ніколи й ніде! Чиж ті типи зпоміж нас, що знелюбили нашу назву, історію й душу, можуть повести нарід до розцвіту нашого національного життя? Абсурд! Власне вони є розкладовим елементом у нашому національному життю. Не инакше річ мається й на церковному полі. З пропагування ненависти до всього, що нас у Церкві ріжнить від латинян, може вирости тільки руїна нашої Церкви, а не її розцвіт!

А ще в нинішніх відносинах, коли панує в нас такий страх перед натиском польських форм і знамен життя на всіх полях! Пропагування ненависти й погорди до нашого дійсного, історичного церковного „я“ — се збільшування і помножування скалок у нашому тілі. Якаж душа згодиться мешкати в такому пораненому тілі? І наступить розклад унії: одні пристануть до православних, щоби зберегти свій обряд; другі пристануть до латинників, щоби стати „правдивими й повними“ католиками.

*) Очевидно вони підтягають під термін зненавидженого „візантійства“ й наших домородних латино-фанатиків, що зі становища чистих і дійсних латинників уповні правильне. Се повинно би бути грізне „mentio“ для наших латино-фанатиків — якби їм фанатизм загалом позволяв „думати“..

Ось се наш засадничий закид проти „ідеології“ наших латино-фанатиків. А се не тільки „memento“ щодо будучности (яке ми „візантійці“ вже не раз підносили), але — на жаль — почасти вже й фактом стається. Православна революція бідних Лемків і деяких інших наших сіл у Галичині саме тут має свою вихідну точку (москвофільство, льокальна сварка з душпастирем і т. ин. се тільки співчиники).

На щастя (що зрештою вповні зрозуміле), наш загал не переймається „ідеологією“ наших латино-фанатиків, але то з усмішкою, то з обуренням відкидає їхні напасти. Та якби сей фанатичний рух збільшився, чи не став би він бичем, що відганяв би наших вірних від унії в сторону „чистого ідеалу“ наших латинізаторів — т. зн. в сторону латинського обряду? Тих зпоміж наших вірних, що хиляться в ту сторону, наше духовенство дотепер здержувало ось якою мовою: Бачите, хоч віра одна, але наш обряд инакший — обряд наших батьків і дідів, котрі передали нам сей обряд не на те, щоби ми його вирікалися... Цікаво було би знати: як се роблять наші латинізатори? На що вони тут можуть покликуватися? І яким способом можна би задержати наших вірних при нашому обряді, якби вони переймалися тими декадентськими поглядами на наш обряд і тими ідеалами, що їх письмом проповідують наші латино-фанатики? Чомуж то сотки тисяч наших вірних на Холмщині по 1905. р. пропали для нас і церковно і національно? Перейшли на латинське, а тепер, хоч могли би, не виявляють охоти повернути до унії. Вони були так виховані, що католицизм ідентифікували з латинством,*) що є вихідною засадою й нинішніх наших латинізаторів. Ось причина й пояснення і зразок і „memento“.

Але то наші латино-фанатики й нам відплачуються подібними, ба ще й тяжшими закидами: що наші погляди — се п'їтьма, а їхнє сонце (37); що наш геленізм криє в собі, й звільна підсуває „візантійські принципи“ (32); що він „духом признається до схизми“ (31); що кінець нашого напрямку буде ось який: „І буде тоді чисто „східний“ обряд захований, а вірні

*) „...unitów podlaskich ...głównie różance i szkaplerze uratowały przed odstępstwem“. Gaz. Kośc. ч. 4. з 1927, стр. 38.

або опустять церкви, або будуть жити в занепаді віри й моралі“ (32). *)

Аж мороз іде поза спину — такі страшні річі! Ціле щастя, що вони містяться тільки в уяві наших латино-фанатиків: „Обсерваторів“, **) „Альфів“ і таких інших безіменних, за плотом скритих „героїв“, що вправляються в пері саме на проблемі візантійства, й „пописуються“ особистими напастями, чим — *nota bene* — також перекупки з великим успіхом „пописуються“. Та неабиякі горді штуки з тих „Альфів“! Послухайте тільки: „Рівнож пониженням є для „западних“ полемістів, коли їх хоробрість на рівні ставиться і однаково ціниться на прим. з „хоробрістю“ і способом воювання о. Костельника“ (37). Чи може бути сильніший доказ, що в їх душі є щось із непочитальности н.пр. такого Дон Кіхота?

Ні, таки не дочекаємось від них сього, щоб вони ясно здавали собі справу з того, що говорять, і щоби бодай наші твердження й думки логічно розуміли й переповідали. Логіка — не їх річ! Я сказав (в „Ниви“ ч. 3. з с. р.): „Цілий християнський світ симпатизує з тою Церквою, що її вже так довго переслідують найстрашніший ворог Христа і Бога. І ми симпатизуємо з нею, бо інакше ми й не були би християнами“. А на се якийсь „безіменник“ відповідає в „Новій Зорі“ (ч. 29) в тому значінню, начеб я говорив про „симпатії до православних обрядів“ (!). Я сказав (в розвідці „Спір про епиклезу“) „на межі“ в локальному значінню, а вони разураз воюють сею фразою, піддаючи їй зовсім інакше значіння (=половинний католицизм). Ну, і порозумійся з ними!

*) Для скорочення наводжу тільки числа „Нової Зорі“, де містяться вискази, що їх цитую.

**) В попередньому числі „Ниви“ в статті „Авторитет правди“ я через ідеосинкразію хибно писав „Spectator“ (таки по латині), замість „Обсерватор“. В сімох числах „Нової Зорі“ (8, 9, 14, 15, 22, 23, 24), де — до того часу — були статті про візантійство, тільки в двох був підпис „Обсерватор“ (у п'ятих числах під тими статтями не було підпису). А що сей „Обсерватор“ у 24. ч. грубо собі повоював такими термінами як „хамство“, „моральний бандитизм“, і цілий резон його статті становлять особисті напасти, то псевдонім „Обсерватор“ дуже йому не відповідав — проти чого, видно, боролася моя підсвідомість. Авжеж не є „обсерватором“ той, що свариться й лає. Щонайбільше може він бути „спектатором“ і то сильно поденерованим.

Така сама неможливість, як порозумітися з „байбелником“, із аналогічних психічних причин. Де нема змислу логіки, там нема доступу для здорово думаючих.

Відповідаючи д. Панейкови (в „Ділі“ ч. 6. с. р.) — тому, що йому йде властиво тільки про дисципліну латинської Церкви, а не про католицьку віру, я звернув увагу на те, що сам целібат ще не витворить у нас тої дисципліни, бо в латинській Церкві також обряд судільно достроєний до дисципліни целібату, а наш обряд не є достроєний до того. На се відповідає в „Н. З.“ (ч. 33) знова якийсь „безіменник“, що „у нас обряд укладали не священики жонаті, *) але безженні, зглядно монахи“. Отже наш „обряд зрілий і спосібний для целібату“. Якесь „Альфа“ приходить на поміч „безіменникови“, і ликує, що о. Костельник тут „пальнув кольосальну дурницю“ (37) — і ще деінде, на що на иншому місці реагує.

Га, трудно! Для таких „головачів“ мої думки такі дурні, як для пастуха клітини й бактерії. Але, бачите, я говорив про „латинську дисципліну“, на яку заздрісним оком глядять д. Панейко, яка не вичерпується самим целібатом, а не про зрілість чи незрілість нашого обряду щодо целібату. Целібат можна ввести в кожний обряд — так, як літну одіж можна на себе надягнути в кожній порі року (навіть в зимі). Одначе з того ще не слідує, мовби кожний обряд був такий „спомагаючий“ дисципліну целібату, як латинський обряд. Св. Отці, творці нашого обряду, нехай целебси-монахи, ані не знали „дисципліни целібату“, ані до неї не стреміли, отже ані обряду не витворили так, щоби він спомагав „дисципліну целібату“ й причинявся до тої загальної дисципліни, яка є в латинській Церкві. І от! — І тому, якщо в нас буде целібат, то такі целебси, як „Обсерватор“, „Альфа“ і инші „безіменники“, свідомо чи несвідомо (одначе по лінії своїх почувань) перероблятимуть наш обряд на латинський, щоби досягнути цілість дисципліни західної Церкви. Авжеж вони вже нині, коли їх ще обмаль, мають для нашого обряду тільки ненависть (прокляте „візантійство“!), а для лагинського обряду — заздрість. З їх

*) А відки се той „безіменник“ знає? Де його наукові праці, в котрих він се доказав би, що жонаті священики були виключені від участі в творенню нашої Літургії?

писань се виходить ясно, як сонце. Позволю собі зібрати їх характеристичні вискази.

* * *

Статті про „візантійську змору“ (30), що рясно заповнюють „Нову Зорю“, в 90 проц. переповідають те, що вже давнішими роками було печатане в славних станиславівських брошурах. Навіть стиль подекуди той самий — своєрідно заперчений, як н. пр.: „І дійшло до того, що у нас режуть льви, виють гієни, гавкають шакалі, сичать змії“ (30) — замість людий, ціла менажерія! В „Ниві“ були на се вичерпуючі відповіді з нашої сторони (згадаю свої дві: „У відповідь проф-ови Ст. Смольці“ в 1917. р. і „Respice finem“ в 1924. р.).

Ходить ще про тих 10 проц. — нових. Вони значно ви-спеціалізували ідеали наших латинізаторів. Послідовний роз-вій!

1. Ненависть до „візантійства“. Що таке се „візантійство“, названня річи по імені — в їх висказах не знайдеш. Одначе коли всі вискази сполучиш у льогічну цілість, то виходить, що під „візантійством“ наші латинізатори розуміють все те, що нас у Церкві ріжнить від латинян. Се не якесь натягання їх висказів, але певний льогічний факт. „Східна Церква, затровна візантійством“ (8); „ми всі запоморочені духом візантійства — се найбільше болюча рана, се найнебезпечнійша хвороба нашого народного організму, се заразом і тяжка хвороба до вилічення“ (9), і тому ми є якимсь „виїмковим народом“ („Жон. клир а безж. клиру“), „відай нема тепер другого народу на кулі земській, котрий себе так нищив би“ (9); „принцип цезаропапізму, одідичений в спадщині по Візантії ще по нинішний день у нас покутує“ (14). „Ціле наше нещастя, що ми, хоч зєдинені з катол. Церквою, одначе не можемо позбутися впливу візантійства. І тому стоїмо „на межі“, чи „по середині“ (23). „Змора візантійства так опановує людського духа, що навіть коли він вирветься з обнять схизми, дальше остає під його впливом... се має місце також в Церкві в нашім народі“ (30). „У нас Церква, зглядно духовенство, хотай зєднане з кат. Церквою, а однак під впливом візантійства терпить певного рода духову анемію, котра не дозволяє йому бути явною совістю народа“ (30). „І за се всьо головна вина спадає на духовенство“ (30). З бро-

шури „Жон. клир а безж. клиру“ знаємо, що наше духовенство — тому, що жонате (візантійство!), й не може дати народови більше, як дає, бо не може посідати „повноти св. Духа“. „Головна суть візантійства міститься і спирається на негації авторитету, а вслід за тим провадить до анархії або рабства на зовні, до духового розкладу й безсилля в нутрі, а замість внутрішньої життєвої сили кладе зовнішню обрядовість“ (34). „Візантійство вийшло з бунту і в тім бунті затвердло... І як сатана поставив своє царство проти божого царства, так Схід поставив свою Церкву проти католицької Церкви“ (34). „Лишився нам лише гарний обряд богослужень і старинні літургії без внутрішньої сили. А нарід... приляг цілою душею до зверхнього обряду, який став для нього всім“ (14). „Кожний Візантієць обманює себе і других, покликуючись на „східні традиції і обряд“. Це той обман, котрий поставивши зверхню обрядовість перед очі і покликуючись на те, що затрималося у Східній Церкві ще з того часу, коли вона була католицька, а закриває цілий духовий занепад, застій, розклад мертвого трупа, який витворився по зірванню з католицькою Церквою“ (34).

Значить, що „візантійство“ се найтяжша хвороба, яка включає в собі „обман обрядовости“, а заражує ціле наше життя, навіть національне. Се вдійсности наш обряд, одначе латинізатори не можуть сього отверто сказати, бо мусіли би сейчас покинути наш обряд, а вони покищо є тільки на дорозі до перетворення нашого обряду в латинський. Вистарчить для них наш обряд покищо підважувати — мовляв, що він є тільки „зовнішня мертва форма“ (8) без внутрішньої сили. Зате латинський обряд для них — се „католицьке життя“.

2. Утотоження латинства з католицизмом. Ось читайте, й розумійте:

„В катол. Церкві всьо определене і виконуване в найменших подробицях. Видно се вже по зверхній формі богослужень. Катол. священик з Європи, чи Америки, чи Азії, кожний однаково править Службу Бжу, кожний захоче ті самі приписи. Тут в катол. Церкві нема духового лібералізму, сентиментів, мрій, ні фантазій. Тут має примінення всьо, що практичне, хосенне, ядерне і солідне, а при тім всім всьо повне підйому духа й високої поезії“ (22).

Тут мова виключно про латинську Церкву і виключно її утотожнюється з „катол. Церквою“. Нас, нашої Церкви, тут нема — ми є тільки „на межі“, „по середині“ між православною і катол. Церквою. Латинській Церкві признається навіть „духа високої поезії“, а нашій „лиш обман обрядовости“, „візантійство“. Се не виїмок. Якщо добре приглянутися, то виходить зовсім ясно, що наші латинізатори залюбки утотожнюють катол. Церкву з латинською, а нас лишають поза скобками...

3. Зміни в обряді. „Впрочім можна хвилево, переходно залишити (тим, що навертаються з православія) їх обрядові питомі їм форми, однак коли їх навернення має бути тревале, то й вони мусять з часом перенятися життям катол. Церкви і примінити свій обряд до зросту і розвою духового і релігійного життя“ (33). „І тому не можна казати, що нові форми культу, які приймає розбуджене надприродне життя в катол. Церкві, є нам чужі і противляться нашому східному обрядови“ (15).

А тепер для порівняння кілька виписів з польських ідеологів унії. *) „Żaden obrządek nie ma odrębnego życia, bo albo jest organicznie związany z całością i uczestniczy w wspólnem życiu Kościoła, albo się znajduje poza tem ciałem mistycznym“. „Po unji nawet (ludy wschodnie) uważają się za odrębny organizm, który pilnie strzeże swego separatyzmu i nie myśli wcale zrość się z Kościołem w jedno ciało“. Очевидно, тут авторови йде про се, щоби східні обряди розпилися в латинським. „...po unji trzeba całkowicie przyłgnąć do całości“ (розумій: латинізму). „...wspólne wszystkim ludom wschodnim bałwochwalstwo obrządkowe“. „Wiem o tem, że Rzym, znając tę chorobliwą wrażliwość ludów wschodnich na wszystko, co zachodnie, ogranicza się w swych żądaniach do koniecznego minimum w tej nadziei, że unici powoli lepiej uświadomią się po katolicy. Tymczasem historyczne doświadczenie stwierdza, że unici dość często, zamknawszy się w swojej odrębności, zatrzymują się jakby w połowie drogi i nie mogą zupełnie zrość się z Kościo-

*) Всі ті цитати взяті зі статті „Unja jaką być powinna?“ в „Gaz. Kośc.“ ч. 2. і 4. з 1927. і зі статті „Uwagi nad memorjałem O. Morozowa“ в „Gaz. Kośc.“ ч. 3. з 1927.

łem katolickim. Słyszałem od niejednego kapłana ruskiego zdanie, że ruska unja lepiej stała za czasu synodu zamojskiego, niż obecnie.

Dla uniknięcia ewentualnych zawodów w przyszłości, należy przystępującym do unji mówić całą prawdę i lepiej ich uświadamiać po katolicku, gdyż tylko wtedy unja będzie trwała, a nie połowiczna, inaczej nie można jej ufać“.

„Co gorsza, dla ludzi prostych, którzy nie znają teologii, a takich na wschodzie dużo, obrządek jest wszystkim i stawiają go wyżej od przekonań religijnych“. „Kościół katolicki znając tę chorobliwą wrażliwość ludów wschodnich, zostawia unitom obrządek w całości... Toleruje je chwilowo jako minus malum w nadziei, że nawróceni powoli sami się zorzętują i zrezygnują z takich przywilejów wątpliwej wartości“. „Ale w imię zasad wiary i rozumu mamy prawo od nich żądać, by zmienili swe zapatrywania co do wartości obrządku i kochali więcej Kościół powszechny niż swój obrządek“. „...samopoczucie jedności z Kościołem powszechnym powinno wzbudzić w nich pragnienie ożywienia i rozwinięcia swego obrządku“. „Niektóre ceremonie liturgiczne zawdzięczają swój początek rozporządzeniom cesarzy bizantyjskich, czyż dlatego mają być one tak święte, nietykalne?“ „Zresztą Rusini nasi nie mają już wiele do stracenia na punkcie czystości obrządku“.

Всюди тут засадничо, а ексклюзивно, ідентифікується католическа Церква з латинською. А для уніятів вишукується всякі штучні рації, щоби чимскорше покидали свій обряд, бо тільки тоді стануть дійсно католиками. Якаж різниця між засадами, поняттями й висказами цього автора „Romano-catholicus-a“ (так він підписався) і нашими латинізаторами? Виглядає, якби навіть відписували одні від других. Зі спільного жерела се походить. Romano-catholicus признається: „Nieraz rozmawiałem na tematy powyższe z jednym światłym kapłanem-unitą i przyznawał mi rację w zupełności“.

Наші латинізатори хваляться, що їх „становище католицьке“, що вони є „західними оборонцями католицького духа“ (37). Нічєб католицизм був їх монополем. По щирости повинні би сказати, що їх становище „латинське“. Бо якщо їх становище ексклюзивно католицьке, тоді ми є ipso facto осуджені, а з нами разом і ті папи, що видали декрети про

східних „*non ut latini, sed catholici fiant*“ та що унія-там не вільно нічого змінити в їх східному обряді, хоч-би були й патріярхами...

Чи се мудре, справедливе й виховуюче кидати на загал на-шого духовенства п'ятно „некатолицизму“ чито якогось „півка-толицизму“? Чи се не є відвічна метода польських, ворожих нам речників?

4. Ясна річ, що наші латинізатори в нинішньому стадієви розвою їх стремління мабуть ані самі перед собою ще не ва-жуться отверто признати, що стремлять до повної латинізації. „Ми отже приймаючи життя, практики і набоженства католиць-кої (розумій: латинської) Церкви і убираючи їх у форму схід-ного обряду, через се ще ніяк не приймаємо латинського обряду, тільки католицького духа, який оживляє, розбуджує й украшає цілий релігійний культ“ (33).

Ба, але психічні настрої мають свою логіку — логіку розвою до остаточної ціли. З висказів наших латинізаторів видно, що вони в своїй душі вмерли для на-шого обряду, і тому він для них є „мертвою формою без внутрішньої сили“. А труп послідовно й невимовно розкла-дається по законам мертвого тіла. Чито галицькі Вірмени, коли були в стадії нинішніх наших латинізаторів, голосили, що ціл-ком покинуть свій обряд? чи мали вже зразу ясну свідомість: чим скінчаться їх латинські інновації? Не знаю, чи в них була така ненависть до свого обряду, як у наших латинізаторів, одначе знаю, що така ненависть містить у собі засуд смерти на зненавиджений обряд, і якщо та ненависть удержиться довше й пошириться, то вона послідовно мусить довести до повної латинізації. Раз розбиту хату розмиває дощ і валить вітер — елементи природи.

Зрештою нинішній латинізаторський рух у нас вже дуже сильно поступив вперед — послідовно.

„Альфа“ хоче вмовити в загальну опінію, що „перші „ві-зантійці“ спровокували бій і то в спосіб неосновний і кривдя-чий для катол. Церкви“ (37). Призабувся неборака! Чи не за-чався сей бій від того, як у Станиславові 1911. р. появилась брошура „В ім'я правди“ о. Франца Шепковича? В тій бро-шурі автор тільки несміло підпускав ластівку целібату — до-магався „місця“ для безженного священика побіч жонатого

(так, якби цього не було й передтим!). Опісля пішло устне підготовлювання, а по 13-ьох роках, себто 1924. р., появилася в Станиславові брошура „Жонатий клир а безженство клиру“, яка без пардону осудила ціле жонате духовенство, відмовляючи йому місця в Церкві. Чи не поступ?

Тепер „Нова Зоря“ поширює отверту ненависть до всього, що нас у Церкві ріжнить від латинян. А що буде за 13 літ, як так дальше піде? Треба знати (те, що старанно криють), що власником і духовим керманичем „Нової Зорі“ є „Т-во безженних священників ім. св. Йосафата в Станиславові“. Отже зі Станиславова виступили (під приманчивою фірмою У. Х. О.) на ширшу арену, до Львова, щоби здобути суспільну opinie... Чи не поступ?

5. Мушу відкликати свій необережний висказ: „І були ми податливі для чимбільшої латинізації — се була наша засада, наш ідеал. Те саме, що нині заступає „Нова Зоря“ (гл. „Нива“ ч. 3, стр. 84 з с. р.). До того часу, коли я се писав, появились були в „Н. З.“ тільки перші дві статті про візантійство (в обрядовім значінню) — доволі помірковані. Тепер мушу ствердити, що наш загал ніколи не мав ненависти до нашого обряду, але дорожив ним і любив його, хоч (задля політичних констеляцій) і був більше склонний до латинських інновацій, як нині. Отся любов нині ще й збільшилася, до чого й „Нова Зоря“ — проти своєї інтенції — сильно причинюється. Тому то ми є ті, що продовжують правильну й постійну свідомість нашої греко-католицької Церкви, а „Обсерватори“ й „Альфи“ з „Нової Зорі“ се горстка невдоволених новаторів.

Ми свідомі того, що тільки ніжна й повна любов до нашого східного обряду може запевнити нашої Церкві будучність і розвій. Ми се дуже добре розуміємо, що кожний обряд сам про себе є „мертвою формою“, внутрішнє життя може йому піддати тільки душа, котра має ніжну любов і розуміння того обряду. Для наших новаторів наш обряд тільки тому є „мертвою формою“, бо вони в дуці вмерли для нього, відпали від нього, як н. пр. були духом відпали від нашої мови ті з наших предків, котрі стидалися (навіть з рідним братом!) гово-

рити „по хлопськи“, й говорили по польськи. Та сама психічна аверсія й ті самі психічні закони.

Певна річ, що було би ліпше і для загальної католицької справи і для нашої Церкви і для нашого народу, якби наші невдоволені новатори отверто й щиро станули на латинське становище, перейшли на латинський обряд, оставили нашу Церкву в спокою, а свої енергії і засоби виладовували в тому напрямі, щоби оснувати римокатол. Церкву з українською свідомістю і ерархією. Тоді ті елементи, що нині в нашій Церкві є тільки „скалками в тілі“, найшлись би на своєму місці. й сповняли би позитивну функцію.

Зрештою ніхто не подивувався би, якби „Нова Зоря“ заступала помірковане й обережне латинізаційне становище, з повною і щирою любов'ю і пошаною до нашого обряду. Але та їх ненависть і ексклюзивність! Навіть наші літургії для них є тільки „старинні літургії без внутрішньої сили“!! Вони притім відчують розкіш (садистичного покрою), а ми — біль і образу. Ні, не зійдемося ніколи! Авжеж загал народу не може мати такої вдачі, щоби „наслаждатися“ в самозаперечуванню.

(Продовження буде)

о. Д-р Г. Костельник

Спiр про епiклeзу

(Продовження)

Якщо ще зважимо на те, що під римським впливом з часом стали переробляти (затирати) епiклeзи також у медіолянській, галліканській і мозарабській Літургіях (і то мабуть кождий єпископ на свою руку), то не подивуємося, коли в різних пам'ятниках находимо найрізніші деформації епiклeзи. Так пр. в одній Літургії з IX. або X. ст. замість первісної епiклeзи читаємо:

„Haec facimus, haec celebramus, tua, Domine, praecepta servantes, et ad communionem invisibilem hoc ipsum, quod corpus Domini sumimus, mortem Domini nuntiamus. Tuum vero est, omnipotens Pater, mittere nunc nobis unigenitum Filium tuum, quem in quaerentibus sponte misisti... ejus nunc corpus tribuans in salutem. Per eundem Christum Dominum nostrum...“¹⁾

¹⁾ Muratori, Liturgia romana vetus I, 133. (Цит. за кс. Lisowski: Słowa ustanowienia, стр. 248.)

Є навіть нелогічні деформації епikleзи. В галліканській Літургії: „*Expletes sacrosancta caerimoniarum solemnia... precamur mente devota te, Majestas aeterna, ut operante virtute panem mutatum (!) in carne, poculum versum (!) in sanguine, illum sumamus in calice, qui de te fluxit in cruce ex latere*“¹⁾; в мозарабській Літургії: „*majestatem tuam supplices rogamus ac petimus, ut... sic hoc sacrificium respicere et sanctificare (!) digneris, quod est verum corpus et sanguis Domini nostri Jesu Christi Filii tui... ut sumentibus*“...²⁾

Хоч тут виразно зазначено, що хліб є вже тілом Христовим, а вино — кровю, всетаки ще проситься Бога, щоби освятив ті дари... Яка нелогічність!

Деякі автори (як пр. ks. Lisowski) беруть такі пізніші, zdeформовані епikleзи за оригінальні, і — очевидно — висновують невідповідні заключення про епikleзу. Алеж для того, хто вміє думати, ясно понад усякий сумнів, що ці пізніші, zdeформовані епikleзи своїм місцем у Літургії, своїми характеристичними фразами й словами і своїм змістом вказують на первісну властиву епikleзу, якої вони є деформаціями.

* * *

Всім zdeформованим епikleзам у західних Літургіях спільні два моменти: а) вони уникають відклику до св. Духа чи то просьби о зіслання св. Духа і б) уникають — щоби так сказати — „твердого“ виразу, який знаходиться в усіх властивих первісних епikleзах: зроби (переложи, яви...) хліб сей тілом Г. Н. Ісуса Христа, а се вино (сю чашу) — кровю.

Зате ad а) находимо відклик до всіх трьох божих осіб в теологічному порядку — так, що св. Дух займає останнє місце (в „*Missale Gothicum*“); або відклик до Бога Вітця, щоби зіслав свого Сина, з цілковитим поминенням св. Духа, (очевидно, що тут первісно була мова про зіслання св. Духа, бо в церковно-теологічній мові є питома фраза про „зіслання“ або „зсилання“ св. Духа, а не про „зсилання“ Сина). Ad б) всюди стрічаємо „м'якші“ фрази, які лиш фігуративно й тільки здалека говорять про переествлення: „*ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum*“ („*De sacramentis*“); „*ut fiat nobis eucharistia legitima... in transformationem corporis et sanguinis Domini nostri*“ („*Missale Gothicum*“); або заралом оминається сей момент, і проситься Бога тільки о причастіє правдивого тіла і крові Ісуса Христа: „*ut operante virtute... illum sumamus in calice, qui de te fluxit in cruce ex latere*“.

¹⁾ Mabillon: De Liturgia gallicana. (Цит. ks. Lisowski ibid. crp. 279.)

²⁾ Цит. ks. Lisowski ibid.

Для того, хто вміє думати, ясно, що се не якісь такі оригінальні льогічні композиції, котрі тільки випадково оминають відклик до св. Духа і тверду фразу „*fac rapem hunc cognus*“, але що вони доцільно оминають сі два моменти. Штучність і нелюгичність в повязанню думок тут і там аж надто ясно зраджують отсю доцільність.

Епіклеза в нинішньому римському каноні, як побачимо, так само доцільно оминає піднесені два моменти.

Так ось дійшли ми до того місця, де нам уже слід шукати за причинами тої зміни в римській Літургії. На жаль, історія не записала нам ніяких позитивних даних, що відносились би до сеї квестії. Отже нема іншої ради, як розв'язати квестію шляхом розумовання.

Ми вже вислідили ті два моменти, котрі послужать для нас дорогосказом.

Якаж могла бути причина, що в Римі стали вважати за вказане, щоби оминати відклик до св. Духа в найважнійшій часті Літургії?

Передовсім треба завважати, що така причина не могла одного дня появитися, тай вже досягнути своє, але мусіла розвиватися через кілька століть. В Церкві такі зміни чито нові погляди дуже повільно розвиваються. Маємо повчаючий примір саме з тих часів на „*Filioque*“. Вперше „*Filioque*“ було визнане на партикулярних синодах в Толедо в 447. і 589. роках. А в римській Церкві в символ віри прийнято „*Filioque*“ щойно в XI. століттю¹⁾, хоч уже папа Лев Вел. (440—461) в листі до Turribius-а каже про св. Духа: „*qui ab utroque procedit*“.²⁾

Причина, за якою шукаємо, як на загал, могла би мати своє жерело або в високих спекуляціях, або в практичних обставинах. Перша часть альтернативи відпадає, бо в тих часах (V. і VI. ст.) на Заході не було високої теологічної науки. А якби була якась така книжка теологічна струя, котра довела би до таких важних змін у Літургії, то Греки без сумніву були би на неї щось зі свого становища відповіли. А Греки навіть підчас роздору не піднесли нічого такого проти Римлян.

Слід отже шукати за тою причиною в практичних обставинах, які піддали богословським кругам у Римі саме таку думку, а з думки поволі виробився погляд—без писаних трактатів, тільки з уст до уст, з покоління на покоління.

Нові погляди зясувалися в Церкві—тим практичним (а не шкільним) шляхом—звичайно як реакція проти еретиків. Якій се могли бути еретики, з огляду на ко-

¹⁾ Kirchenlexikon о. с. IV. В. стр. 1492.

²⁾ Hefele: Concilengeschichte о. с. II. В. стр. 37. (нотка).

трих у Римі вважали за відповідне не ставити св. Духа на чільне місце в епikleзі? Всі позначки вказують на монтаністів.

З кінцем II ст. монтаністи удалися до Риму, а в Африці найшли визначного сторонника — Тертуліяна. Вдержалися аж до VI—VII століття. Отже се саме часи, що відповідають нашій комбінації. Монтаністи голосили нове об'явлення, нову віру, яка мала відноситися до християнства так, як мужеський вік до диточого. Се „віра Паракліта (св. Духа)“. Значить, що св. Дух висший від Христа...

Се в католиків мусіло викликати якусь своєрідну опозицію до св. Духа — часами, як се в боротьбі буває, може й пересадну. Дійсно з тих часів маємо коротесеньку памятку про таку опозицію. Якийсь Римлянин, що був сучасником папи св. Дамаза (366—384), каже, що священство св. Духа є низше від священства Христа, а в римській Літургії се не на місці, коли св. Духа називається найвисшим священником: „Similiter et Spiritus sanctus quasi antistes sacerdos appellatus est excelsi Dei, non summus, sicut nostri in oblatione praesumunt“.¹⁾

Ось і нитка, щоб її слідом відмотати клубок. Сміло можна припускати, що епikleза в тих часах також у Римі вимовлялася голосно. Чи не могли монтаністи захитувати віру в католиків ось такою аргументацією: Авжеж ваша Літургія сама каже, що священство св. Духа висше від священства Христа. По Христових словах в епikleзі ви просите о зіслання св. Духа, щоби він переєстивив предложені дари...

Отже священство св. Духа висше від священства Христа. Загалом св. Дух висший від Христа; Христос тільки промощував шлях для св. Духа, для його ери... Що такі розмови мусіли бути в Римі, про се свідчить наведений фрагмент саме тим, що він займає просто противне становище, яке без своєї опозиції було би незрозуміле. Квестія про відношення між „священством“ — чито загально: між „престіжем“ — Христа і між „священством“ (престіжем) св. Духа пішла в курс. Воно зовсім природне й теологічно оправдане, коли між правовірними в Римі з часом розвинулася подрібніше скристалізована свідомість, що новозавітна Церква — се „Христова Церква“ per excellentiam. Крім теологічних рацій, у Римі мусіла не мало завважити також та свідомість, що римська Церква має свої прерогативи від Христа, а не від св. Духа, котрий „flat, ubi vult“ (се остільки поправне, оскільки зверталось проти монтаністів). Нічого отже дивного, що в Римі витворилася могутча тенденція, щоби ратувати престіж Христа, загрожений

¹⁾ Находиться в „Quaestiones veteris et novi testamenti“, цитує: Fortescue-Hozakowski o. c., стр. 119.

монтаністичною ідеологією. Де отже св. Дух у Літургії виступав сам про себе, що могло би було — хочби тільки позірно — притемнювати престиж Христа, там те місце справлено так, що або св. Духа наводиться на третьому місці після порядку осіб у Пресв. Тройці; або замісць відклику до св. Духа висунено відклик до Христа; або агалом усунено відклик до св. Духа. В римській Літургії св. Дух ніде не виступає одинцем.

В парі з тим ішло свідоме вивисшування Христа на кожному кроці. Сею льогікою перенята ціла (нинішня) римська Літургія. Находимо у ній фрази про Христа, яких метою є саме вивисшити Христа, а яких нема в східних Літургіях.

Так пр. у „Gloria“: „Tu solus Dominus. Tu solus Altissimus, Jesu Christe“.

В каноні: „Per ipsum, cum ipso et in ipso“ (про Христа). Лиш деякі римські молитви кінчаються возгласом (де віддається честь усім трьом божим особам), а частійше закінчення є: „Per Christum Dominum nostrum“.

„Sanctificator“ се звичайний атрибут для св. Духа. А в римській Літургії читаємо: „Veni sanctificator omnipotens Deus“. Вираз „sanctificator“ зраджує, що й тут первісно мусів бути відклик до св. Духа. (Сі слова знаходяться на тому місці в римській Літургії, яке заступає нашу проскомидію. В „Сакраментарі“ Льва Вел., як ми бачили, дійсно знаходиться відклик до св. Духа в проскомидії.) Всежтаки в римській Літургії всюди задержана повна теологічна коректність: вивисшування Христа є тільки динамічне, а не ґрадативне, — без усякого ущербку для інших двох божих осіб.

Оскільки мені відомо, всі богослови, що писали про епikleзу, гляділи на переведену зміну в римській епikleзі як на відорваний факт — одинокий у своїм роді. Тому й не зуміли вони кинути дійсно пояснюючого світла на римську епikleзу.

Так пр. Fortescue пише: „Zdaje się być prawdą, że jednym z powodów, może najgłówniejszym do przekształcenia i zmian w układzie kanonu mszalnego (римського) było usunięcie (z dogmatycznych niewątpliwie pobudek) inwokacji Ducha św. t.j. epiklezy“.¹⁾

А ми вже доси відкрили, що отсі зміни не доторкалися самої тільки епikleзи, але загалом цілої Літургії. І походили вони не з догматичних мотивів (як Fortescue думає), але з психологічних. Не з того приводу в Римі перероблювано Літургію, мовби її первісний текст був догматично хибний, тільки з того приводу, що тодішні папи — ідучи за по-

¹⁾ О. с. стр. 130.

няттями й інтенціями, які в Римі ввійшли в силу, — вважали, що поправки будуть ліпші, більші відповідні, ніж був первісний текст.

Сей новий римський (льоґічно-теолоґічний) стиль не обмежився тільки на Літургії (що зовсім зрозуміле). Святу Тайну миропомазання св. Письмо якнайвиразніше вяже зі св. Духом. Відповідно до сього повстала геленістична формула: „*Σφραγὶς δωρεᾶς Πνεύματος Ἁγίου*“ — „Печать дара св. Духа“. Доки в Римі панувала геленістична Церква, доти без сумніву й там була та сама формула в ужиттю¹⁾. А опісля в Римі прийнялася зовсім неподібна формула: „*Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis — in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*“.

Вже на перший погляд ясно, що ся формула доцільно уложена в „римським стилі“. Замість „печати дара св. Духа“ висунено тут „печать Христа“ — „*signum crucis*“. А щоби при тій Тайні не оминати св. Духа цілком (бо так не годилося би з богословських рацій²⁾, згадується й св. Духа, однак в порядку Пресв. Тройці. Легка гра латинських слів (*signo — signo — confirmo, crucis — salutis*) вказує на те, що отся формула не є перекладом з грецького ориґіналу, але самостійним латинським витвором. Значить, що вона могла повстати щойно тоді, коли латинська мова в Римі вже була літурґічною мовою.

Історичні дані маємо про уживання сеї формули в західній Церкві щойно з VIII. століття.⁴⁾ А геленістичну формулу вже I. царгородський вселен. Собор (381. р.) наводить як загальну і самозрозумілу (в кан. 7.).³⁾

Само собою насувається, що також „*Filioque*“ сформулювалося в тих самих ідеолоґічних обставинах: щоби тим вивисшити Христа — то проти монтаністів, то проти аріанців (якими на Заході в тих часах — в V. і VI. ст. — були Готи, Вандали й Льонґобарди). Якщо св. Дух походить також від Сина, то св. Дух узалежнений від Сина, отже Син своєю прецеденцією вивисшений супроти св. Духа (се проти монтаністів); а тим са-

¹⁾ Що воно так було в африканській Церкві, на се маємо позитивні свідоцтва з II. і III. ст. Тертуліян (в II. ст.) пише, що по хрещенню „*manus imponitur per benedictionem advocans et invitans Spiritum Sanctum*“ (De bapt. 8.) Ще яснійше говорить Кипріан (в III. ст.), бо навіть згадує слово „печать“: „*Dieses wird jetzt auch bei uns beobachtet, dass Alle, die in der Kirche getauft werden, damit sie durch unser Gebet und durch die Handauflegung den heiligen Geist empfangen und mit Siegel des Herrn besiegelt werden*“ (Fr. 73, ad Iubajan. цит. „Ludwig Donin: Der äussere Gottesdienst oder das grosse katholische Kirchenbuch, Wien 1865, стр. 138). А що Африка в обряді йшла за Римом, отже в тих віках також у Римі мусіла бути та сама формула миропомазання.

²⁾ Kirchenlexikon o. c. IV. B. Стр. 1513.

⁴⁾ Hefele Conciliengeschichte o. c. II. B. Стр. 27.

мим Син більше зближений до Бога Вітця, бо стано вить з ним спільне жерело для св. Духа (проти аріянів).

Ідеологія монтаністів у західній Церкві з віками пішла в непамять.¹⁾ Але західна Церква й донині відзначається динамічним вивисшуванням Христа — і так воно вже остане на віки, бо се ввійшло в духову структуру західної Церкви. Приклонювання голови при вимовленню імені „Ісус“, прилякування при вимовлюванню „вплотившагося“, печатання імені „Ісус“ товстішим друком у церковних книжках, а передовсім інтензивно й екстензивно зможене почитання Тіла Христового (Евхаристії) є характеристичними позначками сього. Св. Духа посунено на його „третє“ місце в цілім римським богослуженню.²⁾

* * *

Вже по написанню майже цілої отсеї розвідки став я шукати за історичними даними, котрі підтвердили би мій здогад, чому в Римі усунули св. Духа з усіх тих місць, де він виступав одинцем. І дійсно вдалось мені знайти такі дані. На одному з римських Соборів, що відбулися за папи Дамаза (366—384), рішено: „*nullo modo Spiritum separamus, sed perfectum in omnibus, virtute, honore, maiestate, deitate, cum Patre conveneremur et Filio*“.³⁾ На тому Соборі (378. або 379. р.) було 163 учасників (стільки є підписів), між якими багато було східних єпископів. Всежтаки на Сході отсе рішення не витиснуло своєї печати в богослужебних текстах, а на Заході його формально перевели в цілім богослуженню. Не тяжко відгадати, чому так сталося. Очевидна річ, що рішення „*nullo modo Spiritum separamus*“

¹⁾ В XII. ст. Йоаким з Фіоре започаткував був подібну науку „евангеліє св. Духа“ (однаке без примішки маніхейського іноистицизму).

²⁾ Навіть у свято Сошествія св. Духа римські молитви, що походять з давніших віків, не висувають св. Духа одинцем, тільки в його залежності від інших двох божих осіб. Приміром: „*Sancti Spiritus, Domine, corda nostra mundet infusio; et sui roris intima aspersione fecundet. Per Dominum nostrum Jesum Christum in unitate eiusdem Spiritus sancti*“ („*Missale Romanum*“, *Postcommunio*). Точно так само говорить на інших місцях. Виїмок становить тільки гимн „*Veni, sancte Spiritus*“, бо тут св. Дух виступає одинцем. Алеж сей гимн походить з пізніших середніх віків (з віків розцвіту східної теології, коли антимонаністичний настрій пішов у непамять), про що свідчать: його поетичний метр після акцентів і засада римів. Перші дві стрічки сього гимну так виглядають: „*Veni, sancte Spiritus — Et emitte coelitus — Lucis tuae radium. — Veni, pater pauperum, — Veni, dator munerum, — Veni, lumen cordium*“. В текстах, що походять з найдавніших віків, оскільки я знайшов, приходить св. Дух одинцем тільки на одному (незначному) місці в обряді хрещення: „*Exi ab eo, immunde spiritus, et da locum Spiritui sancto Paraclyto*“.

³⁾ I. D. Mansi: *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*. Florentiae MDCCLIX. T. III. Стр. 154.

вiдносилося до метафiзичних спекуляцiй, а не до лiтургiчних текстiв, якi взурувалися на св. Письмi, а св. Письмо дуже часто наводить св. Духа одинцем.

На Сходi обряд оставав той самий, отже й не було причини переробляти лiтургiчнi тексти. А в Римi, коли стали переробляти свiй первiсний геленiстичний обряд на римський, то переробили й богослужебнi тексти пiсля засади: „*nullo modo Spiritum separamus...*“ Значить: поняли отсю засаду також як лiтургiчну. Одначе тим лиш половично поладнано справу, бо св. Письмо мусiло остати незмiнене.

Якiж рацiї подиктували Отцям римського Собору таке рiшення?

З одної сторони Македонiй i Аполiнарiй учили, що св. Дух є менший вiд Сина,¹⁾ а з другої сторони монтанiсти вчили, що священство св. Духа бiльше вiд священства Христового. Практичний римський дух найшов такий вихiд з того антагонiзму, щоби св. Духа нiде не ставити одинцем, тiльки в порядку Пресв. Тройцi.

Про се в Римi в тих часах мусiли частiйше й подрiблiйше розправляти. На се є ще одно свiдоцтво — фрагмент з актiв римського Собору, що вiдбувся також за папи Дамаса²⁾ Як перша точка, був там поставлений виклад про св. Духа: „*primum agitur de Spiritu Sancto*“. Сей виклад придержується тої самої засади, що св. Духа не годиться наводити одинцем: „*Spiritus enim Sanctus non est Patris tantummodo aut Filii tantummodo, sed Patris et Filii Spiritus. Scriptum enim est: Si quis dilexerit mundum, non est Spiritus Patris in illo. Iterum scriptum est: qui autem Spiritum Christi non habet, hic non est ejus. — Nominato itaque Patre et Filio intelligitur Spiritus Sanctus, de quo ipse Filius in evangelio dicit: quia Spiritus Sanctus a Patre procedit et — de meo accipiet et annuntiabit vobis.*“³⁾ Маємо тут на йстарше жерело для „*Filoque*“. Якщо євангельським способом передати логiчний змiст слiв „*Patris et Filii Spiritus*“, то воно вийде: „*qui a Patre Filioque procedit*“. Ясно, що засада „*nullo modo Spiritum separamus*“, застосована також до Лiтургiї, пiдважила й зi свого боку єпiклезу в римській Лiтургiї.

* * *

Розв'язка отсеї першої нашої проблеми (: з яких причин на Заходi усунено вiдклик до св. Духа в єпiклезi) разом

¹⁾ Св. Григорiй Назiян. пише про Аполiнарiя: „*Illud scire necesse est Apollinarem, quamvis divinitatis nomen Spiritui Sancto dederit, vim tamen divinitatis minime retinuisse*“. Mansi o.c. Стр. 479.

²⁾ Iсторики не знають, до якого з тих римських Соборiв, що вiдбулися за папи Дамаса, сей фрагмент зачислити.

³⁾ Mansi o. c. Стр. 462. Першi два цитати зi св. Письма тут не зовсiм щасливо дiбранi, бо в них *primo sensu* треба розумiти св. Духа iмперсонально.

кидає світло на другу нашу проблему: з яких причин при перерібці первісного тексту епiklezi на Заході оминали твердий вираз „*fac panem hunc — corpus*“. Для ідеології й тенденції вивиснення Христа супроти св. Духа було се відповідне, щоби ціле значіння епiklezi в акті переєствлення пересунути на Христові слова.

Не св. Дух, але Христос є той, що освячує предложені дари своїми власними словами, які священик вимовляє в його імені. (Очевидно й тут ходило тільки про динамічне вивиснення Христа супроти св. Духа, а не про позитивне виключення св. Духа від участі в літургічному переєствленню. Атже римська Літургія придержується засади: „*pomnato Patre et Filio intelligitur Spiritus Sanctus*“.) А якщо головний момент в акті літургічного переєствлення пересунений на Христові слова, то в епikleзі вже не міг залишитися твердий вираз „*fac panem hunc — corpus*“. Сеж логічне „*conditio, sine qua non*“. В епikleзі могли залишитися тільки якісь „м'якші“ просьби, що відносяться до переєствлення, як пр. щоби Бог приказав ангелови (чи ангелам) занести жертву на небесний престол—і до того подібні.

Виступали при тій зміні й інші мотиви. Донатисти, що з'явилися в Африці в початках IV. ст., учили, що важність св. Тайн (спеціально Тайни хрещення) залежить від моральної вартості священика. Св. Августин (†430), поборюючи донатистів, відповів їм: „*Christus est, qui baptizat*“; він є той, що властиво уділює св. Тайни, а священик є тільки його заступником. Значить, що св. Тайни, як се опісля схоластики сформулювали, важні „*ex opere operato*“, а не „*ex opere operantis*“.

Якщо віднести формулу Августина до Літургії, то вона виглядатиме ось як: *Christus est, qui consecrat*. Безперечно, що також отся думка в тих віках назрівала на Заході.

Однак не без зикзаків і не нагло. А се з двох причин. а) Не було еретиків, котрі заатакували би саме отсю точку (важність евхаристійного освячення). б) Бодай висші уми в Церкві і бодай півсвідомо мусіли розуміти, що заходить велика різниця між іншими св. Тайнами і Пресв. Евхаристією. Як се ми вже зясували, в Літургії священик випрошує ласку (дар) від Бога передовсім для самого себе. Отже моральна вартість священика тут більше вимагана, аніж при інших св. Тайнах. Коли ще зважимо на те, що в перших християнських віках моральний ідеал був незвичайно живий, то зрозуміємо, що виразне застосування поняття „*ex opere operato*“ до Літургії могло дозрівати тільки зикзакувато й повільно. Ще св. Єронім (†420), що через кілька літ (382—385) був секретарем папи Дамаза, противився думці про евхаристійне освячення „*ex opere operato*“, коли так каже: „*sacerdotes quoque, qui eucharistiae serviunt et sanguinem Do-*

mini populis ejus dividunt, impie agunt in legem Christi, putantes eucharistiam imprecantis facere verba, non vitam (т. зв. думаючи, що евхаристію роблять слова, а не життя священика, котрий літургує), et necessariam esse tantum solemnem orationem et non sacerdotum merita, de quibus dicitur: Et sacerdos, in quo fuerit macula, non accedet offerre oblationes Domino¹⁾.

Усунення „твердого“ виразу з римської епikleзи могло наступити щойно тоді, коли в Римі вже загальним став погляд „ex opere operato“, застосований також до Літургії, — і не без його впливу. Форма прощення (суцно злучена з епikleзою) не є в ідеальній згоді з поняттям „ex opere operato“ хіба тільки там, де сама річ диктує її, як при св. Тайні елеопомазання (де проситься передовсім о з д о р о в л я для хорого, а те прощення не завсіди мусить бути вислухане).²⁾

І якщо не мається в свідомості, що в акті літургичного освячення священик є не лише заступником Христа, але й тим благаючим вірним, що бажає досягнути невисказаної ласки, то „форма прощення“ тут може теологів разити.

Є латинські автори, котрі виразно підносять сей закид проти епikleзи. Так пр. кард. Вона, пишучи проти Кавасили: „ac si verba Christi ad conficiendum sacramentum inefficacia forent, aut forma Eucharistiae deprecatoria sit“³⁾.

Важність св. Тайн „ex opere operato“ супонує спелювальну власть у того, хто їх уділяє, — священичу власть. Епikleза — тому, що має форму прощення, сама собою, своїм льогічним виглядом, не підчеркує священичої власти.

Сей мотив, ще й у пізнійших віках, зле настроював західних теологів до епikleзи. Маємо на се просто клясичне свідощтво. На Синоді в Діампер (1599 р.) латинські місіонарі справляли несторіянську Літургію. Викинули з неї епikleзу, як подали, ось з якої рації: „Ibi apparet sententiam orationis esse, quod sacerdos invocatur Spiritum qui descendit de coelo, et consecrat corpus Christi, non ipse sacerdos. Cum vero sacerdos ipse sit qui vere consecrat, Christi tamen verbis, et non suis, ne occasio detur errori, dicendum est: manus suas pure protendit in coelum, et consecrat (священик) corpus et sanguinem Christi; — aliaque verba (себто: епikleза) omittenda“⁴⁾.

Автори сих слів певно не хотіли вивисчувати священика понад св. Духа, тільки хотіли сказати, що епikleза не підчеркує священичої власти, й тому треба її опустити (усунути).
(Продовження буде)

¹⁾ Commentar. in Sophon. cap. 3. (Норре, стр. 44).

²⁾ Римська (загальна) форма св. елеопомазання виглядає ось як: „Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus. quicquid deliquisti per sensus“.

³⁾ Card. Bona in Rerum Liturg. I c. 13. п. 4. (Руссак о. с. стр. 60 в. нотці.)

⁴⁾ Renaud. о. с. Т. II. pag. 603.

Польська повість з передмовою „вірменського“ достойника Церкви

Недавно тому появилась у Варшаві співчасна повість Анни Zahorsk-oї (Savitri) „Trucizny“, *) з підзаголовком „z przedmowa ks. Arcybiskupa Teodorowicza“. Повість, видана з передмовою і з порученням високого церковного достойника в Польщі, мусить розбудити немалу увагу й заінтересовання. Тому постарались ми її уважно. І ось на сторінках гостинної й для многих нас симпатичної „Ниви“ ділюся вражіннями з тої лектури. Знаючи, що читачі „Ниви“ переважно Українці, матимемо на увазі також українське заінтересовання, хоч повість доторкається головно білоруської справи.

„Trucizny“ (Трутини) се провокаційна, ультра-тенденційна і грубо антибілоруська повість постійної співпрацівниці „Przegląd-u Powszech-ogo“, головного органу польських єзуїтів.

Хто так розуміє й відчуває, як Анна Zahorska, такому властиво не вільно братися до писання повістей — а ще на таку тему! **)

Ультра-тенденційність забила в її повісти всякі артистичні вальори.

Живемо в віці всілякої борні, в віці, коли християнська любов у многих вигасла цілком. Нині Білорусини дізнають від Поляків хіба не радости, так у життю, як і в повістях. Отже ніхто від них не очікував ласкавих зглядів. Одначе й ненависть або антипатії можуть бути різно поняті. Авторка „Trucizn“ приодягла свою ворожнечу й нехіль до Білорусинів в форми глумо-ущипливі й визиваючі. Груба й відпихаюча пересадність на два боки!

Галерія польських постатей в „Trucizn-ach“ складається з самих непересічних, дібраних один до одного, типів. Всі вони білі й чисті, нічим ангели, се — Herrenvolk, виспа раса... I ks. Justyn (зручний польонізатор) і машиністка Wasylewiczowa, „drużynowa harcerstwa“, а потім учителька Zofja і поручник К. О. Р. (Кор'ю) Czupur і учитель Oświacki і жовнір Kasprzak... Але зате инакше представляються білоруські типи, починаючи навіть їх назвищ: Skreżetowicz, посол Smarzek,

*) Warszawa 1928. (Dom Książki polskiej. Spółka akcyjna.) Стр. 266.

**) Anna Zahorska (Savitri) се Жидівка з походження. В Петербургу або в Москві пізналась була перед літами з Загорським, тоді запеклим російським ес-ером, і вийшла за нього заміж. За Польщі сей Загорський, як майор II Відділу Ген. Штабу, ініціював Білорусинів і Литовців у Вільні.

Harelik I), djablica panna Antonina, служниця Cesia i ин.!! Все те чорні характери, ледарі... Горівка, дівки, кокаїна... Ласку авторки зеднує для себе тільки той з Білорусинів, хто вирікається своєї національності, і в простій пропорції до ренегатства.

В уста героя повісти, Білорусина Василевича, хоч католика з метрики, вложила Zahorska висказ: „віра Білоруси — се православіє“ (стр. 15). І імпує йому, по лумці своєї ложної тези, замір виховати дитину (дівчинку) в православію, щоби тим способом уратувати її для своєї (білоруської) національності! Польська монастирська пенсія має бути і є в тій повісти ратунком перед подвійною небезпекою — для віри і польскости... Василевичева, жінка доволі вузького й плиткого духа, дрожить на саму думку: „gdyby to dziecko przestało być polskie“ (16). А дівчинка „modli się do małej świętej Tereski, żeby odmieniła duszę tatusia“ (33). Все, що хоч здалека пригадує Росію й Церкву, робить вражіння на героїню повісти Василевичеву (делікатні польські ніздря!) „jak zaduch kiszzonej kapusty“ (18). Схід утотожнює Zahorska з невільництвом і биттям поклонів (28).*) „Ruchy mnieszości rzekomo kulturalne, zawsze prowadzą do bolszewizmu i idą na rękę sąsiadowi ze wschodu lub zachodu“ (32). Яке убожество духа!

Дальші зразки того „світогляду“: Білорусини се „naprawdę bezosobowa czerń, która tylko dwa razy w swym letargu dziejowym dała samodzielny znak życia: mordując bł. (sic!) Kuncewicza i rozbijając dwory za bolszewików“ (35); „to ciemna masa bez woli dziejowej“ (77); „szerokomordy oraz wylupiaśtoki okaz rasy białoruskiej“ (92); а польський нарід зовсім инакший: „wyborowy“, „piękny“, „polotny“... „wielkoduszny polski styl“ (125). Білорусини на думку польської „кресової“ учительки се „lud taki ciemny na duszy, cały jeszcze we władzy ponurego wschodu... Dla niego zamknięta brama zachodu. Przekroczywszy ją, dusze biorą skrzydła. Na wschodzie każda głębia — to dno upadku, a to, co latać próbuje — to tylko błony nietoperza. Trzeba złożyć ludom ruskim na ofiarę część ludzi najlepszych, by tą masą cielesną wstrzasnąć, pchnąć w ruch po naszej orbicie, orbicie zakreślonej dokoła słońca. Tem dziełem odkupienia zjednoczymy się z bracią szczepu ruskiego w sferze duchowej, której sfera widzialna jest tylko hipostazą (!)“ (71).

Про українське письменство висказується Zahorska в доповіді ласки дещо лагіднійше: „ciężka i skuta, jak wszystko(?!), co ruskie, ale artystyczna literatura Wasyla Stefanyka i Iwana Franka“ (75).

*) Порівняй з висказами наших „новозорян“ на тему „візантійства“! — РЕД.

Ціхою московщини у вигляді помешкання вважає Zahorska яскравий диваник з головою Турка, гітару або мандоліну на полинялій стяжці, листівки з українськими типами по стінах, репродукцію „Запорожців“ Рєпіна, котрому закидає „nadmiar cieleśności“ — на ліжку покривало в ординарні кратки... „Obmierzłe otoczenie. Więcej Rosją, jak zaduchem mogilnym“ (258); „Zgniły wschód“ (254).

А тепер опис борослуження в церкві:

„Weszli do cerkwi. Nabożeństwo jeszcze się nie skończyło. Wasylewicz patrzył na obojętne twarze ludzi, pochylających się w pas przy kładzeniu trójpalcem znaku krzyża. Jakież to obca obrzędowość!... O, Boże, Boże, we wspólnocie duchowej z nimi!... Czyż zdoła! Na tę modłę wielbić Boga ukrytego za carskimi wrotami?!..

Długowłosey paroch u złocistej kapie grubym basem wygłaszał śpiewne słowa liturgji. A chór cienko przewlekał natarczywy refren: Hospodi pomiluj!

Zmuszono go kiedyś przebyć kilka lat w szkole rosyjskiej... Uczęszczał wtedy z wewnętrznym buntem i protestem na nabożeństwa prawosławne, nie chcąc wcale przejąć się tą zasadą, że Bóg jest tylko jeden. I wtedy owo „Hospodi pomiluj“ wydawało się smagnięciem kazionnego bąta, głosem więzienia, głosem moskiewskiej wyjącej tęsknoty w duszy niewyzwolonej i skapo mającej słów.

Przejsć na łono kościoła wschodniego? Czyż nie otwierały się jego objęcia, jak mogiła? Czyż nie czekała w nich hieratyczna sztywność i bizantyjska martwota.

Nabożeństwo się skończyło. Wyszli na plac... Na szarawem niebie cztery cebulaste kopuły koloru farbki do prania. Cztery czopy, pod którymi, zdawało się, są zduszone cztery głowy, co chciały się podnieść ku przestworzom“ (79—80).

На землях Західної Білоруси „odbywa się bój odwieczny między ciemnym Antychrystem Roji, a jasnym Polski aniołem“ (86). Білорусини — це „naród chory... Opętany przez wschód“... Геройка тої повісти на іншому місці говорить „skromnie“ про себе: „ja, która umiem odczuwać prawdę wieczną“ (245)...

Чули ми твердження, приписуване бл. п. о. Карлови Антоневичови, єзуїтови, що половину неба заповняють польські мужики. Нині, як видно, прибули свіжі конкуренти до них, а саме: „polskie harcerki“ (180), котрі будуть там творити прибічну дружину „Królowej Korony Polskiej“ і будуть молитися, щоби ніхто з їх близьких „nie szedł w dół“, т. є не став — хорони Боже — ні Білорусином, ні Українцем, навіть якби він справді належав до них з уродження.

Занотуємо ще одно переживання відомого вже нам Василевича, що знаходиться на розпутті між католицизмом і православ'ям: „Na ścianie jego pokoju wisiała ikona Twerskiej Bogarodzicy. Patrzył na tę ciemną twarz. Na hieratycznie złożone

гесе“ (sic! Тверська має руки заняті, бо тримає дитятко Ісуса! зам. моя). „I nie mógł przyłgnąć. Nie mógł przyłgnąć.

Od dzieciństwa wrosł w niego kult Matki Boskiej, którego żadne radykalizmy nie potrafiły obalić.

Ale miłość po katolicku pojętej (!) Matki Boskiej przetrwała. Nie stwierdzana, nie podsycana tkwiła gdzieś w nim podziemnymi korzeniami. Trzeba było ją wyrwać i wpisać w serce obcemi literami obcy kształt. Wyrwać ze siebie kształt wiary, spojony z polskością... Tem ciężej rozstać się z Madonną. I kłaniać się bizantyjskim ikonom“ (253—4).

A якуж перспективу старається Zahorska змалювати для притягнення Білорусинів до Польщі? Ото „staną się w wielkiej rodzinie Rzeczypospolitej grupą etniczną o odrębnem zaledwie narzeczu, na podobieństwo Podhalan lud Kaszubów“ (86). *)

Є „w całym wschodnim Kościele: uznanie Boga, stwierdzenie jego istności, ale nie poznanie. Nie pojęcie Jego istoty przez podwyższenie się wewnętrzne i przepojenie własnej istoty odblaskiem boskiego piękna, ale tkwiąc w materji, oddanie czci, która równie nie uduchowia, jak uwielbienie cara na tronie“ (78).

Zahorska помістила на вступі своєї повісти лист вірменського архієпископа Теодоровича зі Львова, як передмову. Важнійші уступи сего листу хочемо обговорити саме тепер при кінці отсего реферату — тому, що читачі на підставі в горі наведених цитатів виробили собі вже сяке-такє поняття про зміст і тенденції твору. І ось архієп. Теодорович дякує за прислану повість, в чім зрештою не булоб нічого дивного, але до того висказує прилюдно своє „uznanie za czystą, szczerą miłość Narodu, natchnioną tendencję książki“ (підчеркнення моє), хвалить авторку за знаний (?) літературний талан, подивляє „żywą i bezpośrednią znajomość Kresów Polski i grożących nam niebezpiecznych prądów“.

„Trucizny“ — як кажеться в тому листі — мають бути повістю підбадьорюючою, непонижаючою, повчаючою і остерігаючою. Врешті архієп. Теодорович таку авторку „gorąco zachęca do tak zbożnego apostołstwa piórem“. Штучність оповідання, брак життєвої правди у ній чванькуватість типів додатніх (польських), а карикатурність відемих (білоруських), неначе споріднення з пером Mniszkówni-oj — виросло тут до назви „заногого літературного таланту“, а тенденція — до титулу: „wielce zbożnego apostołstwa piórem“. Словом — провокація має... підносити вчити. В однім тільки годимося вповні з архієп. Теодоровичем, що така повість є сьогодні — як він сам говорить — „рідким явищем“. Так, навіть у Польщі, в ат-

*) Справді дуже приналежне.

мосфері ненависти до всіх меншостей, щось такого друкується рідко.

Чи не іронія, що власне „вірменський“ (=східний) достойник Церкви дав свій „підзаголовок“ на книжку, котра розвалює поганські інстинкти у відношенні до християнського сходу, бо те, що говорить Zahorska про Білорусинів і загалом про східну Церкву, не виросло з католицьких догматичних преміс, тільки з хорої національної польської зарозумілості й сліпоті.

Білорусин-католик

Дивна тактика

Посторонньому читачеві нинішньої української преси (головно християнської) могло би здаватися, що в нас у Галичині заноситься щонайменше на якусь релігійну революцію, що ми стоїмо перед якимсь новим церковним роздором. Таке враження мігби він віднести, читаючи передовсім статті „Нової Зорі“ проти „візантійства“.

А тимчасом те наше „візантійство“ таке старе, як наша унія, і доси, крім деяких Поляків (з політичних оглядів), ніхто в ньому нічого злого не додачував. Навпаки, сам Рим зобов'язував нас своїми декретами придержуватись його, всі наші дотеперішні єпископи звертали пильну увагу на зберігання того „візантійства“ в повній чистоті. Ба й нинішній наш митрополит се чистої крови „візантієць“.

Бо чимже є властиво те наше „візантійство“? Се ніщо иншого, як прив'язання до східного обряду, се ніщо иншого, як удержання того обряду в його чистоті. Мабуть ніхто з наших „западників“ не зможе доказати, щоби ми колинебудь під „візантійством“ розуміли що иншого. Суть нашого „візантійства“ виложив коротко і ядерно, а при тім практично Впреосв. митрополит Андрей в своєму письмі: „Про стисле заховання церковних обрядів“ (гл. „Львівсько-Архієп. Відомости“, р. 1926, ч III). Оборона такого „візантійства“ сеж наш святий обов'язок.

„Западники“ порівнюють нас до давніших „обрядовців“ яких акція покінчилася звісною трагедією. Але таке порівняння не видержує найслабшої критики. Миж з тими „обрядовцями“ не маємо абсолютно нічого спільного. Давна „обрядовщина“ се був рух властиво політично-національний, а найменше релігійно церковний.

Супроти того тактика „западників“ є справді дивна. Ось в статті „Як може бути вирішене візантійське питання“ („Н.

Зоря", ч. 37), осмислюються вони ідентифікувати тільки себе з католицькою Церквою, вірою й етикою, а всіх „візантійців“ п'янують ворогами католицизму й еретиками.

Тут уже переходять вони всяку міру. Проти такого трактування цілої нашої традиції, всіх наших попередних єпископів і священників, ба навіть самого Риму, ми приневолені рішучо застеретися! Можна полемізувати хочби найострійше з другим християнським часописом, можна критикувати і найвище поставлені особи, але ся полеміка й критика повинна бути прилична й справедлива, вона повинна бути вільна від кривдячих інсинуацій, від нестійних підозрінь. Виж, шан. редактори „Н. Зорі“, знаєте дуже добре, що се таке те наше „візантійство“, виж знаєте дуже добре, що першим таким „візантійцем“ у нас є наш митрополит, як проте могли ви пропустити статтю „Альфи“, в якій всі „візантійці“ поставлені на рівні з еретиками, в якій квестіонуєте нашу віру й католицькі переконання? Чи на се дозволяє вам ваша католицька совість? Чи не за багато се?

Подібна змістом до згаданої статті є також давніша стаття Обсерватора: „Візантійський обман обрядовості“ („Н. Зоря“, ч. 31—34). І тут обрядовий рух представлений як „візантійський обман“ і тут наше „візантійство“ се одно й те саме, що ворожнеча до католицизму. Та пощо ще наводити окремі статті? Загалом „Н. Зоря“ бачить в усякій прояві обрядовості небезпеку схизми, роздору.

Поминаю вже, що сим робиться велику кривду своїм „противникам“, поминаю й те, що статтями таких „Обсерваторів“ і „Альфів“ підкопується авторитет голови нашої церковної провінції, але чи така дивна тактика „западників“ починається справді до „поширення християнської організації“ у нас? Чи замість іти разом проти спільного справжнього ворога, корисно воно вишукувати за всяку ціну уроеного противника між нами самими і витрачувати енергію на його поборювання тоді, коли під нами всіма усувається ґрунт? До чого се доведе? Дальше, ви знаєте, шан. редатори „Н. Зорі“, що ціла наша суспільність прив'язана широко до східного обряду, а ви, обезцінюючи його, не тільки відтримуєте її від себе, але загалом дескредитуєте перед нею всяку християнську акцію, як уже раз давніше чим іншим здескредитувала її була на довгі літа „русланівщина“. Чи не корисніше і для вас і для католицької справи полишити наше „візантійство“ в спокою, навпаки, приймаючи його з огляду на традицію, на прив'язання до нього нашої суспільності, на поручення й прикази Риму, на нього, на тому саме „візантійстві“, будувати, впливати в нього католицького духа, будити й удержувати в ньому католицьке життя? Не все порадно будувати на звалищах, не раз ліпше ставити будівлю на готових уже підвалинах, як-

що вони здорові й цілі. Хиба будете ждати до часу, доки й ті підвалини не „спопеліють“?

Ще раз прошу вас: покиньте свою дивну тактику, не воюйте з вітраками! Тепер на се не час!

Др. Яр. Левіцький

о. Ів. Новосід

Къ началѣ къ СЛОВО...

Отсей початок евангелія св. Йоана став „каменем преткновенія“ для многих дослідників в признанню його автентичности. Очевидно, для католицьких теологів справа давно вирішена, лиш т. зв. ультракритика, головню у раціоналістичних учених, не може погодитися з думкою, що вже в апостольськѣм віці так виразно спрецизована була віра в божество Ісуса Христа. А хоч церковна традиція від найдавніших часів приписувала авторство IV. евангелія св. Апостолови Йоанови, синові Зеведею, то мимо того раціоналісти завзято поборюють авторство не з причин церковно історичних, але з богословсько догматичних. Вони дошукуються зависимости IV. евангелія від грецької філософії, а особливо від науки про Лѳгос александрійського ученого Жида Фільона. Принявши як певним те, чого не могли доказати, твердять вони, що написання сего евангелія треба віднести на роки 130—140 по Хр., бо в першѣм віці фільонізм ще мало був знаний, а християнські громади були ще нечисленні. А проте автором IV. евангелія на їх думку не міг бути Апостол Йоан, який скорше помер.

Тимчасом церковна традиція, як і писані документи, зовсім що иншого говорять. І так сам автор, описуючи розп'яття Ісуса на Голгофті, говорить про себе: „І той, що бачив (як один з воїнів копієм отворив бік Христа і зараз вийшла кров і вода), засвідчив і свідоцтво його є правдиве, і він знає, що правду говорить, щоби і ви увірили“. (Іон 19. 35). З того ясно, що бодай той, що записав сі слова, знає про се від очевидця, якщо взагалі сам очевидець не є автором сих слів. А се, що він говорить про себе в третій особі, нічого ще не доказує. Се звичайний спосіб писання у старинних. Так пише Ксенофонт, так пише Цезар. Зрештою пощо далеко сягати? От Ісус говорить до уздоровленого сліпця: „Гляголай с тобою, той єсть“ (Син Божий). Отже й автор IV. евангелія міг про себе говорити як про третю особу

і закінчити своє євангеліє словами: „Сей є ученик, що свідчить про те і написав се, і знаємо, що правдиве його свідство“.

Історичні писменні свідoctва про євангелія взагалі починаються з кінцем I. віка і тягнуться непереривно до IV. віка. Потім вже маємо дуже численні і різнородні свідoctва. Щодо їх характеру, то свідoctва з кінця I. віка до кінця II. віка різняться від пізнійших. Ріжниця полягає в тім, що у найстарших свідoctвах євангелісти не називаються по імені, ані текст євангелій не цитується дослівно, лиш свобідно. Тут належать письма Климента Римського, Ігнатія Богоносця, Полікарпа Смирненського, Варнави, учення 12. апостолів, а також твори Юстина мученика. Щойно у Іриней Ліонського (+202 р.) перший раз зустрічаються імена чотирох євангелістів. В його творі, названім у латинськiм переводі „*Contra haereses libri V.*“, про IV. євангеліє так сказано: „Іоан ученик Господа, що то приляг на груди Ісусови, також видав євангелія в часі свого перебування в Єфезі“. А дальше є так: „...Одно з них викладає про предвічне, дівственне, словне народження від Отця, говорячи: Въ началѣ бѣ Слово и Слово бѣ у Бога и Богъ бѣ Слово“.

Сучасник Іриней, Климент Александрійський, зясовує навіть ріжницю між євангеліями синоптиків і IV. євангелієм. Він каже, що Йоан, завваживши, що в євангеліях проголошено лишень про тілесне *та боготіліє* в натхненню св. Духа, написав євангеліє духове (*πνευματικὸν εὐαγγέλιον*).

Сучасна критика не хоче приписати авторства IV. євангелія Йоанови Богословови, а радше якомусь Іванови пресвитерови. Відки се взялось? Зачіпною точкою є один *passus* з письм Папія Єрапольського, записаний у церковного історика з IV. в. Евзебія (самі письма Папія не дійшли до нас). А саме Папій оповідає, з якою то старанністю він збирав вісти від „пресвитерів“ про науку Господа Ісуса Христа. Між иншим каже так: „Якщо мені лучилося встрітити когонебудь із тих, які йшли за пресвитерами, того я випитував про слова пресвитерів, що Андрій, або Петро говорив, що Тома або Яков, або що говорив Йоан або Матей, або хто инший з учеників Господа і що говорять Аристіон і пресвитер Йоан, ученик Господа...“

Хоч твори Папія читали перед Евзебієм і Іриней і Полікарп і Климентій Алекс., то однак їх не баламутила стилістична неясність тексту; всі вони знають лиш одного Йоана, що жив в Азії до часів цісаря Траяна. А вони могли добре знати, бож Іриней був учеником Полікарпа, а Полікарп був учеником Йоана Богослова. Щойно Евзебій дочитався про двох Йоанів. Його баламутила назва „пресвитер“, хоч вона тут зовсім не означає єрархічного степеня в протиставленню до єпископа. Атже й Ап Петро в своїм посланню (II, 5, 1)

називає себе пресвітером. Або і на іншому місці ті самі особи раз зветься єпископами, другий раз пресвітерами (Діян. XX, 17, 28). Правда, в Евзебія могла бути своєрідна причина, що він знайшов двох Йоанів. А саме, він не міг погодитися з тим, що Апокаліпса, на якій опиралися хіліасты, була ділом Апостола Йоана. Він шукав для себе фіртки. І знайшов Йоана пресвітера, якому приписував авторство Откровення. Він каже: „Мені здається, що в Азії були два Йоани. А навіть, як оповідають, в Ефезі знаходяться дві гробниці, і кожду з них називають Йоановою“.

На тій основі деякі протестанти з Гарнаком на чолі за автора письм Йоанових вважають саме того Йоана пресвітера хоч переконуючих аргументів не можуть навести, щоб опрокинути найдавнішу церковну традицію, яка авторство приписує лишень Йоанови Богословови.

Щодо схожості прольoga IV. євангелія з філософією Фільона про Льюгос, то треба сказати, що більше є різниць, чим подібностей між Льюгом одного й другого. Фільон (20 пр. — 50 по Хр.), що був вихований на геленістичній культурі в самім її центрі, в Александрії, старався погодити стоїчно-пантеїстичну філософію зі строго монотейстичною релігією Жидів. І хоч він перший почав в філософії формувати ідею абсолютного монотейзму, то таки не міг устерегтися від дуалізму поганської філософії. Бог Фільона є трансцендентальним єством, безконечним, понадприкметним (*ὑπερβολος*). З другої сторони існує вічна матерія (*ὕλη*), сама в собі безформна, хаотична, пасивна маса. Бог не може входити в ніяку безпосередню зв'язь з матерією, як з чимсь незвершеним. А однак усе, що в світі є, походить від Бога. Лучність між Богом і матерією наступає через щось посереднього, через сили, елементи, *δυνάμεις*. Ті сили виступають раз як еманация Божої мудрости і всемогучости; іншим разом Фільон робить їх особовими єствами. Тоді він каже, що Греки називають ті єства демонами, а Жиди ангелами. Однак змістом тих всіх сил божества є Льюгос. Він видима сила Бога і діяльний ум Бога. Він є посланником Бога, верховний ангел, посередник Божого об'явлення для людей, орудник сотворення світа. Розуміється, він є zarazом посередником між світом і Богом. Льюгос і Динаміс се одночасно і божя прикмета і особове єство. З одної сторони його зміст — се ідея світа в Божім умі, з другої сторони, як особовість, є він матеріальним світом. Іншими словами, Льюгос, як прикмета Бога, се *ὁμοιος νοῦτος* — то значить: світ як ідея у Бога. (Плятонова філософія про світ ідей.) Льюгос, виходячи від Бога, зустрічає аморфну матерію, і надає їй свій вид і подобу — *ὁμοιος αἰσθητός*, світ реальний; і тоді він ідентифікується з матеріальним світом.

Якжеж зовсім инакше представляється *ΛΟΓΟΣ* євангельський! Він вічний, бо був на початку перед всіми віками, був у Бога, як друга Божя Особа, але не поза Богом; не низшим або посереднім якимсь деміонгом, але належить до божої природи, Богъ бѣ СЛОВО. Очевидно все через Нього сталося і нічого без Нього не сталося, бо Він є самим Богом

ЛьОГОС, що походить від Отця як акт безконечного розуму, котрим Бог Отець все, а передовсім своє безконечне совершенство пізнає, є повнотою життя, а Боже життя полягає на взаємнім пізнаванню Осіб св. Тройці. Те життя є світлом не тільки в природнім порядку, але і в надприроднім; бо на взір того життя і з Його ласки повстає надприродне життя і святих душ у небі; а саме воно міститься в надприроднім пізнанню і любови Бога.*) А се світло в природнім порядку світить в низшій світі через велич сотворінъ, через розум і людську совість. Але в глибині пристрастий людського серця повстають грубі темряви, які утворили наче непроглядну заслону між Богом і людьми (conf. Słownik Apolog.). Для розсіяння темноти ужив Бог величного способу. Через відвічне СЛОВО злучив Божество з людською природою; однак Воно не стало ідентифікуватись зі створеним світом. СЛОВО остало особовістю поза матеріальним світом. І тоді Воно стало нам доступне, підпадаюче під наші змисли, але не як *χώρας αὐθιγός*, лиш як ІСУС ХРИСТОС. В Нім і тільки в Нім СЛОВО „плоть бистъ и вселися въ ны“. І хоч Воно приняло тіло, то всежтаки Воно є єдинородним Сином Бога Отця. Всяка слава природна і надприродна належиться воплощеному СЛОВУ. Сю славу виявив Бого-Чоловік через чуда, через свою божественну науку, через світле преображення, а найбільше через славне воскресення і вознесення на небо. Се СЛОВО оглядали Апостоли своїми очима і виразно кажуть про себе: „ми бачили Його славу, славу як Єдинородного від Вітця, повне (Слово) ласки і правди.“

Правда, Фільтон називає Льогос *πρωτογενὸς υἱός* = первородний син. Однак між одним і другим названням велика різниця. Після євангелія відношення СЛОВА до Бога є ексклюзивно одиничне; у Фільтона Льогос є лише першим в ряді прочих божих синів, бо Фільтон називає і ангелів і людей і всі прочі створення „синами Божими“.

Зрештою, як і є яка схожість між ними, то вона походить з одного і того самого жерела. Бож оба вони, св. Йоан і Фільтон, виховані на книгах старого завіта. А там не чуже поняття Слова. От хочби в псалмі 32. читаємо: „Словомъ Господнимъ небеса утвердишася“. В книзі Притч Соломо-

*) Ks. Wł. Szczepański: Bóg—Człowiek w opisie ewangelistów.

нових говориться про Мудрість якою, „Богъ основа землю... бездны разверзошася, облаци істочиша росу“. Або дальше: „Господь мав мене перед розпочаттям шляхів своїх, перш ніж що сотворив, з правіків. Від вічності мене він помазав, від почину, перед настанням землі... Тоді я була при Ньому стрітелькою і була Його радістю день за днем веселячись... на земному крузі Його; радість же моя була—діти людські“. (Прич. VIII, 22—31).

Якщо б навіть автор IV. евангелія й мав на думці баламутну, пантеїстичну теософію александрійського ученого про Слово, то він дає правдиву, обявлену науку про відвічне СЛОВО. Сам він виразно пише в I. посланню: „Що було від початку, що ми чули і бачили нашими очима, що оглядали і чого наші руки дотикали, про СЛОВО життя ... вам звіщаємо, щоби і ви мали з нами спільність. А наша спільність була з Вітцем і з Його Сином Ісусом Христом“.

Юрій Магалецький

Про консервацію церков

(Докінчення)

При грубості стін в 0'3 метра і при різниці тиснення кімнатного й зовнішнього повітря, яка залежить від різниці їх температури в 1° ц. і дає 0'91 кілограмів на 1 кв. метр., скількість повітря, яке проходить через 1 кв. метр стіни протягом 1 години, буде:

Для вапняного шуфа	—	—	—	—	—	3.780	куб. метрів
„ бетона	—	—	—	—	—	0.120	„ „
„ портяндського цементу	—	—	—	—	—	0.060	„ „
„ гіпсу	—	—	—	—	—	0.020	„ „
„ сміреки	—	—	—	—	—	0.002	„ „
„ ялини	—	—	—	—	—	0.003	„ „
„ пісковика	—	—	—	—	—	1.750	„ „
„ вапняка	—	—	—	—	—	2.410	„ „
„ цегли	—	—	—	—	—	2.930	„ „
„ глиняного каміння	—	—	—	—	—	3.330	„ „

При цьому треба зауважити, що кладка з дрібного каміння пропускає більше повітря, як кладка з цегли.

Покриття стін фарбою і шпалерами (тапетами) зменшує пропускну здібність стін і зменшення це збільшується при таких покриттях:

- 1) офарбовання вапняним розчином;
- 2) офарбовання клейовою фарбою;
- 3) оклеєння звичайними шпалерами (тапетами);

4) клеєння глянцетними шпалерами (чим густіший клей, тим більш зменчується пропускна здібність стін);

5) офарбовання олійною фарбою, яка в свіжому стані робить стіни цілком непроникними для повітря.

Вохкість стін зменшує пропускну здібність стін.

Коли природної вентиляції для будинку мало, то вживають штучну вентиляцію, при якій приходится вживати особливого приладдя й сторонню (електричну чи газову) силу.

Штучна вентиляція в церквах набуває величезної ваги ще й через те, що церкви не опалюються в зимі і пара від віддихів людей, що знаходиться в зіпсованому повітрі, не може вийти на двір, а осідає на стіни й пливе водою з порохами; вода по стінах церкви, яка по службі зараз же замикається, стоїть цілу зиму і лише з весною починає потрохи випаровуватись і висихати.

Літом церква також стоїть замкнена й та вохкість, що в ній зібралася в зимі, не встигає випарувати і вийти з церкви—і так справа тягнеться в безконечність.

Пропускную здібність стін зменшує також й домішка цементу в виправу церковну (тинк), як у середині, так і зовні, як в рівній мірі впливає на те й мальовання церков, особливо олійною фарбою. На доказ того, як значно зменшується пропускна здібність стін, коли в виправу домішується цемент, наводжу такий факт: в Росії є церква „Спаса Нередиці“ біля Новгороду, збудована в XII ст. Тодіж воно була вимальована в середині фреском, а її стіни ззовні були виправлені вапном. До реставрації її, яка провадилась в кінці 19. століття, фрески добре тримались. Але, коли замість старої вапняної виправи зробили цементову, то через 10 літ, себто в 1906. році, фрески знайшлись в такому стані від вохкості, яку віддавав мур, що через 2—3 роки зовсім були би знищені. Для врятування фресків прийшлося цементову виправу збити й замінити знов вапняною.

В наших церквах немає вентиляції, а як де й є, то вона невідповідна до вмістимости будови. Можна точно підрахувати, яку дана будова мусить мати вентиляційну площу і скільки вентиляційних отворів і якої величини треба зробити в стелі й стінах, щоби видихнуте, зіпсоване повітря могло якнайшвидше вийти на двір і замінитися свіжим.

Природної вентиляції для церков замало і її треба збільшити штучною.

Я бачив у нас великі новозбудовані (літ 20—25 тому) церкви з вентиляційними отворами в стелі, загальна площа яких не перевищувала 1 кв. метра в той час, коли мусіла бути від 5—6 кв. метрів; в тих церквах можна було бачити всі наслідки слабкої вентиляції, про які була мова вгорі.

Щоби запобігти всім тим ненормальним явищам, які нищать наші церкви, треба при будові подбати про добру, відповідну до розмірів церкви, вентиляцію, а де нема її, конче зробити.

В церквах, які будуються, треба звернути спеціальну увагу на проведення вентиляційних отворів в стелі, бо будівничі, не розуміючи справи, часто-густо роблять їх у малій кількості й невідповідного проміру.

В побудованих церквах збільшення вентиляцій треба робити завсіди в порозумінні з архитектом.

Коли скінчиться в церкві відправа і люди розійдуться, треба негайно повідчиняти всі двері й вікна, щоби тим збільшити протяг й дати можливість зіпсованому повітрю вийти надвір, тримаючи її відчищеною протягом не менше двох годин. Робити це треба завсіди, не звертаючи уваги ні на яку погоду. Починаючи від квітня місяця, протягом цілого літа аж до осінніх дощів (до жовтня) щодня від 6. год. ранку до 6. год. вечера двері й вікна в церквах мусять бути відчинені, щоби та вохкість, що в зимі назбиралась в церкві — встигла випарувати.

Особливо важними місцями є квітень і травень, коли вітри сильніші й добре сушити. Коли в церкві двері стоять відчинені цілий день то, щоби не зайшла туди яка небудь тварина або лихий чоловік, роблять дерев'яні або залізні дротяні двері й замикають їх.

В тих церквах, де для збільшення вентиляцій треба би було пробивати вентиляційні отвори в стелях, або в банях, і для того вимагались би великі кошти на встановлення руштовання, пропоную один із способів, який, не вимагаючи великих грошевих видатків, дуже зручний тим, що його може перевести в життя перший-ліпший чоловік. Спосіб цей полягає в тому, що в бані знадвору виймають по одній шибці в верху кожного вікна, а замість них прибивають до вікна бляху, перед тим загодя подіравлену цвяхом раз коло разу. Те саме робиться і на долішніх вікнах церкви. Незалежно від цього вікна в церквах час від часу мусять відчинятися. В тих церквах, де вже завелася пліснь і гриб, треба змінити весь тинк, бо коли ця зараза завелася хочаб в одному місці, то з часом непомітно для ока розповсюдиться по цілій будові. Якщо пліснь пройшла через тинк аж до цегли і там загниділась, то ту цеглу треба вибити і замінити новою. Малювати церкву олійними фарбами не поручається. Тепер розглянемо причину, чому стіни в церквах чорніють?

Причина ця полягає головним чином в неумілому замітанні підлоги в церкві і в осіданню чаду від свічок. Коли паламарі замітають церкву, вони роблять це здебільшого на сухо, не змочують віника і замітають так, ніби метуть по-

двіря, підіймаючи хмари порошу, який здіймається вгору і сідає на стіни.

Замітати треба так:

Беруть трачіння або пісок у відро або яке інше начиння й мочать його водою так, щоби воно було вохке; цим трачінням посипають підлогу в церкві і вже після того поволі й старанно замітають. Весь бруд змітується й ні порошок не підноситься до гори.

Мочити підлоги не можна, бо порошок і бруд прилипають до підлоги і все одно залишається в церкві, потім висихаючи й розпорошується.

Мити підлогу часто не можна, бо то заводить у церкві вохкість, особливо в зимі; змивати підлогу можна тільки в літі і то не дуже її змочуючи.

Свічки в церкві треба гасити для того придуманими лапками так, щоби чад від загашеної свічки не розходився в повітрі.

Задувати свічки цілком не можна, бо тоді чад підіймається аж до стелі і сідає на стінах, образах, сильно до них прилипаючи. Свічки з залляного воску дають дуже багато чаду і їх в церквах цілком не можна вживати, особливо мальованих свічок близько коло образів не можна світити, бо чад прилипає до образу і вони через те скоро почорніють. Сей чад обмити зможе лише фаховець.

Дуже часто в церквах можна бачити чорні пасмуги по під вікнами, які дуже псують вигляд церкви. Повстають вони з того, що тепле, зіпсоване повітря, яке видихають люди в церкві, підіймається до гори, там його збирається багато, воно переходить в пару, а пара, діткнувшись до зимного віконного скла (це буває здебільшого в зимі), зараз же переходить у воду, яка стікає по шибках на діл вікна, а відти тече по стіні, стягаючи з собою той порошок, що осів на вікні і на стіні. На теж мокре місце сідає свіжий порошок від замітання і чад від свічок. Щоб уникнути того, окрім доброї вентиляції в церкві, треба на долі вікон поробити бляшані жолоби-ринви. Жолоби ці мусять бути зроблені так, щоби ішли по під вікном, від стіни до стіни на всю його ширину, при чім кінці мусілиб бути піднесені до гори, а середина втоплена в низ. Вікно мусить лежати на жолобі так, щоби задній край вікна (зовнішній) трохи виступав за жолоб, щоби знадвору не забивав дощ, а з середини церкви внутрішній край вікна що находився над серединою жолоба. Звідси виходить, що ширина жолоба мусить бути більша від вікна принаймні в 3 рази; це залежить в значній мірі також і від висоти вікна, а значить від кількості води, яка, збігаючи з шиб, не переповнювалаби жолоба і не виливалася би з нього, а випихала би вийти на двір.

Глибина жолоба мусить бути яких 8—10 см. На середині жолоба, в найбільш похилому його місці, але не на споді його, а збоку, мусить бути прильотована рурка, вузьким кінцем своїм звернена надвір, такої довжини, щоби могла пройти скісно через товщу мура й похило в діл аж на двір, виступаючи від стіни на яких 10—15 см.; по ній вода з жолоба і буде збігати надвір. Жолоб такий мусить бути дуже старанно зроблений і добре зальотований, щоби вода з нього не просмоктувалась в стіну, а то місце на стіні, де він має лежати, треба зацементувати. Такі жолоби треба поробити під кожним вікном, тоді під вікнами не буде темних смуг. В деяких церквах я бачив такі жолоби, але темні смуги під вікнами всетаки були.

Це наслідки того, що жолоби були заплиткі або рури, що виходять на двір, затонкі, або жолоби були засмічені і вода йшла через верх; найголовнішоюж причиною було те, що вентиляція в церкві була заслаба, й пара з церкви із зачадженим повітрям не мали виходу.

Наприкінці мушу зазначити, що такі великі будинки, як церкви, осідають з часом, через що в 5 літ по будові, в 15 літ і 25 літ треба їх уважно оглянути й поробити необхідний ремонт.

Взагалі треба що року оглядати, чи не зіпсувалось дещо і завчасу потрібний дефект направити.

Цим запобігається в майбутньому більшим видаткам і можливості цілковитого занепаду будови. Ось в коротких словах ті головні завваження щодо охорони церков від шкідливого впливу часу, якими я хотів поділитися з читачами.

Коли довголітній досвід мій принесе кому користь, матиму цілковите задоволення з того, тим більше, що сотки церков, які мені довелося оглядати, давно вже потребували відповідних поправок у цьому напрямі.

Місія

В днях від 31. III. до 8. IV. 1928. р. відбулася в самбірській парохії, за старанням о. пароха, св. Місія оо. Редемптористів зі Станиславова.

Місія відбулася з повним успіхом. Кожного дня виголошували оо. місіонарі три гарні та змістові проповіді, котрих з запертим віддыхом слухали тисячі вірних так, що самбірська церква, хоч і не мала, то всежтаки ледви поміщувала стільки слухачів.

Повна посвята праця оо. Редемптористів причинилася до надзвичайного піднесення і скріплення релігійного та морального рівня не тільки серед самбірських громадян, але також і серед вірних цілого самбірського повіту.

До св. Сповіді і св. Причастія приступило 2100 самбірських парохіян, а крім того 1600 вірних з околичних сіл.

Св. Місію закінчено величавою релігійною маніфестацією. 8. IV. відбувся при кількатисячнім здвизі вірних по вулицях міста похід з місійним хрестом. З проповідий оо. місіонарів довідались вірні, що місія, яка відбулася, є вступом і приготуванням до великого діла, а саме до коронації чудотворної ікони Преч. Діви Марії самбірської іня 28. серпня 1928. с. є. на Успеніє Преч. Д. М.

За неவிбагливе поведення, за щирі труди і псвєату для добра нашої Церкви і народа належитьсє щира подяка і признання Всеч. оо. Редемптористам зі Станиславова.

Р.

Нові, згл. підвищені податки

Дуже зближений до ради міністрів варшавський „Głos Prawdy“ пише обширно про нові, згл. побільшені податки, котрі 12. мая 1928 рада міністрів внесла до сойму. Тому, що сі податки доторкаються і духовенства, згл. бенефіціального і церковного майна, подаю їх в скороченню.

1. Маєтковий податок буде постійний (stały), одначе низший як дотеперішній одноразовий; так пише згадана газета, але все залежить від отаксовання і виконавчих інструкцій — така моя гадка. Отаксовання скінчиться аж на весну 1929, а вже в 1928. р. будеться платити зачети (zaliczki) після давнього маєткового податку, котрі зарахується потім на рахунок 1928. р. після нового податку.

2. Грунтовий податок буде „podwyższony i wyrównany“ і принесе державі 110 мільонів зл. Проектується перевести підвишку в усіх частях держави; в Галичині підноситься покищо процентову стопу 2-кратно, т. зн. до високости 83 проц. чистого катастрального доходу.

3. Домовий податок по селах (państwowy podatek budynkowy po gminach wiejskich — zrównanie świadczeń podatkowych wsi i miasta). Після повисшої газети обтяження одного дому в рільнім господарстві винесе пересічно около 20 зл. річно, платних в 2 ратах. Високість того податку залежати буде а) від ґрунтового простору, що належить до того дому, і б) як отаксовано той дім при огневій асекурації.

Як усі три податкові проекти стануть вже законами, дуже пожадане і вказане було би, щоби наші газети опублікували їх і пояснили, а для нас священників було би дуже пожиточним, колиби ті закони були напечатані в „Асп. Відомостях“ і „Ниві“; обминулосяб багато клопотів, як то було при високій підвишці маєткового податку і при новім податку дороговім державнім.

* * *

Новий дороговий податок вимірює для священників (і за дочерні ґрунти) повітовий виділ і пересилає вимір священникови через війта, у котрого мається його складати в 2 ратах. Мимо того і війти накладають ще раз той самий податок на священників — треба реклямувати в повіт. виділі і в старостві. Одному священникови вимірено той податок на 140 зл, на реклямацію пароха висші власти знизили на 80 зл, а по якімсь часі повіт. виділ сам сконстатував похибку в рахунках і виміряв 45 зл. При тій нагоді згадано, що одному священникови війт і ексекунтор почислили в ґрунт. податках і залегlostях около 400 зл, бо громада стягає тепер всякі податки і дістає за те ренумерацію — за много, що уряд скарб. (давнійше інспекторат скарб.) сконстатував і відчислив на реклямацію священника*).

о Йос. Ганк.

З літурґічних квестій

1. Собор Пр. Д. Марії припадає дня 26. XII. ст. стилю. Про Собор Пр. Д. Марії, читаємо в літурґії о. Е. Гузара (вид. 1910. р.) на ст. 148 таке: „В році є більше Богородичних свят, а в той день є мовби загальне (збірне) свято в честь Пречистої Діви. В піснях того дня величаємо Її найбільше як Матір Божого Сина і тому слідує се свято зараз по найбільшій неподвижній святі в честь Ісуса Христа“.

З сего ясно, що Собор Пр. Д. Марії є торжественне Богородичне свято, котре припадає першого дня по Господським святі: Різдві Г. Н. І. Хр., т. зн. в перший день по-празденства.

Уважно розваживши уклад „різдвяного круга“, а особливо сей випадок, котрий я висше описав, треба подивляти любов до Пр. Д. Марії тих, що сей уклад свят творили, що по Господським святі безпосередно поставили свято в честь Пр. Д. Марії.

Як отжеж в сей день Собора Пр. Д. Марії повинна ціла Церква вихваляти Матір Божу — якою службою славословити?

*) Від кількох священників дістали ми запитання: чи душпастирі обов'язані платити „дороговий податок“ (drogowe) титулом ерекц. ґрунту, чи ні? Деякі прислали дописи, де — покликуючись на австрійські закони з 1866 р. — доказують, що душпастирі звільнені від того податку (так се було за Австрією). Але чи се й тепер в Польщі? Хто з оо. душпастирів визнається в сій справі, нехай зволить прислати нам умотивований свій осуд, щоб ми його випечатали для орієнтації інших оо. душпастирів, для котрих ся справа не є зовсім ясна. Ред.

А тимчасом в уставі о. Дольницького на стороні 197 читаємо: „Соборъ П. Богородици мало что имат“. І дійсно, коли поглянемо в наші трефологіони і служебники, то побачимо, що: „мало что имат“.

Але чому в той день, в котрий припадає Собор Пр. Д. Марії, вложено цілу службу св. Йосифа Обручника, хоч в неділю по Різдві другий раз приходить служба св. Йосифови, бо в неділю по Різдві обходимо пам'ять „св. праведних Богоотець Йосифа Обручника, Давида Царя і Якова, брата Господа“.

Значиться, служба св. Йосифови відправляється два рази, в неділю по Різдві і на Собор Богородиці, а в день Собора Богородиці — служба Собора „мало что имат“.

В уставі на 26.XII. ст. ст. читаємо в типіку о. Дольницького: „Св. Йосиф ничтоже имат в Богослуженії развї єдинаго тропаря і кондака, і сіє токмо в часословіх і Служебницїх наших“.

Алеж бо навіть в наших часословах і Служебниках Собор Пр. Д. Марії не має тропаря, хоч припадаюче свято св. Первмч. Стефана, в другий день поспражденства (27.XII. ст. ст.) має і тропар і свою відправу. Знаємо з літургіки, що тропар се коротка пісня, в котрій представляється значіння празника або життя Святих або вказує на те намірення, в яким відправляється Богослуження. Кажуть декотрі, що непотрібно на Собор Пр. Д. М. тропаря, бо домінує тропар Рождества. Добре, але чому на св. Стефана побіч домінуючого тропаря є тропар первомученика, або на „праздник празников“ т. зн. на Воскресення Христове, як припадає Благовіщення Пр. Д. М., то по тропарі „Христос - воскресє“, береться слава: тропар Благовіщення. На те дехто відповідає, що Собор Пр. Д. Марії не є святом „бдінія“.

Так, але у нас є багато храмів під покровом Собора Пр. Д. Марії. А устав о. Дольницького в розділі „Устави Храмові“, на стороні 516, пише слідує: „На праздник Храмовий, аще і би бил Святаго нижайшаго степени, должно совершатися Всенощное Бдініє. Сиде творим, і сиде имат Око Церкві в главї: 4. о Храміх“.

1. Яка отжеж в храмі Собора Пр. Д. Марії мається брати відправа, коли Собор Пр. Д. Марії, в наших трефологіонах, часословах і служебниках „мало что имат“. Де взяти литійні стихирі і тропар?

Читаємо в уставі о. Горчинського на ст. 200 під святом Собора Пр. Д. Марії таке: „Служба св. Йосифа Обручника, уміщена у книжці „Вечірня і утренняя“ ч. II, ст. 881.“

А де уміщена служба Собора Пр. Д. Марії?

(Минея, передвоєнне видання печерської Лаври в Києві, має службу Собора Пр. Д. Марії — але ми не маємо такого видання.)

2. Львівський Провінціональний Собор 1891. р. (титул IV, гл. III) приписує священникам відчитувати церковне правило. В часі VI. і на повечерію береться тропар храма, при котрім священник мешкає.

Який тропар храма має відчитувати той священник, котрий є при храмі Собора Пр. Д. Марії, коли в наших часословах і службниках нема тропаря Собора Пр. Д. Марії? (Є тропар Собора Богородиці в часослові в перший день місяця Вересня, але 26. XII. ст. ст. тропаря Собора нема.)

Може хтось думати, що ця противник відправи в честь св. Йосифа. Ні! Але нащо зносити до зєра Службу Богородиці, коли вона і так „мало что імат“, хоч у виданнях Київської Печерської Лаври Собор Богородиці має куди більше

Длятого я тої гадки, що служба св. Йосифови повинна відправлятися в неділю по Різдві, коли то припадає пам'ять Богоотців—а відправи Собора Пр. Д. Марії не зменшуймо, вкладаючи на той день иншу відправу.

II. В уставі о. Горчинського ст. 178. написано в увазі під Неділею XX. по св. Дусі. „Нині припадає свято Г.Н.І. Христа Царя, заповоряджене папою Пієм XI. 11/XII. 1925. (пор. А.Е.В. 1926. II.) А в уставі тої самої неділі для станицлавівської дієцезії подано навіть слідуючу замітку: „Служба Празнику вид. Впр. о. Іваном Луциком. Жовква 1926“.

Але в уставі неділі XX. для львівської дієцезії ані слова згадки про службу Царя-Христа, хоч служба є видрукована.

о. Н. В.

Відповідь

Собор Преч. Діви Марії не є урочистим святом сам про себе, а лиш як другий день Різдва Хр. Греки любили другого дня по якімсь святі згадувати особу, котра в данім святі відгравала визначну ролу, і в той спосіб маємо по Богоявленню собор св.Івана Пред., по Благовіщенню собор св. арх. Гавриїла і т. д. Подібно і в сім случаю.

Так само в церковних книгах не має служби св. Йосифа обручник; а се, що є, се нова служба, уложена бл.п.о. Дольницьким. Де на Собор є храм, береться службу Рождества Христового. Таксамо при правилі на 6. ч. тропар Рождества. Маю перед собою мінею Печерської лаври з 1910. р., але там нема ніякої служби Соборови.

Щодо свята Христа Царя, треба чекати на розпорядження нашого Ординаріату, бо з того, що хтось написав службу, ще не виходить, що її маємо брати.

о. Р.

Нові книжки

Вступні слова і принагідні мови світського змісту уложив і виголосив о. М. Кінаш. Елізабет, Н. Дж., 1928. Стр. 106. Промов у книжці є 27, що їх автор виголосив переважно на концертах, на вічах, на „свяченім“, при отворенні читальні і т. ин., крім перших двох, всі в Америці. Промови короткі, ядерні, багаті змістом, обдумані. Автору присвічувала ціль, щоби його промови служили як взір і матеріал для промовців на концертах і при подібних нагодах. Треба признати, що його промови сповнять отсю намічену їм ціль — особливо в Америці, де нагод до таких промов мабуть більше, як у нас, а вчених (котрі могли би самостійно уложити собі промову) процентово менше, як у нас. Американська преса привитала книжку о. Автора з великим признанням і з втіхою. В книжці є кілька світлин: Шевченка, нашого митрополита Андрея, І. Франка, Романчука і ин.

Б.

Записки Чина св. Василия Вел. Том. I. Вип. 4. Жовква 1927. Стр. 417—669. Цікава стаття в сьому випуску Дра Остапа Макарушки „Слова Климента Костецького“ (з половини XVIII. ст.). Автор сих „Слів“, уніяцький священик з половини 18. ст., воює проти православних. А що він дуже непросвічений, з історією Церкви необзнакомлений, то в його поняттю „унії“, згл. „православія“ царить хаос. Так пр. він закидує православним: „все церемонїи церкви святой римской древле бывшия остависте“ (стр. 582); „при литургіяхъ врата затворають и прочіихъ суть много, иже всякимъ нерадѣніемъ власти римской спротивляють“ (549).

Ось, де було жерело для ломання нашого східного обряду — в несвідомості й безпросвіченості наших предків.

Б.

Христіанинъ. Релігійний журналъ для народа. № 1. О единствѣ Церкви. Протоіерей Аркадій Никольскій. Вильно, 1928. Стр. 40, 16. Се часопис уніятів „восточно-славянського обряду“. В противенстві до Климента Костецького сі нові уніяти заявляють: „Возвратившієся въ истинную Церковь католики восточно-славянскаго обряда сохраняють ненарушимымъ все богослуженіе Восточной Церкви, таинства и проповѣдь на родномъ языкѣ“.

Всячина

Православна пропаганда. Від 15. IV. с. р. православні видають у Львові двотижневик „Воскресеніє“, редагований у московській і безлічно та ідіотично скаліченій українській мові. З ч. 2. довідуємося, що дотепер є 40 креованих православних приходів у Галичині: Львів (давна парохія), Перемишль, Коломия. В повіті Кросно: Тилява, Терстяна Мшана, Смеречне, Вільшня, Вільховець, Ролянка, Гирова, Поляни, Тихоня, Жидівське. В повіті Ясло: Свіржава руська, Святкова велика, Святкова мала, Дошниця, Гольбива, Явіре, Скальник, Бжодова, Кремпа, Котань. Повіт Горлиці: Бортне, Пригонина, Воловець, Незнаєва, Чорне, Довге, Липна, Радоцина, Бониця, Ясінка, Крива, Шквірна. Повіт Грибів: Королева руська, Богуша. Повіт Сокаль: Корчин, Розджалів.

Ось як вони пишуть про „причини православного движенія“:

„При заключенні унії Рим об'язався оставити нетронутим православний обряд. Междутім он всячески латинизировал его, запрещаю трехраменный крест, стараюсь устраниць православный календарь и кирилицу, вводя celibat, (безбрачіє) и мѣняя слово „православный“ на „правовѣрный“.

Таким способом Рим нарушил условія унії, т.е. сам он сдѣлал ее недѣйствительной и этим освободил галичан от всякой обязанности ввиду унії.

Несмотря на это, гал. рускій народ не порвал связи с Римом. Он только протестовал и посылал просьбы и меморіали епископам, митрополиту, папскому нунцію и самому папѣ.

Лишь тогда, когда папа назвал просьбы бунтом, а беззаконіє уніатской ієрархії одобрил похвалою, чѣм присудил греческій обряд к смерти, народ понял, что в Римѣ правды не найти и что ему остался лишь один путь возврата в прадѣдовскую церковь, возврата к св. Православію“.

Се з одної пачки, а тепер з другої:

„Уніатскій ксьондз повоенного типа—то чоловік, віторваний от народа, як целебе і як продукт чужої нам римолатинської і не рідко німецької культури. Притім его релігійний фанатизм тісно связанный с політичним фанатизмом, котрим він часто тероризує своїх прихожан в ущерб інтересам і достоїнству релігії. Наконец, під впливом (впливом) чужої школи і пропаганди він потеряв связь с національною традицією і с языком рідного народа. В результаті ему стали чужими і сьмішними рідний православний обряд, природні рускі національні стремління і обичаї і гал. руский народний язык, о свою очередь сам він став чужим народу. Тим більше,

що модерний уніатській ксьондз глибоко вірит, що не то рідне, що він зустрічає в селі, а то, що він несе в село з розпропагандованою його школи і політичної партії.

Розслідуючи причини переходу в Православ'є, ми чаще всего прочого зустрічаєм слідуючі заявленя: „егомость (уніат. ксьондз) унижає нашу прадідну православну віру, не знає і не почитає восточного обряду, даже в церкві не називає нас православними, як називали ще недавно старі егомость, мішаєся в політику і вносить партійний роздор, не знає наших обичаїв і говорить якось так, як будто сьмієся над нашим язиком“. Послідна жалоба була нам непонятною, но коли єї пояснили, то показалось, що прихожане глибоко обиженні, що „егомость—учений чоловік“ і в проповіді говорить такі дивні слова, як „це, цю, матимуть, страхіття, лихіття і вугілля“, не говорячи о таких словах, що їх ніяк не піймеш і стидно повторити. Показательно, що такі жалоби поступають не лиш з руских сел, де фанатизм ксьондза вирив непротриману пропасть межі ним і рускими прихожанами, но і з сел, котрі уже десятки літ вважають українськими. Пояснити то можно лиш тим, що ксьондз, забувши народний язик, прийняв язик австрійсько-української словесности, думаючи, що іменно той язик відповідає народу. Вслід за тим він бореться против руского слова і, не знаючи руского літературного язика и его связи с народним язиком, смотрит на każde народне слово, котре не відповідає его „мові“, як на чуже, „московське“. „Таким способом він“ договоруєся до „страхіть“, „лихіть“ і прочих непристойностей і попадає в безвиходне і сьмішне положенє, бо селянин, хотя і сам употребляє много польских і неправильних слів, знає, що его язик пострадав в віковій неволі і хоче, щоби священник по крайній мірі не губив того послідного культурного добра, котре народ сам зберіг і сохранив в століття національного рабства“.

Полемізувати з такими дійсно „непристойностями“ і не можна і не випадає й не довело би до цілі. Зате думаємо, що було би вказанє щоби наші священники з тих сіл, де православна пропаганда вже прийнялася, або щойно приймається, зїхалися й подрібно обговорили психологію тих середовищ: що тих людей нині разить у наших рядах чи в Церкві? що їх приманює до православ'я? якими способами православні ведуть пропаганду? і т. ин. Щойно з тих подрібних даних можна би виснувати успішну реакцію: як охоронити ті села, котрі є наражені на православну пропаганду, і як здобувати утрачені позиції?

Не довіряймо ніяким на легку руку сфабрикованим, пересудам про причини єї релігійно-церковної революції в наших селянських масах, але стараймося ввійти в інтимну психологію тих мас. Не рішає єї справи „премудра“ фраза, що її „Нова Зоря“ пустила в світ — мовляв: Лемки не від-

ступили від католическої Церкви, бо ніколи (очевидно: в душі) не були католиками... Якби справа малася так „просто“, то чому ж Лемки за Австрії не перейшли на православ'я — а тоді вони могли були перейти, забираючи й церкву, парохіальний дім і поле, а русофільська пропаганда була мабуть ще сильніша, як нині, на всякий спосіб більше притягаюча (царська Росія).

Ми уніяти повинні паленіти зі стиду, бо абстрагуючи від усього, вистарчить уявити собі: хто кого бере і чим?! Годі із заложеними руками сидіти, треба щось робити, а мудро, щоби був успіх. На нашу думку тут іде не так про якісь незвичайні вклади енергії, як про влучний підхід до справи.

Папський дар для католиків у Болгарії. Підчас останніх землетрусів у Болгарії особливо пострадало місто Пловдив, де католики мали гарну церкву, дух. семинарію і шпиталь. Церкву й шпиталь землетрус цілком розвалив. Св. Отець Пій XI. прийшов у поміч тим страдальцям, даючи їм 500.000 левів.

Напасти на Апост. Престол. Деякі мадярські часописи напали на Ап. Престол з того приводу, що заключає конкордати з „заборчими“ для Мадярів державами, чим признає несправедливі пакти і — мовляв — служить віднародовлюванню Мадярів. На се посол барон Край в католическі часописи „*Nemzetek és ság*“ відповів, що се несправедливість домагатися від Ап. Престола, щоби він у відносинах, які в дійсності є, не переговорював з різними державами і не опікувався католиками в тих державах, не тикаючи політичних і національних квестій.

Уніяти на Волині. В 1927. р. приняло унію 7.260 осіб; для них креовано нові парохії: Гумнище (980 душ), Дубечно (4.300), Крутнів (360), Цехів (570).

При луцькій духовн. семинарії лат. обряду утворив еп. Сельонжек семинарію східн. обряду. „Орієнталістику“ викладають два професори: кс. др. Бурачевський, абсолювент Орієнт. Інституту в Римі, і кс. прелат Шульмінський. (*Gaz. Kośc.*).

Катехитичний конгрес. У Монахії відбудеться с. р. від 6. до 10. VIII. другий інтернаціональний катехитичний конгрес (перший був у Відні 1912. р.).

Засідання відбуватимуться в саях монахійського університету під протекторатом кард. архієп. Фаульгабера. Адреса приготворюючого Виділу: München, Pestalozziasse 1/III.

Польський епархіальний євхаристійний конгрес відбудеться у Львові в днях 16. і 17. червня с. р.

„Świątynia Opatrzności Bożej“. В польський суспільности розвелась акція, щоби здійснити „ślubowanie“, яке зложив цілий польський нарід при нагоді ухвалення конституції 3. мая: збудувати обітний костел у Варшаві. В тій цілі

завязалася „Federacja Spełnienia Votum Narodowego“, на чолі котрої станув Почесний Комітет з єпископів, представників уряду і найвисших властей. Презесом є: кн. Стан. Любомірський.

Найбільші органи. На лат. Зелені Свята с.р. посвячені в катедрі в Passau органи, що мають 203 регістрів і 17.000 труб.

Інтердикт на посла Putka. З часописів відомо, що краківський архієпископ кинув інтердикт на посла Putka. Ось які були причини:

В своїм „Sztandar-i Chłopsk-im“, а особливо в „Kropidl-i“ посол Putek випикує несогворені річі на священників, єпископів і папу, нібито борючися проти кривд, яких дізнає нарід від єрархії. Як „przewodniczący komitetu kościelnego w Choszczu“ узурпував собі право володіння над тамошнім костелом, і не в одному ділі поступав на свою руку: став реставрувати костел, не допускаючи навіть єпископови вглядати до рахунків, купив дзвін за прислані гроші з Америки, і хотів, щоби над тим дзвоном мав виключну владу церковний комітет, а не парох. Пішли непорозуміння, і Putek розбив двері костела й опечатав „свій“ дзвін. Потягнув він за собою й більше людей з тих околиць — так, що вони його слухають в церковних справах, а не пароха. На Великдень ті його „адепти“ силоміць добулися до костела, виломили двері від хорів підчас богослуження і д. т. п.

Якби то в нас такий „Путек“, певно клали би наші „Спектатори“ всю його крामолу на карб нашого „візантійства“ й нашого „цезаропапізму“... А Поляки й тут мають щастя, бо не мають у себе тої загальної „невилічимої хвороби“, й крामолу Putka кладуть на карб таки самого Putka.

„Pszeszłość i zabytki województwa Tarnopolskiego“ велика книга зі 168 ілюстраціями на 78 таблицях і картою старинностей; видана в Тернополі „nakładem Powiat. organ. nar.“ Коштує без почти 30 зл. Дохід на каплиці лат. і польські дома людові. Написали ту книжку звісні історики Олександр Чоловський і Богдан Януш. Друк великий; індекс місцевостей, про котрі написано в тій книжці, добре уложений. Подані історичні дані або перекази, описані старинні города, церкви і костели, монастирі, божниці, палати, хати і двірки і дещо з об'єму археології. Декотрі артикули писані обширно і цікаво, другі менше. Належить при тій нагоді згадати з признанням, що філія Просвіти в Грималові збирала матеріали до історії Грималова і тамошніх сторін; матеріали ті переглянув і доповнив Др. Крип'якевич. Може і ті матеріали будуть надруковані, бо багато старинностей і переказів загине через зуб часу.

Пожадане булоби, щоби хтось — за якоюсь нагородою в табулі окр. суду в Тернополі різні давні записки і аднотації (літера „ф“) щодо церковних давних фондаций, хоч в скороченню, відписав, особливо для Грималівських сторін, пр. фондаций Авгі. кн. Чарторийського в добрах гетьм. Сінявського. Так мали би ми автентичні дати щодо фондаций в „ключу“ Грималівським і щодо прочих фондаций на Поділля.

о. Й. Ганк.

„Радість для вдів по священниках“ — на Чехословаччині. Чеський парламента ухвалив закон, на підставі котрого вдови по священниках одержуватимуть річно 3000 кш (90 ам. дол.) додатку (підмоги) до дотеперішньої їх пенсії. („Свобода“).

Сентенції з „Нової Зорі“. 1. „Нива, орган призначений для катол. духовенства, колись була добра, але тепер більше приносить шкоди справам Церкви, ніж явно ворожі часописи“ (ч. 30). — Піддаємо се під осуд загалу нашого духовенства.

2. „Перший о. Костельник, як головний у нас командант візантійства, не дається переконати. Це можна вносити по його дотеперішнім поведенню, бо що він скаже, то так мусить бути, навіть коли в „дрібниці“ пальне кольосальну дурницю. Чейже найлучше свідчить о цім відома історія „духів“ у Бродах...“ (ч. 37). — Якщоб о. Костельник, що пише отсі рядки, був світським чоловіком, то він визвав би сього замаскованого героя „Альфу“ на льогічний двобій ось з такою загрозою: якщо „Альфа“ не докаже або перед суспільною опінією, або перед мировим судом: у чому полягає та „кольосальна дурниця“, що її „пальнув“ о. К—к у звязку з історією „духів“ у Бродах, то „Альфа“ є такий і такий... Але що о. К—к є священником, то він справу так ставить, що буде дуже вдячний „Альфі“, якщо „Альфа“ викаже йому отсю „кольосальну дурницю“ — очевидно: способом загально прийнятим у науковім світі (льогічними подрібними раціями), а не одним словом чи двома, як се він тут зробив.

3. „У народів на Западі положили тревалі основи правдивої культури місіонарі висилані катол. Церквою. Вони голосячи правди віри і життя з віри перетворили і відродили ті народи до тревалої духової культури... В українськім народі не прийшло з вірою з Візантії також відродження духове, внутрішнє. У нас не було католицьких місіонарів, а апостоловання у нас св. Ап. Андрея, се тільки бажана побожна легенда. По урядовім указу наш нарід охрещено, по формі зареєстровано як християнський нарід, але внутрішнє його життя не було перетравлене і відроджене духом надприродної віри“ (ч. 26). — Для сього „мудрия“, якого ціла „мудрість“ полягає в депреціяції того, що наше, Христос—ніщо, евангеліє—ніщо, мільони (так мільони!) наших священників, що від прийняття християнства аж до сього часу голосили

в нашій народі Христову віру — ніщо, й не переробили, не відродили нашого народу до тривалої християнської культури!! А що наш нарід не мордував християнських місіонарів і не робив їх мучениками, чи се йому можна брати за зло? Або Христос і ті світлі взори, що їх дає євангеліє, не вистарчають для наслідування їх, чи кінче треба апи своїх мучеників? Ось Жиди мали самого Христа і всіх апостолів, а прецінь жидівський нарід, як цілість, не навернувся до християнської віри.

А наш нарід цілий навернувся до Христа і через цілі століття гинув за ту віру в боротьбі з татарвою й Турками, складаючи Христови в жертві тисячі й тисячі безіменних мучеників. Західні народи під тим оглядом не можуть рівнятися з нашим многотрадальним народом.

4. „Під сею зовнішною мертвою формою зачався внутрішній духовий розклад, повстали церковні роздори, а сектантства роздирали нідро Церкви і держави“ (ч. 8). „В нідрі Східної незєдиненої Церкви витворився гниючий рак, який спричинив духовий роклад. І звідси в ній ті сектантства, бунти, інтриги і роздори, які спричинили також упадок державний“ (ч. 26).

Історичні факти так стоять: У східній Церкві творилися щораз нові секти саме в тих віках, доки вона була в єдності з Римом. А по роздорі сектантство змаліло. Зате на Заході сектантський рух став змагатися саме по східному роздорі (Катари, Вальдензи, Альбігензи, Вікліф, Гус, протестанти...) Справа зовсім ясна. На весні росте не тільки збіжжа, але й усяке хабаззя, а взимі не росте... Для східної Церкви I. тисячліття було „весною“, а для західної II. тисячліття. Чисельне відношення для вираження процесу сектантства на Заході нині представляється ось як: католиків є около 330 міл., протестантів около 220 міл., отже відношення як 3:2. В часах аріянства також на Сході було таке відношення. Одначе нині сектантів, що вийшли з лона східної Церкви, є дуже мало—мабуть не буде їх більше як $\frac{1}{10}$ часть.

5. „Бог упокорив лянчо Росію... За гноблення людської совісті цілими століттями прийшов страшний пожар на Росію і вона горить вже довго і буде ще горіти, доки зовсім не спопеліє. І коли вона має навернутися (на католицизм), то навернеться хіба доперва з того дикого покоління, яке виросте зпід большевицького режіму і яке визбудеся в сякої релігії, а в кождім разі візантійського духа, бо — як сказано—лекше єсть невернення з атеїзму, ніж з православ'я“ (ч. 34).

Гей, гей! як то страшно йти з Богом навзаводи, й диктувати йому: що він має робити. Бо тільки подумайте: ніякий нарід так соромно не покинув катол. Церкви, як англій-

ський за Генрика VIII і Єлисавети. А прецінь саме від тоді сей нарід ставав щораз щасливішим і могутійшим: поборов він католицьку Іспанію на морі (буря йому помогла), і нині є першою державою, якої ще не було на світі. Чомуж не спопелів?!

А перші християни через три століття скільки мусіли витерпіти! А католицька Ірляндія! А наша Галичина! Нема такої догми ані в євангелію, ані в традиції: що за правдиву віру належиться людям від Бога пановання і сила. Зате є: „в терпінню спасайте ваші душі“.

Певна річ, що православні, які борються за Христа з антихристами-більшевиками, є „союзниками Христа“ і тихими союзниками католиків. І ми повинні з цілої душі бажати їм побіди, а не „спопеління“. Так, але „Обсерватор“ разураз висуває свою думку, що православна Церква се „царство сатани“!! Такого божевілья ми ніде не найшли в католицьких авторів, се нове—„галицьке“!

Наші сентенції. 1. Хто когось незаслужено ганить, сей себе ганить; а того, кого ганить, вдійсности хвалить.

2. Католическа Церква зовсім того не потребує, щоби нерозумними гіперболами і гумбугами хвалити її.

А хто так робить, сей зі свого становища ставить катол. Церкву в таку позицію, щоби її блямувати. Се в нинішніх наших відносинах „вода на млин“ православної пропаганди.

Проповідничий додаток в отьшому числі має лиш 8 стор., зате „Нива“ має 8 більше.

Гроші! Чеки!

До сего числа додані наші чеки.
Дуже просимо присилати передплату.

Адміністрація.

Печатається з позволенням Митрополичого Ординаріату у Львові

Редактор-видавець **о. Д-р Гавриіл Костельник**

З друкарні Ставропірійського Інститута у Львові.