

НИВА

Часопис присвячений церковним і суспільним справам

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

• Передплата виносить 18 зл. річно,
• — для Америки 3 долари річно —

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

Чекове конто: 151.092

ЗМІСТ:

o. Др. Г. Костельник: Мамона неправди	241—248
o. Петро Дзедзик: Стигматизація Тереси з Коннерсрайт	248—254
Ярослав Літвинський: Примірність священика	254—263
o. Петро Хомиш: Каплиця Духовної Семинарії у Львові	263—273
Наступ на Рідну Школу	274—275
Николай Бердяєв: Зєдинення християн Сходу і Заходу	276—285
o. А. Галандюк: Про методу науки релігії	285—287
o. В. Рабій: Опіка над убогими парохіянами	288—289
o. І. Новосад: Картини з історії грецької Церкви	289—296
Заякана совість	296—299
Їх погляди і стремління	300—305
„Одиноко правильна лінія“	305—310
„Молоді“ говорять...	310—313
Всячина	313—320
Проповіди	96—112

Збірна заява в справі анонімової брошури п. н. „В обороні прав греко-кат. Церкви“. Священики з 33 деканатів Перемиської Епархії в числі 130, зібрані в Перемишлі осуджують анонімову брошуру „В обороні прав Гр. кат. Церкви“ як нікчемну, видану не оборонцями але ворогами нашої гр. кат. Церкви, які своїм явно ворожим становищем зглядом Апостольської Столиці і наших Владик підкопують авторитет Церкви в очах вірних і тим вдаряють в підвалину сеї одинокої в теперішніх часах моральної сили, якою є католицька Церква.

Заразом заявляють свому Владиці синівську любов і запевняють Єго у вірності в апостольській праці і своїй готовості виступити в Єго обороні в боротьбі зі всякими темними ворожими силами.

Перемишль, дня 2 серпня 1929.

За Комітет:

о. Данило Бодревич в. р.
парох в Уличні.

о. Петро Чавс в. р.
парох Крукенич.

о. Анатоль Ковак в. р.
парох Болянович.

Слідуює 130 підписів.

З ОТСИМ ЧИСЛОМ розсилаємо поштові складання, на котрих поданий виказ залеглости поодиноких П. Т. Предплатників по кінець року 1929. Дуже просимо поспішитися з вирівнанням тих залеглостей, **бо наша каса вже цілком випорожнилась.**

Адміністрація
„Ниви“

НИВА

Часопис присвячений церковним і суспільним справам

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

Передплата вносить 18 зл. річно,
— для Америки 3 долари річно —

Адреса Редакції і Адміністрації: Львів, ул. Корняків Ч. 1
Чекове конто: 151.092

о. Др. Г. Костельник

„Мамона неправди“

з релігійного і громадянського становища

З усіх Христових притч найтяжше зрозуміти ту, що її записав Лука 16, 1—14 про „неправедного управителя“. Хоч зміст сеї притчі загально відомий, одначе мусимо її в цілості навести, бо для глибшого розважання важне кожде її слово.

„Був один чоловік багатий, що мав управителя; і того обжаловано перед ним, що марнує його майно. І покликав його та сказав йому: Що се чую про тебе? Здай справу із свого заряду, бо вже не будеш могли управляти. І сказав собі управитель: Що мені робити, як мій пан відбирає від мене заряд? Копати не здужаю, просити стидаюся. Знаю, що зроблю, щоби, коли буду усунений від заряду, прийняли мене в свої дома. І покликавши довжників свого пана, кожного зокрема, сказав першому: Скільки ти винен мійому панови? А він сказав: Сто мір оливи. І сказав йому: Візьми своє письмо і сідай скоро, напиши пятьдесят. Потім сказав другому: А ти скільки винен? А він сказав: Сто мір пшениці. І сказав йому: Візьми своє письмо і напиши вісімдесят. І похвалив пан неправедного управителя, що хитро поступив; бо сини сього віка мудрійші в своїм роді від синів світла. І я вам кажу: Робіть собі другів з мамони неправди, щоби, коли умрете, прийняли вас у вічні оселі. Хто вірний у найменшій, і в багатьох є вірний; а хто неправедний в найменшій, і в багатьох є неправедний. Коли ви отже в непра-

ведній мамоні вірними не були, хто повірить вам правдиве? А коли ви в чужім вірними не були, хто дасть вам ваше? Ніякий слуга не може двом панам служити, бо або одного зненавидить, а другого полюбить, або до одного пристане, а другим погордить: не можете Богови служити й мамоні“.

„Мамона“ (арамейське слово) се багатство, земські добра. Христос протиставить тут „служити мамоні“ й „служити Богови“ як таке, що взаїмно виключається. Та не в тім трудність, бо се загальна Христова наука, а вона вповні послідовна. Головна ціль чоловіка „шукати царства божого“ (Мат. 6, 33), а те царство можна здобути тільки „силою“ (Мат. 11, 12, Лук. 16, 17). Значить: треба постійно думати про царство боже, хотіти його, цілою душею й життям достосуватися до нього — треба служити йому, гравітувати до нього. А хто служить мамоні, сей гравітує саме в протилежному напрямі: замість до неба, до землі; замість до вічності, до дочасності. Отже сі два гравітаційні напрями взаїмно виключаються.

Трудність сеї притчі в тому, що в ній Христос називає багатство „мамоною неправди“ (μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας); що каже „робити собі другів з мамони неправди“; ставить за взір до наслідування „неправедного управителя“, а домагається від нас праведности, тай говорить немовби виверненим способом: „коли ви в чужім вірними не були, хто дасть вам ваше?“ В звичайнім життю того, що „наше“, ніхто не потребує нам давати, бо воно вже наше; а тут Христос обняття в посідання того, що „наше“, робить залежним від того, як ми заряджували чужим майном. Задля тих, що так скажу, „дивних“ місць ціла притча стає тяжко зрозумілою. Вправді її оконечний моральний змісл, як ми се вже піднесли, вповні ясний і суцільний з цілою Христовою наукою, але неясним є застосовання того образу, взятого з господарського життя, а особливо його подробиці. Чи під „мамоною неправди“, властиво „несправедливости“, треба розуміти тільки те багатство, котре осягнене несправедливими способами? В тім випадку змісл притчі був би такий, що добре роблять ті, котрі неправедними способами доходять до майна, але жертвують на добрі діли, і „роблять собі другів з мамони неправди“. „Неправедний управитель“ став би директним етичним зразком. Було би се — бодай щодо багатства — потвердженням засади „finis sanctificat media“, а се виключає ціла Христова наука.

Виходить, що Христос у с я к е багатство називає „неправедним“. Як се? Чи Христос тим зносить різницю між правним і неправним посіданням земських дібр?! Чи всяке посідання земського майна є несправедливе, отже неморальне, зле?! Отже християнам не годиться посідати земських багатств?! Найлекше було би се місце в притчі так ясувати,

щоби під „мамоною неправди“ розуміти „неправдиве“, значить по з і р не богацтво. Правдивим богацтвом для чоловіка є духові, вічні добра. А земські добра тільки дочасні й неповні (не заспокоюють душі), отже позірні — наче дим і тінь. Одначе такому розумінню противиться грецька мова, бо *ἀδικία* означає „неправедність“, „несправедливість“ (*Unrecht*), а не „неправдивість“, що в притчі (зачислюючи тут і прикметникову форму *ἀδικος*) приходиться аж п'ять разів. Тай драматичний змісл притчі виключає таке розуміння, бо притча не говорить про „неправдивого“ економа, тільки про „неправедного“ (*οἰκονόμος τῆς ἀδικίας*), і саме в тому точка порівняння.

О. Др. Я Левицький дає пояснення: „З мамони неправди... Думка така: уживаймо богацтв так, щоби через них позискати царство небесне“.¹⁾ Значить, обійшов властиву трудність. Зате о. А. Бачинський отверто виповідає те, що притча каже: „Богацтва взагалі суть несправедливі; вони дані нам від Бога, щоби ми ними управляли. Уживаймо їх отже так, щоби ми через них позискали царство небесне“.²⁾ Та й тут нема ніякого пояснення, чому „богацтва суть взагалі несправедливі“? Дотого вираз „взагалі“ тут може мати подвійне значіння: або „всі пересічно“, або „всі без виїмку“. Отже пояснення о. Бачинського також не спеціалізує трудности в її цілости.

Притча необхідно домагається такого значіння, що під „мамоною неправди“ треба розуміти всяке богацтво без виїмку. Та на чомуж тоді ґрунтується 7. заповідь „не кради“? Чи вона не має свого морально-правного титулу? Якщо всяке богацтво є несправедливе, то посідання богацтва ґрунтується на несправедливости. Отже тоді 7. заповідь божа, котра бере в охорону (чуже) посідання майна, бере в охорону несправедливість... А той, хто бере в охорону несправедливість, і сам несправедливий. Значить, що 7. заповідь божа несправедлива... Фатальні консеквенції!

Могло би здаватися, що найкрасший вихід з тієї тісноти подає соціалістична теорія: 7. заповідь божа бере в охорону тільки посідання кінечних середників до життя, поділених по рівній частині між усіх людей, а не богацтва, які є несправедливі, бо с'як чи так чужою працею здобуті, отже треба їх знести... Так Христос „виавансував би“ на першого соціаліста, як про се деякі соціалісти й думають.

Але зовсім не те Христос навчав! Христова наука для всіх часів і всіх країв, а соціалісти ні в одному краї не можуть собі ради дати з своєю теорією, коли її хочуть здійснити в життю. Мусимо шукати такої гармонії між Христо-

¹⁾ Св. Письмо Нов. Завіта, Жовква 1921. Стр. 216.

²⁾ Новий Завіт, Львів 1903. Стр. 287.

вою наукою про „несправедливість багатства“ та між 7. божою заповіддю, щоби ні одного, ні другого не підважувати, але в цілості зберегти.

Багатства дійсно несправедливі, а се з абсолютного становища. До багатств люди так доходять, як колиб їх на лотерії вигравали. А тут нема ніякої справедливості. Всі дають однакову ставку, одначе неоднаково виграють: одні нічого, другі дещо, а треті дуже багато. Власне в тім і несправедливість, що всі однаково платять, а неоднаково їм платять.

Одні багаті родяться в багатстві, отже без усяких своїх заслуг дістають багатства — як на лотерії. Другі своєю працею і спекуляцією доходять до багатства, але скільки то таких, котрі так само працювали і не гірше спекулювали, одначе їм не вдалося досягнути багатства. Значить, що й тут остаточний, рішучий момент криється в „лотерії божого провидіння“. І так всюди. Багатства не „наші“ в цілому значінні сього слова; ми, самі з себе, не всіли їх досягнути і задержати їх, доки бажали би, тільки „лотерія божого провидіння“ висуває деяких на таке становище, що вони можуть диспонувати більшим або меншим майном, як той економ у Христовій притчі: майно було не його, одначе він займав таке становище, що міг ним диспонувати. Всі люди божі діти, а Бог нерівно роздає багатства поміж людей. Отся правда, отся свідомість становить моральну основу для нашого обовязку давати підмогу вбогим, що Христос незвичайно сильно акцентує (а—що правда — ми надто поблажливо се відносимо до себе і навіть до інших).

Виходить, що притча про „неправедного економа“ відкриває ту саму правду, що й притча про „наймлювання робітників до винниці“, тільки що перша хоче повчити тих, котрим у життю щастить, а друга знов тих, котрим не щастить. Притча „про таланти“ тому, що вона говорить про нерівний поділ майна, але й також про нерівні домагання на суді, створює наче синтезу притчі про „неправедного економа“ з притчею про „наймлювання робітників“.

„Неправедний економ“ невірний своєму господареві, одначе собі аж до хитрости вірний. Власне тут точка порівняння. Сього економа ставить нам Христос за взір — не директно (щоб ми те саме робили, що він), тільки аналогічно: щоб ми „в своїм роді“ (дбаючи за будучність нашої душі) так поступали, як він у „своїм роді“ (дбаючи за свою земську будучність). Хто з свого майна дає на добрі цілі таку значну часть, яку неправедний економ каже відписати довжникам свого господаря, сей підходить під ті противні категорії, що їх Христос прикладає до неправедного економа. Він невірний і zarazом вірний, неправедний і zarazом

праведний. Невірний і неправедний він для свого тіла, для свого земського життя; а вірний і праведний він для своєї душі, для свого вічного життя. І наше тіло й наша душа від Бога; але хто вірний своїй душі, а невірний тілу, сей вірний Богови, бо Бог більше цінить нашу душу, як наше тіло.

Ось так зводяться в гармонію позірні суперечности, що їх стрічаємо в тій притчі.

Психольогія нашого життя безконечно богата: ніхто не зчислить відрухів нашого чуття, нашого ума, нашої волі. Тисячними й тисячними способами преться в нашому житті „змисл тіла й землі“ із „змислом душі й неба“. Щоби перемогти всі труднощі, й у всьому забезпечувати будучність нашій душі, навіть з разячою кривдою для нашого земського життя, до сього треба мудрости й проворности, тому Христос і ставить тут за взір „мудрість синів віка сього в роді своїм“. Але треба й великої сили самозаперечення, тому Христос додає до сеї притчі: „царство боже благовіститься, і кождий силою бере його“ (Лук. 16, 17). Щоби не бути хибно понятим, Христос ріжними, взаємно доповнюючими себе, термінами означає земські добра: „неправедне“, „чуже“, „мале“ (найменше), а через опозицію також „неправдиве“ („хто повірить вам правдиве — ἀληθινόν“). А вічні добра означає термінами: „правдиве“, „многе“ (велике), „ваше“. ¹⁾ Блудний син, що не старається навіть за свою земську будучність, не є вірний „у малім“, „у неправеднім“, отже не є се тип, котрий міг би досягнути царство небесне: те, до чого він дійсно покликаний, що дійсно „його“. Зусильне й проворне старання за будучність нашої душі — ось се те, чого Христос хоче нас навчити на примірі „неправедного економа“.

Зараз по сій притчі, що її розважаємо, Лука наводить притчу про „богача і Лазаря“ (Лук. 16, 19—31). Дуже можливо, що Христос у таким порядку й оповів отсі дві притчі, бо друга доповнює першу саме в тій квестії, котру перша притча кождому може накинути, одначе не дає на неї відповіді. Про богача каже притча лише стільки, що він „одягався в порфіру та висон і забавлявся кождого дня розкішно“. Про Лазаря: що він був убогий, лежав перед ворітьми богача, цілий в струпах. Про якісь виразні гріхи богача, а про чесноти Лазаря—ні слова. Хиба тільки се можна богачеві брати за гріх, що не помагав Лазареві, хоч йому щодня був перед очима, бож лежав перед його брамою. І зате богач по смерті пішов до пекла, а Лазар „на лоно

¹⁾ О. Др. Я. Левицький подає пояснення: „чуже... гріхи (!) дочасні—Ваше... річи духовні“. „Гріхи“, як зі самого тексту видно, тут є друкарською похибкою. Має бути: „річи дочасні“.

Авраама“. Сей засуд притча мотивує ось чим: „ти зазнав добра в своїм життю, а Лазар так само зла“. Значить, що вбогий і нещасний на сім світі буде на другім світі спеціально нагороджений за своє вбожество й нещастя; а хто зазнає на землі богацтва й щастя, сьому се „відпишеться“ на другому світі. Наглядна річ, що притча отсим своїм відкриттям має за ціль заохотити нас „робити собі другів з мамони неправди“.

* * *

Як видно з пояснення притчі, вона зовсім не суперечить 7. божій заповіді, тільки відкриває нам правду і з неї випливаючий обовязок, що стоять по на д усякими громадянськими правовими титулами.

В життю всюди повно противенств: вогонь і вода, душа й тіло, осібняк і громада, думка й чуття, совість і воля... А життя розвивається по лінії, на котрій ті противенства доторкаються взаїмно, і зводяться в гармонію.

Буває, що одна сила домагається першенства супроти другої, собі противної, як н. пр. душа супроти тіла. Одначим вона не перечить існування й законів тої другої сили, тільки модифікує їх у відношенню до себе.

Сема божя заповідь і всі правні титули посідання земських дібр мають свою підставу в громадянськом у житті. Громада (суспільність, держава) мусить рождіжнати між правовими й неправними титулами посідання, а ніяк не може признати (зі свого становища), що всі багацтва є несправедливі. Громада має свою психіку, вона становить спеціальний життєвий організм, який не міг би існувати без „права власности“.

Одначе громада, як спеціальний життєвий організм, має тільки земське, дочасне призначення. А осібняк має вічне призначення. Се становище висше від громадянського, бо тут виступає (безпосередне) відношення чоловіка до Бога, а там — відношення чоловіка до чоловіка. Тому й правди та вимоги, котрі впливають із сього, релігійного, становища висші від тих прав та вимог, що впливають із громадянського становища. Все-таки релігійні правди й вимоги не зносять і не підважують правд та вимог громадянського життя; вони оставляють їх ненарушеними в їхній цілости, тільки домагаються першенства для себе.

Багацтва несправедливі в чисто релігійному значінні, а справедливі в суспільно-державному значінні. Се таке противенство, як н. пр. що думка не є рухом в чисто психічному значінні, а в фізіольогічному значінні вона є рухом. Такі противенства вправді виключаються в своїх осередках, одначе на своїх периферіях взаїмно доповнюються.

Христос є релігійним учителем, а не соціологом, і тому його науку треба брати з релігійного становища, а не з громадянського. Якби Христову науку брати з чисто соціального становища, то вона тут і там доводила би до заперечення соціального життя. Соціалісти і всі ті, котрі не розуміють і не признають релігійного становища, глядять на Христа як на соціолога, й залюбки завважають, що Христова наука зруйнувала би ціле суспільне життя, якщоб її „поважно“ брати. Так у нас пише Мих. Драгоманів: „Між євангельськими проповідями про те, як добути царство небесне, є такі, що знищили би всяке громадське життя, якби всі люди їх сповняли“.¹⁾ Приміри на се наводить Драгоманів з Мат. 6, 19—34, де говориться: „Не збирайте собі скарбів на землі... Не журіться вашою душею, що вам їсти або пити... Шукайте ж перше царства божого і його правди, а се все доложиться вам. Не журіться про завтра... Доволі дневи його злови“. Та мабуть ще більше противні зміслови й вимогам громадянського життя слова, що їх читаємо в Мат. 5, 39—42: „А я вам кажу: не противтеся злу; але коли тебе хто вдарить в твоє праве лице, поверни до нього й друге; а тому, хто хоче судитися з тобою і твою сорочку взяти, полиши йому і свиту. І хто примусить тебе йти тисячу кроків, іди з ним і дві. А хто просить у тебе, дай йому, і від того, хто хоче позичити в тебе, не відвертайся“.

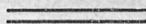
Громада (суспільність, держава) не може з тієї Христової науки зробити законів для свого життя, бо се рівнялось би знесенню всіх громадянських законів. Але й не про те Христови йде! Христос не говорить до громади, як до такої (громадянські порядки полишені людській культурі), тільки говорить до одиниць, які стоять у безпосередному відношенні до Бога. Спостерігає се й сам Драгоманів, коли каже: „Алеж про сі (громадянські) порядки євангельська наука і не згадує“,) а всежтаки він підсуває Христовій науці громадянське становище, й робить тим таку похибку, як матеріалісти й сензуалісти, коли чисто психічні явища хочуть зясувати фізіологічними. Крім громадянських відносин, правд, законів і процесів, є ще висшого ступня правди, закони і процеси, яким піддане людське життя, а се релігійні правди й закони. Христос виразно вказує на ті правди й закони: „хто з вас, журачися, може додати собі росту на один локоть? ... Колиж пільну траву, що сьогодні єсть, а завтра викидається її в піч, Бог так одягає, оскількиж більше вас, маловіри?“ (Мат. 6, 27—30).

¹⁾ Мих. Драгоманів: Рай і поступ. Вид. „Партії Україн. Соціал. Революціонерів“ 1915. Стр. 29.

²⁾ Ibid.

Остаточно в людському житті все від Бога залежне, й з тим треба нам передовсім числитися. Ось сього хоче нас Христос навчити, а не того, щоб ми нічого не робили, тільки з жебранини жили... Ап. Павло, який з усіх людей найкрасше поняв і виложив Христову науку, коли ставиться на громадянське становище, каже коротко: „Хто не працює, нехай і не їсть“ (II Сол. 3, 10). А се значить, що Христова наука основні (природні) вимоги громадянського життя оставляет ненарушеними.

Люди на землі то спочивають, то рухаються, йдучи за своєю ціллю. Земля кружить довкола сонця, а сонце разом з землею та всіма планетами жене по просторах всесвіта, одначе сі рухи висшого ступня не спинюють довільних рухів людей на землі, хоч і підпорядковують їх собі. Аналогічно відносяться релігійні правди й вимоги до правд і вимог громадянського життя, як такого.



о. Петро Дзедзик

СТИГМАТИЗАЦІЯ ТЕРЕСИ З КОННЕРСРАЙТ У СВІТЛІ КРИТИКИ

(Продовження)

2. Стигматизована наших днів і її переживання

Тереса Коннерсрайт — се проста сільська дівчина, якій судилось від дитинства жити в тяжких відносинах. У їїж батька, неможливого сільського кравця, дев'ятеро дітей! Не диво отже, що Тереса вже з дитини мусіла взятися за тверду працю денного заробітку. Ще не скінчила сільської школи, а пополудневими годинами ходила отся добра дитина на заробітки, щоб, як сама каже, „бодай в часті улекшити своїми 60-ма фениками батькову журбу! у виживленні так численної родини“. А після скінчення народньої школи тішиться, що може через цілий день заробляти. Всесвітня війна покликала була її батька на фронт; мусіла отже Тереса сповняти працю мущини. „Тоді засмакували ми“, каже вона, „що значить працювати; нераз була я така умучена, що ледви змогла заволікти вечером за собою ноги у свою кімнатку.“

Ось так серед тяжкої праці і молитви зросла й виховалась Тереса. І ось серед таких обставин почалась у неї несподівано й нагло, від страстного тижня 1926 р., стигматизація.

Від того часу зміняє Тереса цілковито спосіб і порядок життя; силою факту перестає фізично працювати, бо колиб навіть і хотіла, то не моглаб. Годі робити руками, коли вони пробиті все болючими ранами; такіж самі рани на ногах не дають ходити як слід — і Тереса може тільки з трудом ступати, як окалічіла, піддержувана звичайно сестрою, поволі на пятах. Змушена отже через те по більшій части сидіти або лежати.

Кожного ранку йде тільки до місцевого костела на Службу Божу, де й приймає щодня св. Причастя. Се не тільки одинока пожива її душі — але й тіла... Бо від самого початку своєї стигматизації, отже від 3-ох літ, не приймає Тереса ніякої поживи ні напитуку.¹⁾ Сей факт ствердила вже у р я д о в о створена ad hoc ординаріятська комісія.

Після Служби Божої приймає Тереса прочан, які тепер вже тисячами зїзджаються до Коннерсрайт, щоби побачити рани Тереси. З початку приймала вона відвідини у батьківській хаті, та супроти величезного натовпу прочан мусіла скоро перейти на місцеве приходство, де постійно перебуває й досі. З прочанами розмовляє ввічливо й терпеливо відповідає на питання; супроти циніків (бо й такі доходять туди) заховує рівновагу духа. Позволяє оглядати свої засклеплені рани і каже, що ніколи не перестає відчувати болю з приводу їх. У скромности не любить похвал, за ніяку ціну не дається фотографувати. Помимо цілковитої голодівки, помимо таких великих терпінь виглядає Тереса здорово; хоч часом даються завважити у неї сліди перевтоми, а спричинює її головно постійний натовп відвідувачів.

Ось так переживає тепер Тереса день за днем, від сьоботи до четверга включно. Та зовсім инакше переживає вона п'ятницю кожного тижня. П'ятниця, се день смерти Спасителя і се „пасійний п'яток“ („Passionsfreitag“) Тереси. Того дня переносить вона всі страсти Спасителя, почавши від поцілунку Юди в Оливнім городі, а скінчивши на конанні на хресті. А терпіння сі мусять бути дійсно страшні, коли витискають вони на погідному впрочім лиці дівиці такий відражаючий вид болю, що його не можуть глядачі ні знести, ні описати. На вид терпінь Тереси мущини плачуть, а жінки

¹⁾ Деякі польські часописи подали були сього року вістку, що Тереса не приймає поживи від одного року. Се однак не покривається з правдою. Німецькі справоздавці, що просліділи річ на місці, виразно зазначають, що Тереса нічого не їсть і не п'є від Великдня 1926 р. Між иншими підчеркує се співробітник „Das N. Licht“ Н. Ramsbacher у статті „Ein Besuch bei der Stigmatisierten“, написаний в 1927. р. (отже у статті зперед 2-ох літ).

вмлівають. А всі, що описують свої вражіння,¹⁾ не мають слів, котрими змалювати хотілиб той потрясаючий до глибини душі образ безмежного болю Тереси. „Те, що бачили мої очі — пише Ramsbacher²⁾ — се просто не до описання... І зворушений до глибини душі опускав я Коннерсрайт, а сей день був без сумніву наймогутнішим переживанням мого життя“.

По описам очевидців перебіг терпінь Тереси у „пасійну п'ятницю“ ось такий:³⁾

О год. 8-ім з ранку застають перші прочани⁴⁾ Тересу на постелі, в пів-сидячій позиції, вже терплячу. Перш усього вона несвідома себе, в екстазі; очі прижмурені, руки від часу до часу неспокійно гестикулюють, вираз лица захмарений терпінням, уста рухаються, щось ніби шепчуть, а часом й голосно промовлять кілька незрозумілих слів.⁵⁾ Се, як бачимо, Тереса тільки тілом в Коннерсрайт; душею вона коло Спасителя, там в Оливному городі, там на суді в Анни і Ка-

1) Пор. н. пр. статті:

а) „Die Leidenblume von Konnersreuth v. Studienrat Dr. Joseph Clausing — (Das N. Reich N. 29. S. 460).

б) Ein Besuch bei der Stigmatisierten v. H. Ramsbacher (Das N. Licht 1927, 286).

в) Konnersreuth v. Alfred Hoppe (Korrespondenzbl. für kath. Klerus. 1927. N. 11. S. 320).

г) Mein Besuch in Konnersreuth v. A. Mager („Benedikt. Monatsschrift“ 1928. N. 5-6).

д) Das Mädchen von Konnersreuth v. Oswald G. Bayer (Das N. Reich 1927. N. 29).

2) І. с. стор. 287—288.

3) Вражіння поодиноких очевидців, хоч змальовані дуже сильними словами, то зате незвичайно скупенькі. Бо через величезний натовп прочан навряд чи кому пощастило бачити цілий перебіг терпінь Тереси від початку до кінця; тому кожний очевидець описує лиш цю фазу її терпіння, яку бачив. Щоб отже дати яку-таку цілість переживань Тереси, вибрав я отсе вражіння висше згаданих п'ятох очевидців, які себе взаємно доповнюють і становлять цілість.

4) Кожної п'ятниці, ще до схід сонця, тисячі прочан спішають під браму приходства, випереджуючи себе взаємно, щоб скорше добитись у кімнату Тереси, хоч всі знають, що перед 8. годиною нікого не впускають. О год. 8. отвиряється брама приходства і прочани групами по 10 осіб входять у відвідини терплячої, очевидно лиш на дуже коротку хвилю—мінуту, дві. О год. 12. в полудне, коли терпіння Тереси починають змагатися до найвисшого степеня (зближується хвиля розп'яття Христа) мають першество вступу священники — але теж не на довго. Свящ. Alfred Hoppe, описуючи свої відвідини в „Korrespondenzblatt-i“ (І. с.) із вдволенням зазначає, що йому поталанило бути свідком терпінь Тереси аж через чверть години! Щоб отже мати змогу бачити цілий перебіг терпінь стигматизованої, требаб через кілька п'ятниць відвідувати її, очевидно все в іншій годині.

5) Як зараз низше переконаємося, сі незрозумілі слова і фрази — то арамейські слова й речення, у сьому саме діалекті, яким говорено за часів Христа.

яфи; вкоротці піде з ним до Пилата й не опустить його ні на хвилю; вона вириватиме Спасителя з рук катів, вона обійматиме хрест Розп'ятого на Голготі. Тим способом хоче злекшити його болі, щиро співчуваючи з ним, і переносячи його страсти. Із екстазом Тереси тісно злучені її візії. Вона бачить Христа, бачить оточуючу його товпу в Оливному городі, зближаючогося Юду, що цілує Христа... І не тільки бачить: вона чує докладно розмову, крики, накликування цілого оточення Спасителя і реагує на це несвідомо, повторюючи те, що чує...

Ось хвиля, коли вінчають Спасителя терневим вінцем. Тереса переносить це вінчання на собі. Лице її викривлюється і страшний біль малюється на ньому. На голові отворається вісім ран, наче дійсно заподіяв їх терневий вінцець. Із цих ран спливає кров по лиці, з початку капля за каплею, опісля чимраз обильніше; із прижмурених очей плывуть кроваві сльози, з початку теж поодинокими каплями, опісля цілою струєю, широкою на 3 см, геть аж на груди. Черти лица представляють такий жалісний і страшний вигляд, що потрясають видця до глибини душі; ціла постать Тереси уявляє собою тоді образ безмежного страдання.

Та це страдання не тільки не маліє, а ще степенується в міру, як поступають дальші фази терпіння Спасителя. Кров з голови і очей струями спливає по блідому, зболілому лиці, ціле тіло дрижить, раз у раз кидається наперед, то знов опадає на подушки, руки то випростовуються, то складаються до молитви, то опадають; мається вражіння, що се тяжко ранений організм несвідомої вже себе людини в передсмертних судорогах, серед тяжкого стогону — інстинктивно бореться зі смертю.

Між 12-тою і 1-шою годиною в полудне терпіння Тереси доходять до найвисшого ступня; тоді вона переживає розп'яття Христа. Очи потонули цілковито в крові, із рани серця добулась кров через одіж і скапує на постіль. Руки ранені й окровавлені ¹⁾ неспокійно й живо гестикують. У хвилі прибивання Спасителя до хреста організм Тереси трясеться у страшних судорогах; ціла вона кидається на постелі, то рветься наперед, випростовуючи груди й руки, наче хотіла вирвати Спасителя із рук катів, то падає знову на

¹⁾ В тім місці заходить маленька ніби-суперечність в описі кровавлення ран на руках Тереси. О. Alfred Norpe (l. c.) подає виразно, що коли кровавились рани на голові Тереси, а з очей її спливали кроваві сльози, рани рук її не були отворені, а засклеплені. Зате Oswald Bayer (l. c.) бачив, як із отворених ран на руках Тереси скапувала кров на постіль, і ці рани рук, каже, на білому тлі блідих рук виглядали „як червоні рожі на снігу“. Отся незначна ніби-суперечність пояснюється тим, що перший оглядав терпіння Тереси мабуть у середній фазі, а другий у кінцевій, коли Тереса переживала вже розп'яття Христа.

постіль, опускаючи безрадно руки на покривало. І голова неспокійна; раз кидається на право, то знов на ліво, то наперед. Уста дряють, то шевчуть, то знов голосно говорять; від часу до часу виривається з грудий тяжкий, глубокий стогін, а кров пливе ще обильніше...

Та мимо найщирішої волі Тереса не вирвала Христа з рук катів; вони його вже прибили до хреста. І вона бачить його в агонії... І знов рветься наперед, щоб бодай обняти хрест, і глядач бачить, як вона обіймає його...

З перераженням бачить Тереса, що Спаситель віддає духа!

Ще одно нагальне потрясення організму Тереси, ще одно простягнення рук, ще одно обняття хреста і ще один важкий стогін страдаючого тіла і зболілої душі — і Тереса паде, наче мертва, на подушки, а лице затягається краскою помершої людини. Так із маскою мерця лежить Тереса довго-довго непорушно. І хто не знав би, що тут діється, той був би свято переконаний, що ся людина, серед найтяжших мук закінчила отсе життя.

Та так воно не є. Умучену Тересу після тяжких її переживань і страждань оповив оце глубокий, покріплюючий сон, із якого вона пробуджується в підвечірніх годинах. Поволі опам'ятується, успокоюється, а в суботу вона вже знову зовсім нормальною людиною, яка розмовляє і відповідає на питання, нічим майже не зраджуючи, на диво, — переживання вчорашнього дня.

Ба, тут діється ще більше диво. Вчора в п'ятницю втратила була Тереса в наслідок терпінь і великого впливу крові 4 kg ваги тіла, а днесь, в суботу, вона тих 4 kg назад звідкись відзискала! А звісно, що нічого не їла, бо взагалі від 3 літ не приймає ніякої поживи ні напитку! І звідки це?

Не менше зачудовання, а просто сензацію поміж ученими лінгвістами викликала Тереса своєю арамейською мовою, себто цими незрозумілими, як висше сказано, словами і реченнями, які вимовляє вона підчас екстази, а які, як досліди учених виказали, являються висказами в арамейській мові з часів Христа.

Та не в цьому ціла сензація, що Тереса, як проста, невчена дівчина (яка попри свою рідню мову ніякої іншої не знає, —) ніколи арамейської мови не чула, а нею висказує слова й цілі речення, — а в цьому саме, що вона перша відкриває той діалект арамейської мови, яким говорено за часів Христа, і на основі її висказів учені творять тепер граматику його.

Визначний віденський орієнталіст і дослідник папірусів, правительственний радник Dr. C. Wessely¹⁾ виказує саме, що учені не знають докладно форм того діалекту арамейської мови, яким говорено у часах Христа, а знають тільки споріднені діалекти з часів перед і після Христа. Тільки яких 16 слів цієї арамейської мови з часів Спасителя записала Євангелія; а Тереса тепер підчас своїх екстаз і візій вимовляє їх десятками...

Вспіє Тереса повторити ці арамейські слова будучи й при свідомості, але тільки безпосередно після відзискання її; опісля скоро забуває про те, що чула.

Так напр. запитана зараз після пробудження, що бачила і чула, вона сказала: „Я чула, як труби затрубіли, а при тім рознісся крик: „Салябу.... Єгудає“! (арам.: „Розпинайте... Юдеї“).

По свідоцтву Тереси мав Юда привитати Спасителя словами: „Шляма Раббуні“! (арам. „Привіт Тобі, Учителю!). Коли Апостоли побачили, що Юда зближається, тоді схвилювані обуренням закликали: „Магера байзебуа ганнаба, ганнаба, магера байзебуа!“²⁾ На питання Христа, кого вони шукають, відповідає товпа: „Єшуа Назарія“! На це відповідає Христос: „Ана“ (арам. „я“), а звертаючись до Апостолів, каже: „Кому“ (арам. „встаньте“). Ісуса ведуть звязаного, а здивовані люди на вулиці питають: „Ма гада?“ (арам. „що це“?).

Зі слів, висказаних Спасителем на хресті, повторяє Тереса по арамейськи звисний оклик Спасителя записаний в Мат. 27.46, і в Марка 15.34:

Еля(г)і, Еля(г)і лема шебактані! — „Боже мій, Боже мій, чому Ти мене опустив“, а далі чує і передає Тереса вискази Христа: „Есхе“, арам. „жажду“³⁾, опісля: „Абба, шабок легон!“ (арам. „Отче, відпусти їм“). „Амен, амен амарна лях бям'атте еммі б пардеза“ (арам. — Амін, амін кажу тобі, днесь зі мною будеш в раю“). — „Шалем кольогі“ (арам. — „все звершилося“), а нарешті: „Абба, бе (л)яда(х) афкід рухі!“ (арам. — „Отче, у Твої руки віддаю свого духа“).

Цю арамейську мову Тереси студіювали незалежно від себе на місці: проф. семітської фільології на універ-

¹⁾ Пор. „Das Aramäische in den Visionen Therese Neumanns“ в „Zeitschrift für Parapsychologie, 1929. Nr. III. S. 171/2.

²⁾ Це речення дотепер ще для учених незрозуміле.

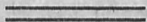
³⁾ Dr. Wessely, беручи н. пр. під увагу слово „есхе“, каже, що учені після дослідів наїшли цю форму під граматичним оглядом зовсім правильною, хоч самі ніколи до неї не дійшли, бо на основі подібних діалектів арам. мови думали, що Христос висказав поняття „жажду“ словом „сахена“. І питають учені: Звідки взяла Тереса цю правильну форму „есхе“, коли її дотепер ніхто не знав?

ситеті в Halle, Іван Бауер (Bauer); проф. Вуц (Wutz) і Др. Фріц Герліх (Gerlich), і всі вони одно згідно прийшли до переконання, що це без сумніву правильна арамейська мова з часів Христа, яка під граматичним оглядом видержує, що до кожного слова навіть, найстрогіші проби!

Так отже бачимо, події в Коннерсрайт не є ні обманом, ні виявом буйної фантазії якоїсь там девотки—істерички, ні вкінці маловажною подією, над якою перейти можна до денного порядку: це події першорядної ваги, на які звернув вже увагу цілий інтелектуальний світ. Поважно трактують їх вже так учені богослови, як не менше учені світські: психологи, лікарі й фізіологи. Всі вони якнай докладніше обсервують їх, контролюють, аналізують, досліджують та подають свої критичні завваги й фахову оцінку їх, кождий із своєї точки зріння намагаються відповісти перш усього на питання: як це все собі пояснити? — а далі: яке значіння цих подій для людства?

Послухаймо й ми, як ставиться саме критика, так світська, як і богословська до подій в Коннерсрайт.

(Продовження буде)



Ярослав Літинський

Примірність священика

„О всемъ же самъ себе подавая образъ добрыхъ дѣлъ... да противный посрамится имѣя глаголати о насъ укорно...“
(Тит. 2, 7-8).

Ісус Христос установив в своїй Церкві дві кляси вірних: 1) стан світський і 2) стан духовний. Перші є учениками, другі учителями. Постанову для учеників подав св. Ап. Павло в тих словах: „Повинуйтеся наставником вашим і покарайтеся, сії бо бдят о душах ваших“, а для єпископів і прєзвітерів: „Внимайте убо себї і всему стаду, в немже вас Дух св. постанови єпископы пасти Церков Господа Бога“.

Це упізнання св. Апостола показує, що становище священика є дуже знесле, але зарівно й найтрудніше та й найнебезпечніше. Щоби як слід виповнити після повисших слів св. Апостола свою задачу, мусить священик відзначитися: примірністю, т. є. тими чеснотами, котрими він як священик взагалі, а як отець духовний свого стада передовсім відрізнятися повинен від кожного звичайного чоловіка. Образ

такого священика подає цей Апостол в листі до Тита: „О всем же сам себе подавая образ добрых діл...“, а з тих його слів видно, яким повинен показувати себе священик перед світом. Життя священика повинно плисти чистим руслом не лише внутр, але й навні так, щоби воно було для людей приміром релігійного і побожного життя. Примірність священика впливає з поняття його звання. Він є після слів Спасителя: „соль землі, світ міру, град верху гори стояй“, його звання святе, він цілого себе тому званню посвятив, мусить проте так поступати, щоби всі його думки і діла були Господу Богу все милими. Душпастир є намісником Ісуса Христа, повинен проте старатися в життю своїм наслідувати Божественного свого Учителя. Він піднявся провадити своє стадо вірних до святости, повинен отже перше самого себе освятити. Він є пастирем, отцем своєї громади — його обовязком є добрим приміром тій громаді присвічувати. Він має вправді наукою вести людей до спасення, але „*verba movent tantum*“, а „*exempla trahunt*“. Священик без примірного життя ніколи не буде мати належної поваги, хоч як добре і ревно навчав би вірних, однак лишиться при своїй пряці без довіря, а його труди будуть безплідними. Тому упоминає св. Ап. Павло Тита: „О всем же сам себе подавая образ добрых діл...“ І не дивота! Атже священики — це фундамент Церкви після слів св. Григорія, а коли лихий фундамент, ціла будівля не остойться. Дятого священик повинен старатися не лише о чисту совість для свого власного спасення, але також дбати о це, щоби його вірні видавали про нього добрий суд, щоби були доброї гадки. Бог поставив нас не лише на це, щоби йому приносити жертву, але щоби ми нашим добрим життям будували других. Мусить то бути дуже болючим і понижаючим для священика, якцо нарід бачить його при престолі, на проповідальниці і при сповнюванню св. Тайн і обрядів, а його введення займає уми до того ступня, що ніхто не може поняти, щоби він сам вірив в те, що приказує і про що навчає. Дятого священик повинен все мати на гадці слова Спасителя: „Ви соль землі, ви світ міру...“ Щоби з нашого життя праведного, лагідного і побожного кождий міг пізнавати, що ми слугами Бога: „во всем представляючи себе якоже Божія слуги... в очищеній, в благодсти, в Дусі святі...“ Сам Спаситель каже: „Кто мні служить, мні да послїдствует“. Отже не після богатства, після елегантного убрання, зарозумілости і гордости має нас світ пізнавати, але з чистого життя і не повинности обичаїв. Собор Тридентський наказує припускати до священства лише таких, о котрих побожности і чистоті обичаїв можна вносити, що все будуть світити добрим приміром. Цей Собор вимагає вперед доброго прикладу, а опісля науки, бо примір є неустанною наукою. Добрим приміром

повинен священник розпочинати навчання своїх вірних, бо люди борше вірять очам, як устам, отже нехай священник стережеться злого приміру. В такім значінню каже св. Ап. Павло: „зане позор бихом міру і ангелом і чоловіком“. А Ісус Христос каже: „Так да просвітитися світ ваш перед чоловіки, яко да видят ваша добрая діла і прославлят Отця вашого, іже на небесіх“.

Говорячи о примірности душпастиря, належалоби перейти всі ті чесноти, якими має він відзначитися у своїм життю внутрішнім і зовнішнім. Я обійму лише дві сторони цього життя: 1) домашнє життя і заховання священника і 2) його відношення навні. Щодо першого, душпастир повинен служити за примір доброго господаря і заховувати порядок і точність так з огляду на себе самого, як і до всього і до всіх. І так: його хата навні і внутр має бути взором для всіх, що на неї глядять, бо людей займає це, як священник живе дома, що робить, який лад веде, та й у всім наслідують священника. Проте душпастир повинен заховати порядок свого щоденного життя. При уложенім і береженім порядку лекше йому виповнити свої, хочби які тяжкі, обовязки. Сюди належить передовсім 1) правильне щоденне відчитування Правил церковного; 2) щоденне читання Служби Божої, якщо немає співаної, 3) щоденне перед службою Божою іспитовання своєї совісти. Проте грубо спроневеріяються Богу і лихий примір вірним дають священники, котрі крім обовязаної Служби Божої иншої не відправляють, та котрі стають на Службу Божу неприготовані. 4) Щоденне заінтересовання своїми парохіянами, бо без того не може бути, щоби вони у ріжних своїх случаях не потребували моральної помочі і поради від свого отця духовного. Тому дім священника має бути в кожній порі без обмеження отвертим для кожного, кождому з вірних повинен бути вільний і смілий вступ, хто лише шукає помочі і поради в тім домі. В своїй хаті, як і взагалі повинен священник приймати кождого якнайчемнійше і найлагіднійше, щоби темного і пригнобленого селянина осмілити з цілим довірям відноситися до свого отця духовного. Дім священника повинен набрати в парохії слави дому опікунчого для парохіян. 6) Священник повинен частійше сповідатися. 7) В церкві взагалі, а при всіх відправах передовсім має священник заховати якнайдостойнійшу повагу. Треба тут розріжнити повагу від гордості, котрої священник повинен стеретися, бо він має відзначитися по приміру Ісуса Христа --- лагідністю. Має уникати гніву, злости і унесень, з чого парохіяни моглиб набрати злого поняття про нього. Службу церковну повинен задалегідь так добре виучити всього того, що потреба, щоби не потребував в данім случаю на когонебудь з них гніватися. В церкві нехай памятає священник, що він там прийшов як слуга Бо-

жий для голошення слави Божої і потреби спасення своїх вірних. Ніколи не повинен священик відтягатися в церкві від слухання св. сповіди, хочби як мало мав на це часу, але протинно, повинен звідуватися перед Службою Божою, чи нема кого в церкві з потребою св. сповіди. Це навіть заповідати людям, щоби вони коли не вимовлялися, або й нарікали, що не сповідався тому, бо „эгомосць в неділю не сповідають“. По Службі Божій священик не повинен скорше ні з ким розмовляти, поки не відмовить молитви по св. Причастю. З церкви не повинен утікати, але якщо не може вийти останнім, то бодай не оказувати горячкового поспіху. Не потреба й згадувати, що священик повинен якнайбільшу почесть — з глибокою покорою — віддавати св. Тайнам в кивоті, скільки разів переходить попри престол або попри царські ворота.

8) В своїм домовім господарстві повинен священик старатися о поединчість, чистоту і лад. Отже має вистерігатися всякої виставности в провадженню дому і щоденного життя понад міру, не лицюючого йому; а з другої сторони повинен вистерігатися брудоти, або що гірше скупства. Ведучи господарство, повинен ставати приміром для своїх парохіян у всіх галузях того господарства, але також уникати за великого привязання до господарки, ще й з ущербком своїх духовних обовязків так, щоби з парохіянами не мав про ніщо більше говорити, лише про ціни худоби, збіжжа і т. д. При відбиранню або жаданню всяких оплат від парохіян нехай вистерігається всього того, що могло би кинути на нього лихе світло хочби й позірного здирства або захланности.

Де священик тактовний і совісний, там не мають місця торги, що так сильно понижають гідність священика, бо нарід сам добровільно належитість заплатити.

9) Священик повинен уважати і на слуги, які держить. Як з одної сторони має бути осторожним у припинанню слуг, чи в їх виборі, так з другої сторони обовязком його чувати над моральним і побожним поведінням своєї челяди. Подібно й неменше повинен чувати і над своїми дітьми, щоби виховувалися в побожности, до церкви ходили, бо св. Ап. Павло каже: „Аще кто своего дому не умієт управляти, како о Церкві Божій приложити возможет?“ — Треба ще одно згадати.

10) Якщо парох має сотрудника до помочі, то нехай памятає, що оба вони мають один обовязок: присвічувати парохіянам примірністю. Між ними повинна панувати повна згода і любов. Парох повинен обходитися з сотрудником як з священиком, як з молодшим своїм братом, не трактувати його згори, не кривдити його в доходах; а сотрудник знаючи, що винен пароху, повинен відноситися до нього

з повним довірям і любовю. Оба спільно в згоді і примірности однаково, після уложеного в порозумінню пляну, мають трудитися для вічного і дочасного добра парохіян.

Внішне відношення душпастиря

I. Відношення душпастиря до парохіян.

Душпастир має відноситися до парохіян по думці старої традиції, як їх отець духовний в повнім значінню того слова. Маю на гадці наше українське духовенство і наш український нарід. Сміло можна сказати, що відносини нашого духовенства до народу цілком відмінного характеру, як священиків інших народів. Український священик оставав все і по сьогодні остає в найблизших зносинах з своїми парохіянами.

Історія українського народу се нероздільна історія і української Церкви і українського духовенства. Наш нарід має історичну глибоку почесть і привязання до свого священика, бо з ним зжився. Священик все ділив долю і недолю українського селянина, він все помагав йому і радою і ділом, а через це український селянин з довірям звик удаватися до свого священика, бо в нім находив свого єдиного приятеля. Так було давно, так й сьогодні лишилося.

Нераз на похороні молодших і старших священиків можна бачити, як парохіяни проливають щирі сльози за своїм добрим і примірним отцем духовним. А й сьогодні чуємо о масових депутаціях парохіян до архієрея, щоби їм лишив священика, котрий богато доброго у них зділав, що своїм примірним життям пірвав їх серця, і вони не всилі перенести його втрати.

Це зовсім не дивота! Священик є не лише до сповнювання Богослужень і св. Тайн, але й до проповідання і до ділання. Він має проповідати не лише в церкві любов ближнього, але й поза церквою вчити її ділом, а передовсім показувати свою любов до парохіян ділами. Він перший повинен давати добрий примір, стараючися о добро не лише вічне, але й дочасне парохіян. Таке становище має займати український священик зглядом парохіян, а тоді буде мати признання і повагу у парохіян і цілого українського народу. Священик має наслідувати Ісуса Христа, котрий, хочачи нам дати приклад покірливости і доброти, все тримав з бідними, утисненими, потребуєчими поради і помочі людьми. Папа Лев XIII взивав духовенство, щоби стояло на сторожі прав бідного, робучого народа. Коли цей великий папа так пише до духовенства взагалі, то оскільки більше це відноситься до нас, українських священиків. Миж вийшли з народа і наші попередники все жили з народом, тож мусимо з народом тримати і стояти на сторожі його добра. Отже священик

повинен поперше відзначатися лагідністю для парохіян і готовістю їм все послужити, все порадити і допомогти, чи словом чи ділом. Він є отцем духовним в парохії, проте моральним його обов'язком спомагати потребуючих своєю розумною радою. Не повинен при тім вимовлятися ніколи браком часу, або незнання, бо це може мати нераз таке значіння: що лишити потопаючого без ратунку тоді власне, коли можна його легко виратувати. Взагалі сказавши, душпастир повинен бути отцем духовним своєї парохії. Отже обов'язком душпастиря є: „благорозумієм“ і примірністю стояти на сторожі побожності, моральності і прав свого народу. Длятого він повинен знати добре всіх своїх парохіян, котрі ходять і котрі не ходять до церкви, на Богослуження і до сповіди, а лїнівих і недбалих при всякій случайности напаминати і навчати. А вже найбачнійше око повинен звертати на моральність і тверезість, і неустаючи старатися о це, щоби ті блуди поволі усувати зпоміж парохіян. Тим порокам, а передовсім пиянству треба вже раз остаточну боротьбу виповісти, а певно їх душпастир поконеє своєю примірністю і щирою працею в церкві і поза церквою.

Длятого при всякій нагоді, чи на зібраннях парохіян в „читальні“, на гостинах у них, чи стикаючися з поодинокими людьми, треба їм голосити і навчати о потребі тверезости, тай щирою радою і власним приміром заохочувати. Ріжних способів мусить пробувати і ужити, бо кождий з них може бути добрим бодай для деякої одиниці, лише не силувати до присяги, ані навіть поручати присягу. Красше є поручати добровільне приречення. Найкрасший вплив може мати переконання парохіян, до чого можна прийти тверезістю і здержністю. Тому, що головною причиною пиянства є темнота нашого народу, — нехай послужить душпастиреви за поміч у тій боротьбі: а) читальня, в якій священик, просвічаючи парохіян в дусі щиро-народнім, замість вводити їх в партійну боротьбу, як це дуже часто діється, повинен на підставі відповідних видань і наукових розправ обучати о конечности тверезости. б) Душпастир повинен постаратися заложити у своїй парохії: читальню, захист для сиріт, кооперативу, шпихлір, позичкову касу, Сільський Господар, Сокіл і т. д., що велику користь і пожиток може принести, якщо те все ведене буде під оком і при допомозі душпастиря. В церкві знова повинен заложити священик брацтво тверезости, Найсв. Тайн, св. Священномученика Йосафата, Богородиці і т. д., при допомозі котрих може як слід повести свою духовну працю в парохії. в) Бачну увагу нехай звертає душпастир на молодь. Передовсім на молодь шкільну, учащаючи пильно на катехизацію до школи, а при тім і на старшу молодь, з котрою знова треба провадити катехизації в церкві і то як можна найправильнійше і практично. В часах повоєн-

них багато нашої молоді пішло на манівці—на дорогу гріха, бо до їх душ влилася ціла повіль згіршення і зіпсовання. А вплив на них мали зіпсовані люди різних військ Москалів, большевиків і т. д., які переходили по наших містах і селах, вщиплюючи своїм лихим приміром отрую в серця молоді. Тож часто можна чути серед нашої суспільности цей клич: „Ратуймо молоді!“ І рація, бо найбільшим скарбом кожного народу — то добрий, моральний, свідомий горожанин, бо вітчизна, бо Україна то не ті урожайні поля, ті багатства землі, ті ліси, але передовсім Українці, діти Матери-Вітчизни. Ми знаємо, що ми всі маємо тисячі спокус і склонностей до злого. Дорослий чоловік борониться перед ними почуттям обов'язку, відвічальністю перед Богом і людьми, а передовсім працею, котра є добрим ліком перед покусамі. У молоді є живійші і сильніші спокуси, брак засад, слаба воля, нема почуття, ні відвічальности, ні обов'язку, а багато, багато з неї немає ніякого заняття. З другої сторони у молоді є та пристрасна цікавість на все, що зле, той незрівняний сприт, котрий вміє всюди втиснутися, все підглянути і велика склонність до наслідування старших, але на жаль — у злім. Зрештою і без того молоді є наражена на зіпсовання. Вулиці наших міст плинуть брудом неморальности, гіршачих вистав, кожний без коштів може здобути найгірші, плюгаві письма і книжки, кінотеатри заводово ширять розпусту, а кожда вулиця, кожде село має свою реставрацію чи корчму, ті великі багнища всякого лиха. В серцях нашої молоді є іскри божі, почини великої будуччини, бо їх душі є часто надзвичайно уздібнені, але щож — ті здібности заливає повіль зла, нищить це, що може бути підпорою нашої вітчизни, а побільшується тільки число шубравців, авантюриків, а навіть бандитів. Скрізь по містах і селах тих зівялих квітів і передовсім на нас священниках тяжить обов'язок, щоби ми були для них підпорою і цілющою рососою! Релігія є підставою всякої моральности, моральність знова децидує о вартости цілого чоловіка. Так отже релігія мусить мати почальне місце в кождім стоваришенню, котре щиро і тревало хоче служити з помічу молоді. Душпастир знова повинен стикатися з молоддю якнайчастійше чито в брацтві, чи в читальні і у всіх случаях нехай має для неї готову, відповідну і цікаву моралізуючу науку. Треба молоді конечно за собою піврати, а тоді повстане і зможеться в неї амбіція та устережеться її від різних упадків.

Коли в одній старинній державі всі нарікали, що є зле і що зло походить не від зовнішнього ворога, але від зіпсованих, здеморалізованих горожан, і коли багато старалося подати способи, щоби зарадити злому, тоді в присутности зібраних найповажніших мужів держави став сивий старець, похилений віком. Він держав в руці зогниле яблуко, а пока-

зуючи його всім, сказав: „Таким є наша суспільність і нема ради, щоби її направити, як нема способу, щоби з цього зогнилого яблука зробити здоровий овоч“. — Всіх пригнобив той тяжкий вирок сивоволосого старця.

А тоді він кинув яблуко об землю так, що розбилося, і підніс здорові зернятка, котрі крилися всередині зогнилого яблука. „Бачите“, — сказав він, — „це є будуччина наша, наше здоров'я. То наша молодь!..“ Ту велику правду повторю сьогодні всім тим, котрі нарікають на зіпсування нашої суспільности, з тим що вказую спосіб, що можна уратувати моральне здоров'я молоді для Бога і вітчизни.

Заходить одначе питання: Чи відповідним є священикови брати участь в громадському життю, як н. пр. у громадських виборах, чи належати йому до громадської ради чи ні, тай взагалі чи брати йому участь в цілій народній і політичній руху? Щодо сих питань заходять різні гадки. Я виходжу з сеї засади, що душпастир є не лише духовним отцем, але й горожанином і співгромадянином, а як такий має обов'язок брати повну участь так у політичній життю свого народу, як і в своїх політичних правах. Це його обов'язком, бо він є духовним вождом своєї „пастви“, на нього нарід звертає очі, домагається та жде його проводу у своїм життю. Зрештою лежить це в інтересі Церкви і нашій, щоби ми провадили нарід, а не лишали його самого, та опісля мусіли нарікати, коли хто другий його в інший бік поведе. Отже ми повинні в цілій життю нашого народу оставати учасниками, а це лише скріпить прив'язання його до Церкви і до нас самих. І так: 1) священик повинен інтересуватися громадськими справами та входити в склад громадської ради. Вправді може заходити небезпека, щоби священик таким чином не заходив в колізії з парохіями в громаді. Зваживши одначе, що душпастир має стояти на сторожі моральности і справедливости в парохії та що йому колючо знати все, що діється в громаді, всі її добрі і лихі сторони, не повинен він проте відтягатися від участі в громадській раді, щоби там берегти інтересів Церкви, парохії і школи, інтересів убогих людей та звертати увагу на се, щоби громадська верхність перестерігала справедливість, совісність, моральність і тверезість в громаді, а священикови щоби помагала у важких і трудних його задачах. Певно, що не лицює душпастиреви, щоби він до свого вибору на радного мусів щойно зеднувати собі голоси виборців або якої пануючої партії, одначе він повинен бути так добре знаний у парохії, щоби парохіяни відчували се як свій обов'язок вибрати його до ради і о це його просили. Таку позицію повинен собі душпастир виробити совісним сповнюванням своїх обов'язків, прихильністю для парохіян і примірністю свого життя. Як

у парохії взагалі, так у громадській раді не потребує держатися ніякої партії, але має держати з людьми чесними, побожними, примірними і справедливими; одним словом нехай держить з народом, нехай ревно і щиро старається його вічне і дочасне добро, нехай буде для нього правдивим отцем духовним, а як такий нехай веде його в церкві і поза церквою, а нарід буде йому вдячним та все піде за його наукою і добрим приміром. Людей лихої слави, підозрілої вартости і лицемірів неповинен також священик спускати з своєї уваги, але нехай обходить з ними лагідно, нехай показує їм добрий примір, при случайности треба їх упінути в чотири очі, навчити, та після пастирського „благорозумія“ нехай уживає відповідних способів до їх поправи. Щоби отже те все можна досягнути, мусить священик брати участь в народнім життю і розвою і нехай веде свій нарід, як Мойсей, до обіцяної землі“. Сьогодні український нарід будиться і домагається від свого душпастиря проводу у всіх напрямках свого життя. Не є це отже ніяким „розполітикованням“, коли священик бере живу участь в народніх ділах, чи то на полі просвітнім чи економічним, чи політичним — розуміється без якогонебудь ущербку своїх духовних обовязків. А якщо священик відсунеться від народніх обовязків, то може спричинити велику шкоду для Церкви і для свого народу, стратити довіря і зтягнути на себе негодовання своїх парохіян.

II. В очах прочого світа повинен священик присвічувати своїм достоїнством, а саме :

а) Має стеретися кожного кроку, слова і діла, які моглиб кинути найменшу тінь на його примірність.

б) Священикови не лицье приставати з людьми званої лихої слави;

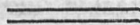
в) входить в товариства підозрілої вартости, учашати до публичних льокалів, де відбуваються забави при картах і пиятиці.

г) Не заходити ані не ходити туди, де його слава і честь, котру він має берегти, як око в голові, могла би бути виставлева на якусь пробу або зневагу.

д) В так званих висших товариствах, неповинен священик допускати до цього, щоби його, — після практики теперішного духа часу, — трактовано на другім місці (з виключенням гордості).

Священик своїм високим образованием, тактом, чемністю і примірністю повинен собі виробити всюди відповідне своєму становищу достойне трактовання. Він є після слів Ісуса Христа „соль землі, світ міру...“ і таким повинен себе давати пізнати.

Загально кажучи: У своїм поведенню, у своїм відношенню так до парохіян, як і до цілого світа нехай священник тямить слова приказу Ісуса Христа: „Ось я посилаю вас наче вівці посеред вовків; будьте отже мудрі як змії і невинні як голуби“.



о. Петро Хоми

КАПЛИЦЯ ДУХОВНОЇ СЕМИНАРІЇ У ЛЬВОВІ

(З приводу випosaження її в іконостас та стінопись)

I

Духовна Семинарія у Львові, котра підчас памятних листопадових боїв в 1918 р. була тереном завзятої боротьби, що шаліла довкруги неї, представляла собою після покінчених боїв справжню руїну. Не було одної віконної шиби цілої, стіни, двері, стеля по кімнатах і коридорах подіравлені густо крісовими кулями, всюди повно барикад, сміття і румовища — по кімнатах і по довгих коридорах гуляв вітер. Опісля семинарію зайняло польське військо, яке зачало там по своєму господарювати, приводячи будинок до ще гіршої руїни. Оціліла тоді одна тільки церква, бо навіть каплиці не пощадили, а зробили собі з неї військове кіно. Треба було великих зусиль, щоби відзискати будинок семинарії від війська та обернути його на ту ціль, до котрої він призначений, але багато більше труду, енергії і гроша треба було витратити на се, щоби будинок зробити придатним до мешкання. Сього останнього доконав повоєнний ректор, о. Др. Теодозій Галуцинський, котрий невсипущими заходами перемінив руїну в мешкальний будинок.

Тільки зовнішні мури будинку носили і надалі сліди війни. Життя в семинарії поволи наладжувалося і згодом поплило нормальним руслом. Після п'ятилітнього ведення семинарії уступив о. Др. Галуцинський, а на його місце іменував Митрополит о. Дра Й. Сліпого, котрий діло обнови семинарії повів скоро і успішно дальше. Відновив прекрасну вежу і будинок звязаний з нею та фронтовий мур церкви. Копулу вежі покрито мідяною бляхою і направлено вежовий годинник. Слідуючого року відновлено головний будинок семинарії іззовні, а саме від вул. Коперника, і надано йому первісний стилевий вигляд. Шезли діри від куль в стінах і віконних рамах. Треба дуже жаліти, що на відновленім будинку не поміщено бодай маленького напису про те, коли і після чого мусів будинок семинарії відновлятися.

Та обновленська праця о. ректора Сліпого на тім ще не остановилась. Семинарія обновлюється ще більше в середині. По коридорах позавішувано мистецькі образи і картини з біблійної історії, старохристиянського малярства і археології та красні зразки нашого деревляного церковного будівництва. Великі мешкальні кімнати I. поверху поділено і перероблено на менші, справлено нову і відновлено стару кімнатну обстановку, справлено до церкви нові фелони, до їдальні питомців столове накриття, побудовано кругольню на городі і мн. ин. По довершенню тих „дрібничок“ прийшла черга на каплицю.

Каплиця Дух. Семинарії своєю архітектонікою не різниться нічим від інших більших саль, от хочби від сусідуючих з нею „музеїв“, себто саль призначених на виклади і науку. Також і своїм внутрішнім виглядом не дуже нагадувала вона каплицю. Один тільки престол із піднебесним на північнім кінці довжезної салі вказував, що се саля, в котрій приноситься безкровна жертва і в котрій питомці сходяться на молитву. З мистецького боку не представляла вона ніякого інтересу. А вже зовсім не було в ній нічого, що пособлялоби поширенню і поглибленню релігійного виховання питомців. А в каплиці, підчас щоденних розважань, тоді, коли в душі молодого питомця родяться великі думки і настрої, що несуть його у небесні простори, коли навіязуються нитки, що сполучують його з Богом, коли душа його сповнена найніжнішими містичними нюансами — повинно бути все, що до такого глибокого богомисленого життя настроює. Крім того каплиця своїм внутрішнім урядженням і розмалюванням повинна бути зразком, після якого питомці, ставши колись священиками, будуть устроювати свої церкви.

Теперішній ректор Духовної Семинарії, зараз після того, як обняв керму семинарії в свої руки, не тільки побачив ті недостачі в каплиці, але постарався їх чимскорше усунути. Сам знавець і любитель мистецтва, постановив дати каплиці цінне мистецьке вивінування, одягнути її в новий, пишний одяг, і ним немов закрити та прибрати цілковиту відсутність якихнебудь архітектонічних вальорів. Не лякався великих коштів, бо вірив, що для доброї справи гроші все знайдуться. З своїми думками звірився він перед проф. Петром Холодним і вони оба обговорили і розробили плян майбутнього іконостасу і поліхромії. Коли той плян одобрив ВПреоєв. Митрополит, мистець взявся за його реалізування і по більше як цілорічній праці закінчив мальовання іконостасу (посвятив його Митрополит в грудні 1927), а відтак на протязі кількох місяців розмалював цілу каплицю (посвячена 3. лютого 1929). Прекрасну архітектуру і цілу різьбарську роботу іконостасу і піднебесного проектував і виконав арт. Андрій Коверко з кедрового матеріалу.

Ціла каплиця — так іконостас, як і стінопись — представляє таке велике багатство мистецьких цінностей, стільки глибокої символіки і ніжних артистичних нюансів, що про неї треба би писати цілу студію. Та студію може і повинен написати тільки той знавець мистецтва, а я постараюся по змозі відтворити тільки те вражіння, котре уділюється пересічному глядачеві підчас оглядання, тимбільше, що досі ніхто з духовенства не згадав про се в пресі, а сеж велике культурне надбання і ним повинні ми, духовні, більше за всіх радіти, бо ніхто не звязаний з Духовною Семинарією так щільно, як ми.

Перше вражіння, яке уділюється нам, як тільки ввійдемо до каплиці, се почування якоїсь радості і захоплення. „Коль возлюблена селенія твоя, Господи сил“ (пс. 81, 1) — так і тиснеться на уста. Іконостас горить веселковими красками, блищить позоліттю основ і капітелів коломи та коронковою різьбою, що виповнює пусті, незамальовані місця. В противенстві до тої легкості і радісної усмішки іконостасу стінопись каплиці навиває на нас своїми стушованими кольорами і розмірами зображених осіб та символів повагу і застанову. Охолонувши з того першого вражіння, розглядаємося по іконах та відразу переконуємося, що тут маємо до діла не із звичайним собі мальованням, котре ми вже стільки разів бачили по наших церквах, але що тут створено новий мистецький стиль.

Основою для мальовил Холодного — візантинізм, прочутий українським духом, себто стара візантійська ікона, що пересаджена на наш ґрунт, розвинулася в нашу і дала нам ікону українську, котрої розвиток спинився ще в XVII столітті. Від тої пори ми, ідучи за західними реалістичними впливами, забули свою давню ікону, котра ще й досі мерехтить по наших старих храмах своєю глибокою символікою і містичним сяйвом. Холодний один із тих мистців, що порвав із реалізмом заходу та вернув до тої нашої забутої ікони, до візантійства, тільки того візантійства не наслідуює невідлучно, але оживив його згідно з вимогами сучасних мистецьких течій своїм творчим духом і надав йому новий зміст та нові мистецькі вирази. Таким чином дає він нам прекрасну синтезу двох протівних стилів в малярстві — синтезу іконописі, себто так сказатиб, мальовання психічного, і малярства сучасного, нового, сказатиб реалістичного. Синтеза ся полягає на тім, що в давню візантійсько-українську ікону вливає він нове життя, новий вираз, що впливає з мистецьких змагань нинішніх часів.

Що торкається мистецького переведення своїх замислів, то Холодний вміє вчути в духа даної мистецької доби і винести з неї якусь нову, оригінальну черту, а давній дати нове художнє оформлення так, що його картини і його ми-

стецькі замисли, хоч і побудовані на старих традиціях, дишуть життям, ясніють осяйною радістю та бадьорістю, а глядач не відчуває сього, начеб находився в галерії образів та музею старих ікон, але серед живих людей, що різняться від нього звершеністю, котра їх одухотворює і приневолює глядача йти вслід за ними. Його ікони — се не безвиразні, тупі лица, не смутні, захмарені обличчя, — котрими в новіших часах розмальовують доморослі „візантиністи“ наші церкви, — а лица, що відзеркалюють цілу скалю почувань, цілий світ ідей, радість ізза служення Богови, котра мимохить і нам уділюється. Його ікони, мимо їх византійської форми і техніки, повні виразу й експресії, і глядач не перейде повз них без хісна, але мусить чогось навчитися, так сильно і переконуючо промовляють вони до нашої душі.

II

Низька і вузька саля, призначена на каплицю, не дала змоги побудувати високий іконостас, але мимо сього іконостас не стратив нічого ні на композиції, ні на красі. Побудований він по всім вимогам обряду і традиції. Оба артисти дали тут максимум зусиль і творчої інвенції і створили іконостас не тільки стилевий і в найвисшій мірі мистецький, але іконостас живий. Своєю композицією і вмілим розміщенням світла і тіний, відповідним підобранням тла і добором красок та частим оперованням самими негативами при освітленню поодиноких фігур — іконостас виходить і робить вражіння, що він живе, що поодинокі фігури рухаються, що вони не мертве мальовило, а живі люди. До тої легкості і живучості іконостасу причинився в великій мірі різьбар, котрий, числячися із скупістю місця, обмежив розміри свого матеріялу *ad minimum*, а лишив більше місця маляреви, не скував образів в тяжкі окуви дерева, але даючи до них вузькі, дрібно мережані рами, невеличкі колюмни з золоченими византійськими капітелями і основами та проглядну коронкову різьбу ростиного орнаменту поміж поодинокими образами, надав цілому іконостасу тої легкості і живучості. Грає тут велику ролю і матеріял; темно-бронзова кедрина, природна, незамальована, надає ще більше чару цілому іконостасови.

Іконостас — як уже сказано — побудований після приписів обряду і вимог традиції. Має трое дверей: більші — царські і двоє менших — діяконських. Царські ворота строго по обряду, подумані чисто декоративно, низенькі так, що священик, стоячи підчас богослуження при престолі, є видний. Поділені вони дрібно різьбленими листвами на чотири поздовжні прямокутники, з котрих два середні — довші — заокруглені в своїй горішній части півколесом та завершені хрестом, а два дальші, бічні, покриті ажуровою, золоченою

різьбою (папський герб, грецький хрест і мотив винної лози), роблять царські ворота ще більш декоративними і символічними. На двох середніх прямокутниках зображені чотири євангелісти із своїми, дуже оригінально і стилево унятими, символічними знаками, котрі перед кожним євангелістом держать отворену книгу, символ натхнення св. Духом. Сильно підкреслена динаміка прекрасної композиції; євангелісти схвильовані, зворушені, прислухуючись до голосу Св. Духа, пишуть свої євангелія. Верх них образ благовіщення Преч. Діви.

В першому ряді образів на перший плян виступають намісні образи. Ісус Христос малюється у нас традиційно як небесний Учитель з євангелієм в руках, а Преч. Діва як Матір Божа з дитятком Ісусом на руках. Мистець не пішов тут за готовим зразком традиції, але дав картини дещо відмінні в композиції, а зате глибші змістом, не змінюючи при тому основної вимоги традиції, бо учительство Христове і Боже материнство Преч. Діви змальоване тут більше у формі потенціальної. Христос змальований як молодець, що попри свої щоденні заняття заглиблюється в студіювання глибоких правд Божого об'явлення, що в св. Письмі. Перед ним отворена книга, а в ній місце з прор. Ісаїї: „Він справді взяв недуги і болі наші на себе... Ранено його за гріхи наші і мучено за беззаконія наші; се кара за весь мир наш упала на нього“. З лица Христового віє щось надземне (мистець оперує тут легким негативом). в очах його певність і цілковита відсутність всякого, хочби найменшого, сумніву. Сеж він той, що „взяв недуги і болі наші на себе“. Права рука зложена до благословення, котре уділює молодим своїм послідовникам. Така композиція рішучо краще підходить до каплиці, де набирають Христового духа молоді кандидати на священиків.

Пречиста Діва на тлі своїх щоденних занять також заглиблена в читання св. Письма. Зір її впав якраз на слова, сказані Богом до змія підчас прогонування Адама з раю: „І ворогування положу між тобою й жінкою і між насінням твоїм і насінням її, воно розчавлюватиме тобі голову, тиж упиватимешся йому в п'яту“. На лиці Прч. Діви глибока задумка. Хотілаб розгадати таємницю щойно прочитаного місця. Хто буде сею жінкою? „А може я?“ — майнуло їй в думці — і радісна усмішка освітила на момент її прекрасне лице.

Оба намісні образи — се високо мистецький зразок іконописної техніки Холодного. Природної краски санкир лица і прочих частий тіла, ніжно охрений, містерні, зручно уложені складки одежі, увидатнені пробілами, лагідне, декоративне тло, ніжність малюнку — се все робить ті дві ікони незвичайно принадними. Однаковість тла на обох іко-

нах вказує на спільну участь обох змальованих осіб у ділі відкуплення людського роду.

Дальші два образи у цьому першому ряді — се на право храмовий образ Духовної Семинарії — Зісланця Св. Духа, а на ліво хрещення Руси.

Композиція Сошествія Св. Духа вельми оригінальна, оперта на наших давніх зразках. Високо на престолі сидить Прч. Діва з руками, схрещеними на грудях. Довкола неї апостоли, чисто декоративно розміщені один низше другого. Нечайно „повстав з неба шум“, малинову заслону підняв вітер в гору (сила Св. Духа) і над головами усіх присутних появились огняні язики. Св. Дух сповнив усіх якоюсь дивною силою. Апостоли збентежені: ціла скаля почувань малюється на їхніх лицах: одні заскочені, другі врадувані, а всі глибоко задумані. Одна тільки Прч. Діва спокійна; лице її занадто мертве, безвиразне. — В горі на заслоні Св. Дух у виді голубав колісці із весекових красок на тлі сімох блакитних сфер, що зображають всесвіт, а в самій долині старезний Космос держить обрус, до котрого падуть огняні язики. Оба сі акценти стоять із цілою композицією у тісній звязи та представляють ділання Св. Духа не лиш на апостолів, але й на цілий світ, бо Св. Дух є саме тим, що „всюди є і все наповняє“. Цілість композиції завершують мури дому з острими червоними дахами.

Образ хрещення України-Руси і композицією і технікою і богатством кольорів стоїть куди висше чим перший. На тлі замкової гори із княжими теремами, сповитої рожево-опалевим серпанком імлі, менш-більш по середині стоїть „ясне сонічко“ — св. Володимир у пишнім одязі византійських імператорів, з короною на голові і хрестом у руці. Окружений князенками-синами, одягненими в стилеві українські свити. З боку і за ним стоять бояри і військо зі списами і щитами в руках, а низше нього два архієрії, що в оточенню священиків і дяконів уділяють св. Тайни хрещення предкам чубатих Запорожців, котрі пізнійше голови свої клали за святу віру. За архієреями з боків стоїть хор, що, нахилившись над нотами, співає. Над цілою групою мають два білі прапори з хрестом, Матірю Божою, а над усім зноситься Св. Дух у світлянім, трьохбарвнім колі. Образ сей, хоч невеликий розмірами, але епічним спокоєм композиції, розміщенням дієвих осіб і перспективічними вальорами викликає монументальний настрій.

Під намісними образами два менші образки—прообрази Христової жертви, кровавої і безкровної: праворуч жертва Мелхіседека, а ліворуч жертвування Ісаака Авраамом. Хоч маленькі вони розмірами, але оригінальністю композиції, богатством декоративних акцесорій і ніжним рисунком зовсім не уступають великим.

Перший з них, що зображує жертву Мелхіседека, яскравими тонами красок, багатством одягів: загалом своїм казковим орієнтальним подихом робить незвичайно миле вражіння.

Не менш цікавий другий образок. Мистець підійшов до суворої біблійної історії про недовершене жертвування Ісаака йогож таки батьком—оригінально, стараючися виеліминувати драстичний момент. І на картині бачимо жертівник, на котрому горить жертвенне ягня, а в полоніни являється Небесний Агнець. Біля жертівника клячить Авраам із головою, покійрно схиленою перед премудрістю Божою, та пригортає до себе одинака, що, випрямлений, глядить на Небесного Агнця, котрого проображує. Ціла картина начеркнена ясними і милими тонами, віє від неї якась ніжність, а про жорстоку дійсність говорить тільки ніж, що незамітно лежить оподалік в траві.

Під образом Сошествія Св. Духа картина, що представляє один момент із сотворення світа (земля була пуста і неупорядкована, а Дух Божий уносився над нею), а під образом хрещення України чудовий фрагмент із потопу світа.

Діаконські двері також низькі і стилеві, як і царські. На них зображені архангели в строях наших княжих дружинників, бережуть входу до раю (Святая святих). На лиці і поставі тіла рішучість і вірність у службі Богови.

Другий ряд образів — се дванадцять менших образів, що представляють дванадцять більших празників в році. По середині нерукотворений образ Ісуса Христа в округлих, дрібно мережаних рамах, а біля нього двох ангелів в такихже рамах. Головний мотив цього ряду: Бог на землі. Мистець підчеркує його сильно головою на тих образах, де Божество виступає на перший плян. Празники йдуть з ліва на право в слідуючім порядку: Непорочне Зачаття Прч. Діви, Введення в храм, Благовіщення, Різдво Христове, Стрітєння, Богоявлення, Переображення, Візд до Єрусалиму, Розпяття, Воскресення, Вознесення і Празник Серця Христового. Найкрасші і найінтересніші з них — Непорочне Зачаття, Введення, Богоявлення, Переображення, Візд до Єрусалиму, Вознесення і Серце Христове.

Непорочне Зачаття — се глибоко символічна картина, що представляє праведних Йоакима і Анну, як їм в наслідок горячого бажання — мати потомство — виростають з грудей дві галузки, що зійшовшись до купи, розцвітають в невинний квіт лелії, з пелюсток якої виринає Прч. Діва. Йоаким підніс у здивуванню ліву руку в гору, а Анна положила праву на грудях, покійрно дякуючи Богу за ту велику ласку. Глибоку символіку доповнюють рожеві квіти, що ними заквітчана земля. Мотив сей приходить у наших давних іконах, м. ин. в Мазепиній Церкві в Переяславі (єсть також і в Нац.

Музею у Львові) і свідчить про це, що правда про Непорочне Зачаття Прч. Діви вже віддавна глибоко вкорінена в серцях нашого віруючого народу.

Введення в храм — се зравок умілого використання всіх мистецьких засобів, що стоять маляреви до диспозиції, в першу чергу багатства кольорів, котрі надають картині своєрідного чару. Ікона представляє фронтон святині з важкими масивними колюмнами в старохетицькім стилі, до котрої ведуть кам'яні сходи. Задній плян — се колюмнада теж в хетицькім стилі; червоні основи і капітелі колюмн, котрі продовжуються і творять наче верхній червоний мур. На тлі такої обстановки бачимо Преч. Діву, малу 6—7 літню дитину, що зі свічкою в руках сміливо ступає горі сходами, де на неї жде архіерей в пишних ризах і рухом руки запрошує її до середини храму. За дочкою йдуть родичі з свічками в руках.

На іконі Богоявлення, на тлі зелених дерев, хрестить Предтеча Ісуса. Санкир тіла Ісусового білий, природній в противенстві до тіла Іванового, що осмалене сонцем і вітрами, бронзове, справжнє тіло аскета. З неба злетіли світляні, надземські постати, ангели, що сягаючи великими, ясними крилами аж до землі, з зачудованням приглядаються події. Над головою Ісуса символ Пресв. Тройці. Св. Дух в виді ясного, прозорого, невловимого голуба, серед трикутника, окружений колісцем із веселкових красок (так давно у нас малювали Пресв. Тройцю, при чому веселка складалася із трьох основних красок).

На іконі Преображення мистець, оперуючи світляними ефектами, дав нам два світи — світ надземський у виді світляних постатей Христа і пророків, об'ятих райдужною еліпсою — і світ земський — апостолів, що на вид невисказаної краси того другого світа і не могучи знести блиску надземського сяйва, попадали лицем до землі.

Візд до Єрусалимт своєю стилевою композицією, декоративним розміщенням осіб, повним використанням кольорових можливостей та чудовою архітектонікою веж і мурів міста вибивається на перше місце між образами в сім ряді.

Вознесення своїм тлом і кольорами поділене також на два світи — надземський, де на тлі сімох блакитних сфер зноситься Христос, зовсім неземська постать, осяяна веселковими красками і окружена ангелами — та світ земський, що представляє Прч. Діву серед апостолів. Ціла композиція робить сильне вражіння своєю динамікою: апостоли заскочені нежданою подією, засмучені, прямо в розпучі простягають свої руки за Ісусом. Являються два ангели із того другого світа, куди знісся Христос, і успокоюють стрівожених і засмучених апо-

столів. Преч. Діви одначе — як все — спокійна із покірно схиленою головою.

Оригінально поставився мистець до обявлення бл. Маргареті Алякок про Христове серце. Він не пішов тут за доволі змисловим зображенням тої події реалістичним малярством Заходу, але дав тій новій правді християнської містики високосимволічну, а притім стилеву, в душі византійських прийомів мистецьку обробітку. Христос на тлі хреста, себто своєї хрестної жертви — символу найбільшої любови до людського роду — дає нам на долоні своє одухотворене, осяйне серце, видимий символ тієї повсякчасної любови. Довкруги нього корчі чудових, розцвілих рож, символ радощів і щастя ізза любови до Бога і служення йому. В куточку покірна монахиня із схиленою головою. Ціла картина надихана осяйною радістю і щастям, котре і нам уділяється.

Гарні і стилеві є й другі ікони сього ряду і кожда з них має щось своє, оригінальне і цікаве.

Третій ряд образів, се ікони апостолів з Моленням (Деїсіс) по середині. Головна ідея сього ряду — небесна слава Христа, Царя слави, в першу чергу апостолів. Мистець, хочачи дати художнє оформлення тій ідеї, мусить увесь час обертається у сфері позазмислового світа, бож його завдання — змалювати образ, що приносивби нам щось із надземського світа, щось із вічності, образ, що зумівби розкрити перед нами бодай частинку того невисказаного щастя, за котрим серце людське тужить, одним словом мистець має тут людськими засобами зобразити нам глибину великої надприродної правди. Завдання се над міру важке і тільки великі мистці мають відвагу взятися за розв'язку тої важкої мистецької проблеми. Холодний належить якраз до тих великих мистців, що блискуче ту велику проблему розв'язав. Його Молення — се наявний доказ його великої мистецької культури і його незвичайно глибокої інтуїції, а при тім є воно найбільш характеристичним зразком цілої його мистецької творчости, в основу якої лягло византійство, оживлене його творчим духом так, що воно росте і розвивається у новий своєрідний мистецький стиль.

Композиційна цілість сього ряду складається із шістьох образів, кождий із двома апостолами, і семого, значно більшого, що зображує само Молення. Се центральна ікона, з котрою тісно зв'язані й ідейно і технічно шість прочих образів. По середині її на небеснім престолі, що якийсь абстрактний, прозорий і вкритий гарним килимом, сидить Христос. Христос — істота надземська, глибоко одухотворена, в білій, прозорій туніці і голубім хитоні. Права рука зложена до благословення, в лівій держить отворене євангеліє

із словами з св. Йоана: „Уже не називаю вас слугами, бо слуга не знає, що робить пан його, але назвав я вас друзями, бо все, що чув я від Отця мого, об'явив вам“. Лице його зображує щось надземського, щось, чого ми не в силі одним словом висказати, одним поглядом думки уняти. З боків, верх його голови — головки двох серафимів, що своїми крилами кольору легкої цинобри, котра місцями переходить у рожеве, в містерний спосіб отінують Христа, творячи продовження золотого саява кругом його голови. Біля Христа два стрункі архангели, небесні воїни, його приборна сторожа. В білих, коротких туніках, підперезаних широким ремінним поясом, з накиненими плащами горячого цинобрового кольору, з великими, легкими крилами. Кождий з них держить в лівій руці рипіду, одну з одухотвореним ягнятем, а другу з серцем з хрестом, окруженим терневим вінцем (оба символи любови і жертви Христової), а в правій прозору кулю веселкових красок. На лицях їх малюється певність і твердість у вірній службі Христови. Трохи нижше з боків, праворуч Матір Божа, а ліворуч св. Іван Предтеча. Матір Божа така, як на наміснім образі, за виїмкою туніки селединової краски, покійно схилена у німім захопленню, з руками зложеними до купи. На одухотворенім лиці малюється найвисшої міри молитовна екстаза і радісне захоплення із за сполуки з Христом, царем слави. Св. Іван у верблужій одежі, прикритій темно-малиновим хитоном, з руками зложеними на грудях. Відповідно до свого завдання і слів св. Письма: „Се я посилаю мого ангела перед твоїм лицем, котрий приготує твою дорогу“ (Мар. 1, 2) змальований він із крилами. Його строго аскетичне, задумане лице роз'яснене свідомістю нежданого щастя небесної слави. Дорічка вкрита взористим і оптично дуже ефективно комбінованим килимом. Лице і загалом все тіло Христа і інших осіб на образі неземське, одухотворене, прозоре, що само для себе дає світло, тому мистець при освітленю оперує самим тільки негативом, що ще більше надає цілій іконі містичности і надземського чару. Ризи нарисовані незвичайно тонко і ніжно, складки і пробіли дуже чітко увидатнені, декоративні акцесорії своєрідні і достосовані до цілоти. Цілість одухотворена, абстрактна, невловима; віє від неї подих надземського світа, грає на ній відблеск небесної краси і щастя.

З Моленням композиційно тісно злучені шість дальших ікон, три з одного боку, а три з другого. На кожній іконі по два апостоли. Починаючи від правої руки Христа, йде св. ап. Павло, Филип, Андій, Яків, Йоан і Лука, ліворуч Христа Павло, Симеон, Матей, Вартоломей, Марко і Тома. Композиційна цілість цих образів, скріплена сильно підкреслена динамікою, надає великої живучости цілому іконостасу.

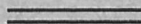
сови. Всі апостоли на однаковім тлі, з однаковим ритмічним уставленням цілого тіла, з ногами розставленими до ходу — йдуть. По перебутих трудах і вязницях, по перенесених ранах без міри, по утраті життя для Христа — йдуть до свого улюбленого Учителя по нагороду. Свідомі своїх давніх упадків, осяяні блеском небесної слави, не сміють і голов своїх в гору підняти, а йдуть мовчки, похилені. Один тільки Тома випрямлений, з піднятою головою; він раз Христом переконаний, — вільний від всякого сумніву чи непевности. На сірім тлі з рожевим ґрунтом землі роблять апостоли вражіння надземських істот. В їхньому умученню, в їхніх терпіннях, в усіх тих хрестах, перенесених за Христа не видно болю, противно, від них віє надземська радість, сполучена з безмежною тугою, що веде їх до Христа. А Христос перед ними, осяяний світлом небесної слави і величі, запевнює їм належне місце в тій славі словами, що ясніють на сторінках відчнененого евангелія „Уже не називаю вас слугами, бо слуга не знає, що робить пан його, але назвав я вас друзями і т. д.“ Для них немає більшого щастя над ту заперуку, що вони мають стати беззастережними учасниками тої самої слави і величі.

Лиця і загалом цілі постаті апостолів самі для себе світлом (освітлені негативом), ризи з незвичайно містерно уложеними складками, розміщенням світла і тіний, надають ще більшої легкості і ритмічності рухам апостолів так, що іконостас оживає, перед вами жива фільма, що несе вас у надземські простори та сповняє вас тою, що й їх тугою, послужити Христу, щоб і собі досягнути того щастя, котре ви бачите тут на сій незрівняній композиції, сотвореній в недосяжний спосіб великим мистцем.

Сей третій ряд образів — се й композиційно і технічно — вершок уміня Холодного, шляхом психічного малюнку викликувати у нас могутні психічні реакції.

Останні образи — се старозавітні пророки, числом 14, — поміщені в шістьох, дрібно мережаних медаліонах. Пустий простір між іконами і стелею виповнює ажурова різьба винної лози, грозна якої дзьобають птахи, що радісно скачуть по галузках, образ спрагнених за небесними висотами душ.

(Докінчення буде)



Наступ на „Рідну Школу“

Коли рік тому писалося в нашій пресі чимало про катастрофальний фінансовий стан „Рідної Школи“, то цього року доводиться нам вказати на іншу небезпеку, яка грози́ть тій нашій поважній, старій, всенародній установі. Є се небезпека моральної натури. Всі ліві партії, від радикалів до комуністів, хоч як вони різняться ідейно між собою, таки зуміли знайти для себе спільну плятформу в завзятому наступі на товариство „Рідна Школа“ за те тільки, що вона веде свою працю в національному й християнському дусі. Тож завзялися вони знищити її й матеріально й морально небувалою агітацією проти неї на зборах, вічах, в пресі, наклепами проти Головної Управи й поодиноких осіб і т. д. У селян вмовляють, щоби жертви на „Рідну Школу“ не давали, бо їх датки на „Рідну Школу“ йдуть на панів-буржуїв, а півінтелігентів і інтелігентів обманюють, що Головна Управа „Рідної Школи“ — се сліпе оруддя в руках польської влади.

Вправді німецька пословиця каже, що „Lügen habe kurze Beine“, але всетаки „calumniare audacter semper aliqui haeret“. А саме о те розходиться ворогам „Рідної Школи“, щоби її моральну вартість в очах народу підкопати, а самим захопити управу в товаристві. Вони радіби здобути собі готову, стару, загосподаровану всенародню установу і через неї ширити свою протинародню і антирелігійну пропаганду і діяльність серед нашого народу.

Своїї окремої шкільної установи вони й не думають і не беруться засновувати, але захопити загребушими руками готове — до того вони дуже охочі!

І так приміром довідуємося, що один з їх передовиків, який ще донедавна був виданим членом радикальної партії, а викинений звідтам, опинився на „нових шляхах“, мав відвагу зробити продження Головній Управі „Рідної Школи“, щоби товариство дало йому свою фірму, льокаль, шкільну обстановку й всі наукової прибори (дрібничка!) дотеперішніх мужеських учительських семінарійних крусів у Львові, вул. Театинська 10, а він там під фірмою „Рідної Школи“ (тут саме й закопана собака!) буде вести на свою руку й на своє матеріальне ризико приватну хлопячу чи коедукаційну гімназію. Ми певні того, що він „матеріального ризика“ не потребувавби боятися, але ми й збагнути можемо духа і напрям виховання й образования в його научнім закладі. І все те малоби діятися під фірмою „Рідної Школи“.

Для успішної розбудови й поступу українського шкільництва на європейську міру є „Рідна Школа“ зобов'язана слідити за новими напрямками педагогіки й дидактики; вона повинна би мати у себе не тільки богату педагогічну бібліо-

теку й читальню, вивіновану і дововнювану заєдно найновішими ділами й фаховими часописами, але висилати своїх делегатів на педагогічні конгреси та на звиджування заграничних народніх і середніх шкіл. Инакше поступу не буде. Бо з лектури творів Кляпареда, Декролія, Феррієра, Мооса, Паркгерста, Ровіда і и. можна вправді багато нових поглядів дидактичних, методичних і педагогічних собі присвоїти, але на те, щоби в практиці їх переводити, треба практику видіти.

Тимчасом що і як у нас діється? На спеціальних комісіях і анкетах „Р. Ш.“ перемелюються застарілі погляди, а вже на Загальному Зїзді „Рідної Школи“ пописуються аж до обридження шарлятани, люди, шкільних справ цілком не тямучі, що полюють на демагогію й пайдократію, кидають клевети на поодинокі особи і перемінують поважний зїзд рідношкільної установи майже на політичне віче!

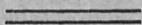
Зовсім не так воно булоби, колиб наша інтелігенція, яка стоїть на національному ґрунті, не ставилася байдужно до тої нашої важної установи й її діяльності. „Рідна Школа“ — се одна з наших національних твердинь і ми не сміємо її здавати, хоч би вороги й зрадники нашої національної ідеї незнатъ які бішені наступи на неї робили!

Тож обовязком кожного нашого духовного є ревно допильнувати, щоби з його кружка „Рідної Школи“ не приїздили на Загальний Зїзд до Львова невідповідальні елементи авантюристи, крикуни, як делегати. Не допустити до сього, щоби вони самі себе вибирали делегатами, користаючи з того, ще на збори кружка скличуть без участі пароха кількох своїх сторонників і на легітимаціях прибють печатку кружка, яка випадково є тоді в їх руках. В справах „Рідної Школи“ ніюдин наш парох, ні сотрудинок, ні катехит не може й не сміє собі сказати: „моя хата з краю!“

Тож маємо надію, що надзвичайний Загальний Зїзд „Рідної Школи“, який має відбутися сеї осени для переміни статута, не буде таким „позорищем“, як Загальний Зїзд з 20. мая с. р. А може се тільки статись завдяки пильним заходам нашого дійсно патріотичного, свідомого, тямучого духовенства. Байдужність для „Рідної Школи“ є сьогодні прямо непростима, незрозуміла і дуже каригідна, коли вороги народу й Церкви роблять такий завзятий наступ на неї.

В парі з моральною піддержкою „Рідної Школи“ не забуваймо й про матеріяльну. Літні місяці є все для фінансової сторони „Рідної Школи“ майже катастрофальні! Тож не допустім до катастрофи!

М.



Николай Бердяев

З'єдинення християн Сходу і Заходу *)

Розділ церков, а радше сказати би: розкол християн, є найбільшою невдачею християнства в історії. Ся невдача свідчить про се, яку свободу лишило боже привидіння чоловікови, а як тяжко надужив чоловік сеї свободи. В самій церкві Христовій не може бути й бесіди про розділ, розлуку, бо церква є одна й суцільна; її суцільність зазначається тим, що Христос в ній живе, що вона передає дару ласк і що в ній подаються св. Тайни. Не церква розкололася, а християнське людство. Розкол наступив в царстві царя, яке сплелося з божим царством, але не в божім царстві, бо в нім якийнебудь розділ є неможливий. Одинока, вічна правда християнського обявлення індивідуалізується в ріжних расах, націях, особистостях. Абсолют християнської правди не противиться в нічім того рода індивідуації. Поміж універсальним і індивідуальним нема ніяких виключаючих себе противенств. Універсальне і індивідуальне належать спільно до конкретної єдності. Абсолютна правда християнства має однак людського приємника. Людський елемент не є тут пасивний, тільки активний, і реагує творчо в ріжний спосіб на все, що йому обявлюється. Він то витворює ріжноманітність форм. Та в сім годі бачити щонебудь злого. В домі Вітця є багато мешкань. Зовсім оправданим і природним являється східний і західний тип християнства, тай тип романського і германського християнства. Треба зазначити, що вже в перших віках виявилася ріжниця в типах східнього

*) Католицьке видавництво „Matthias-Grünwald — Verlag Mainz“ помістило в своїому річнику за 1926 р. (Aehren aus der Garbe 1926 — Christi Reich im Osten) поміж іншими статтю професора висшої російської школи (Академії) в Парижі Николая Бердяєва „Von der Vereinigung der Christen der Ostens und Westens“ (переклад з рос.). У вступнім слові каже відвічальний редактор Richard Knies: „Сей річник поставив собі за задачу в статтях своїх ріжних співробітників зробити спробу, представити російське питання в його релігійнім характері і то саме через досліджування внутрішних обставин між російсько-православною церквою Сходу і римо-католицькою Заходу і розважити можливість встановлення наново єдності“.

Ми поміщуємо отсю статтю, щоби Вп. читачам „Ниви“, подати на нашу думку — один з найбільше характеристичних зразків того, як собі православні — і то власне ті висші духом і менше шовіністичні — думають про можливість повороту до єдності з катол. церквою. „Audiatur et altera pars“ і тут має своє значіння, бо тільки таким способом зможемо зрозуміти властиві спірні точки.

Редакція.

і західнього християнства. Патристика Сходу і патристика Заходу, щодо свого духа, були дуже рїжні від себе; в обох половинах християнського свїта витворилися рїжні форми побожності. Одна половина християнського свїта перейняла насліддя Греції, друга --- насліддя Риму. І якби навіть не було прийшло до катастрофи формального розколу в Христовій церкві, який щойно тоді довершився, як рїжницї в обох типах християнства були вистарчаючо виробленї, то булиби таки утрималися остро заїндївдуалїзованї і від себе віддїленї типи східнього і західнього християнства.

З православного становища можна звважити, що навіть при удержаннї церковної єдності булоби істнувало латинське християнство, та що се латинське християнство булоби російському православному чоловікови виходило дуже чужим. Православнї росїяни, якї ворожо відносяться до католицизму, кажуть, що вони не можуть знести ні латинської мови, ні гладко голених лиць католицьких священників, та що вони склонюються до сього, що і в латинській мові і голених обличчях бачуть майже єретичність. Так сильно ділають національнї упередження! Колиж пильно приглянутися процесови релїгійної індївдуації, то треба також признати, що і німецький католицизм ніяк не присвоїв собі латинського духа, яким пересяк католицизм романських народів. Вистарчить взяти під увагу німецьку містику, яка в своїй сути є католицькою, та порівнати її з католицькою містикою еспанців, італійців або французів. Teuler, Suso і Jan van Ruysbroeck, або Angelus Silesius, що був пристрастним і нетолерантним католиком, належать зовсім до иншого духового свїта, як святий Іван від Хреста, як свята Тереса, блаженна Ангела, або св. Франц зі Sales. Німецька католицька теологія є менше раціоналістична, як французька або італійська теологія, і в ній менше слідне латинське залюблення в чистоті форм. Богослов, як Scheeben бувби в Франції зовсім неможливим. Св. Тома з Аквіну був типовим Італійцем, латинським генїєм, генїєм форми і міри. А німецький дух дав такого мистця, як Eckehart. Протестантизм був твором по більшій частині німецької і англїосаксонської раси і її індївдуальних форм релїгійности. Був він хоробливим протестом проти насильства латинського універсалїзму. Колиж індївдуалїзованнє в християнстві західнього свїта так сильно зазначилося, коли воно має своє місце навіть серед самого католицизму, то оскільки глибше сягають сі індївдуалїзації і зрїжничкованнє, якщо порівняти християнство Сходу і Заходу. Не догматичнї і церковно канонічнї рїжницї між православїєм і католицизмом є тут головними і основними, але рїжницї духового типу і духового досвїду, містичного напрямку. Якби православнї й не спорили з католиками про Filioque та про непомильність папи, однак вони

ніколи не наближаться до обопільного порозуміння. Тут б'ються о себе світи, які пішли ріжними дорогами, а на сих своїх дорогах призбирали ріжні життєві досвіди. Ось ізза сього тяжко їм себе взаїмно зрозуміти. Згода на якесь абстрактно—формальне думання, згідне чи незгідне, ні трошки не причиниться до обопільного порозуміння. Отсе питання не вирішиться ані в формально-догматичній, ані також формально-канонічній області. Для Сходу виходить злишною і непомильністю папи і внішна єдність церковної організації, а для Заходу вони є сущими, бо Схід і Захід пішли ріжними історичними дорогами, на яких набули ріжні духові досвіди.

Первісне християнство було есхатологічне; воно не мало ніякої історичної перспективи; воно ждало скорий кінець світа і другий прихід Христа. Але християнству було призначено стати історичною світовою могутістю. Воно не могло довго жити тими виключно харизматичними дарами, які оживляли первісних християн, воно мусіло виробити в собі органи для безпереривного історичного життя і для боротьби. Східне християнство, що унаслідило геленістичного духа, було більше медитативно розположене; воно займалося догматичними питаннями і догмотворча діяльність була ділом східньої патристики. На Сході повстала була і єретична і християнська Гнозис, започаткована через святого Климентія Александрійського. Захід був більше практичний, реальний; він переняв був в спадку римського духа; він займався більше питанням організації церкви і моральною психологією. На Заході прийшло християнство скорше до свідомости своїх історичних завдань. Західня церква показала властиво як воююча церква. Їй припали в уділі могуті державницькі і історичні завдання, як тільки розпалася римська імперія на Заході. На Сході зуміла церква задержати на завсіди есхатологічний характер. Православіє більше зверталося до вічного життя, до царства небесного, як до земського життя; до історичного завойовання світа через християнство. Церква на Заході стала велитною історичною могутістю; вона вповні поняла своє войовниче завдання як світової держави, опановання світа. Західня церква, вже від св. Августина, уважала себе за царство боже на землі. Історична перспектива прикрила зовсім есхатологічну перспективу. Християнство Заходу було по своєму типу актуальне і більше войовниче, воно посягало за пановання на землі, за ділами в історії. Відси виходить незвичайно високе цінення принципу організації. Для католицизму характеристичною є свідомість, що все повинно бути зорганізоване і підчинене зовнішній єдности: душа, суспільність, культура мусять бути зорганізовані; церква — в змислі універсальної єдности — мусить бути зорганізована; релігійне думання,

система теології і філософії мусить бути зорганізована. Всюди треба виробити орудники боротьби, боротьби, яку церква є покликана перевести з світом. Церква мусить розпоряджати власними арміями і твердинями. А все мусить бути перетворене в одно військо, в одну твердиню: душа, суспільне життя, думання. Схолястика се ніщо иншого як уоруження думання до боротьби, до наступу і оборони. Теологічна і філософічна система св. Томи з Аквіну се могутча, прегарно построчна твердиня, як загалом ціла католицька церква.

Я знаю, що цілий католицький світ є дуже богатий, скомплікований і ріжноманітний, що в нім є багато техніки. Се не є ніякий припадок, що в християнстві Заходу переважує аристотелізм. Саме в категоріях аристотелівської філософії, аристотелівської науки про форму і матерію, про потенцію і акт міг виявитися напрям західнього християнства. Форма організує матерію життя, матерію світа; світ мусить в кінці улягти зорганізованій формі. Церковна срачхія, підчинена одному суцільному, верховному осередкови, церковна доктрина є тим організуючим принципом, який мусить панувати і не сміє стерпіти, щоби матерія хаотично виливалася і сама в собі ділилася. Потенція є несовершенне і невиразне ествовання, є на пів несевованням, — тільки акт є правдивим і повним ествованням. Бог є чистим актом і не має в собі ніякої потенції. Тому і католицька церква зміряє на землі до сього, щоби стати чистим актом і не терпіти перемоги потенції і не зносити ніякої безвиразности враз з її ріжноманітними можливостями. Під сим оглядом християнство Заходу, католицизм, переймає наслідство старинного думання: воно є клясичне, воно боїться безконечности, воно находить в обмежености, в означености вирази досконалости буття. А в християнстві Сходу панує зовсім инший дух. Сходови є далеко близший плятонізм, чим аристотелізм. Православ'є є більше медитативне і есхатологічне, а менше войовниче і актуальне. В православній церкві находиться більше потенціального, історично ще не переробленого, а вона сама не уважає сього ані за знамено якоїсь недостаточности або якогось половичного ествовання. Есхатологічна перспектива життя мусить заховати для себе збільшену потенціальну спроможність.

Енергія тут не розтрачується в організованім акті історії, духові сили лишаються у внутрі сконцентровані. Є тут велике есхатологічне і апокаліптичне оживання, є звернення до кінця світа, до другогого приходу Спасителя, до небесного Єрусалиму, який має зійти на землю. Православ'є є менше розбудовуюче чим католицизм; йому є властивим оглядання мудрих еств, світа ідей, світа мудрости, софіотичних родів сотворінь. Воно не представляє собі світа,

як опановання матерії через форму. Життя світа не є організацією, тільки організмом, а і церква є передовсім організмом, тілом Христовим. Організаторський момент є наскрізь побічним, підрядним. Внутрішня єдність церкви не зазначається через зовнішню організацію церковної єдності. Соборність — екуменічність не розуміється горизонтально, тільки вертикально, квалітативно, а не квантитативно. Могуча свобода духа зазначається в православію через се, що православіє не ставить собі за виключну ціль: стати організацією світа, дати насильно матерії форму, актуалізувати життя церкви. Царство небесне наближується невидимо. Православіє не стремить ніяк до сього, щоби за всяку ціну віднести на землі побіду. Отсе дає йому свободу; зорганізована армія не може себе почувати свобідною в війні, на полі битви, в твердині; вона мусить бути строго здисциплінована і воєнному начальникови підчинена. Але життя не є виключно війною, а християнські люди не є армією. Се показується також серед католицького світа, в яким розвинулося більше скомпліковане і творче життя, багатша культура, як на Сході. А всеж панує тут передовсім ідея зорганізованої, воюючої церкви.

Православні мислителі звикли частійше нападати на Філоюце, бо в сій формі виражується підчинена позиція Святого Духа, „субординаціоналізм“ в пониманні третьої особи — гіпостазі, а затверджується христоцентризм, який саме Святому Духови перешкоджує свобідно у світ і на людскість сходити. Православіє є в своїм первопочині і основі християнство, яке природу Святого Духа розкриває. Через се прихилює воно до містерії воскресення і преображення сотворінь. Найвизначнішим празником ортодоксії є свято воскресення Христового. У західнім християнстві стоїть в осередку Хрест, Голгофта. Духовий тип східнього християнства, ортодоксії, криє в собі великі труднощі для історичного життя, для створення культури в собі. Есхатологічне застосовання ортодоксії, її звернення в сторону життя вічного, до кінця світа, мало те внаслідках, що працю над збудованням, розвоєм життя вложено виключно на державу, на царя, на помазаного через церкву для царствовання. Церква не була поставлена на рівні з державою і вона не приняла на себе завдань правління; тому підчинилася вона зовнішню державі і з часом стала через державу поневолена, як се мало місце в Византії і в Росії за Петрової влади. Есхатологічний настрій паралізував творчу енергію православних. А однак апокаліптична самосвідомість російських релігійних мислителів ХІХ ст. приберала нераз активний, творчий характер і була звязана з повстанням нової пневматичної епохи в християнстві. Параклетизм є властивий багатьом російським мислителям. Ортодоксія більше, чим

християнство Заходу, заховала ненарушеними правди первісної церкви, і тому стоїть ближше до первісного християнства. На духовій підставі ортодоксії більше можливою є апокаліптична свідомість і пророче передчуття, бо ортодоксія менше занята історичною активністю, яка заслонює перспективу остаточної судби людства. Католицизм актуалізувався засильно в історії. В ортодоксії криються могуті, ще не зжиті і не вижиті духові сили. Я, як православний, мушу признати духову перемогу моєї церкви. Думаю однак, що індивідуалізуючі духові типи східного і західного християнства мають виправдання свого існування і мусять його задержати аж до кінця світа. Ні один з тих типів, взятих про себе, із тих доріг не представляє собою повноти християнства. Екуменічність християнства останеться потенційною, вона не є вповні заактуалізованою і приведеною зовнішно до свого виразу. Та як вона прийде до виразу, тоді засвітає нова епоха християнства, більша повнота в житті церкви, інтегральне, замкнене в собі, космічне розуміння церкви. Зіндивідуалізовані типи християнства мусять далі існувати, бо вони саме причинюються до його збогачення, тільки сварка і вороговання мусять устати. Ми молимося за з'єдинення церков, за з'єдинення християнського світа. Тільки питання, на які нам дороги ступити, щоби прийти до сеї єдності?

Довершення сеї єдності християнського світа, остаточний тріумф екуменічної церкви представляються звичайно в виді з'єдинення церков. Загально вірять, що стремління християн Сходу і Заходу до єдності мусять знайти вираз в з'єдиненні церков. Однак ідея з'єдинення церков в своїй суті є не щирою і неправдивою ідеєю. Так православні, як і католики вірять, що церква є суцільна, що вона не може розколотися, а проте й не може злучитися. Однак релігійно-церковне життя не є політикою; у внутрішньому житті не може бути щось в роді політичних бльоків, угод, обосторонніх концесій та всякого рода дипломатичних підступів. А вкінці католики представляють собі під з'єдиненням церков приступлення православних до єдиної правдивої католицької церкви, а православні — таке приступлення католиків до єдиної, правдивої православної церкви. Вже сам звук слова „з'єдинення церков“ являється підступом, хитрістю, яку обі сторони скоро помітять. Може Володимир Соловєв був одинокий, дійсно щирий заступник ідеї з'єдинення церков, коли він пізнав неvistарчальність одної і другої церкви, і можливість взаїмного доповнення. Тількиж він приписував завелике значіння загоді інтересованих церковних урядів. В дійсності з'єдинення і єдність цілого християнського світа не може бути предметом, справою церковних урядів, їх переговорів і угод, їх нещирих уній, —

таку сполуку треба досягнути у глибині, а не на поверхні. Таку єдність можна досягнути тільки в містичній сфері, в сфері духового життя і духового досвіду, а не церковної політики.

Для досягнення християнської єдності треба конечно зменшити значіння церковної політики, котра від давендавна була жерелом всеї сварки і колотнечі в християнстві, зредувати її *ad minimum* і невідклично здусити гріховне посягання о владу. Для нас ортодоксів прийдеється се легко зробити, бо церковна політика грала у нас приблизно мало значну ролю. Всякі балачки і всякі переговори в справі зєдинення церков є найгіршою методою для зєдинення християн Сходу і Заходу, — вона веде, звичайно тільки до побільшення незгоди. Тут треба рухатися не на поверхні, не горизонтально, не в географічному просторі, тільки в глибину і в височину, — отже вертикально. Зєдинення церков можна досягнути в глибину і височину, де всі зєдинені в Христі, а ніколи на горизонтальній поверхні, де панують сварки і розколи. Так православний, як і католик, можуть кождий в своїй церкві, придержуючись свого конфесіонального типу, в димензіях височини і глибини прийти до єдності і братерства і перемогти роздор. Зєдинення церков може бути тільки ділом св. Духа, а здійснення сього діла стане чудом в історії світа. Ми не всілі виконати сеї задачі, бо ми поставили політику на місце духовости. Ми можемо і мусимо собі однак иншу задачу поставити — зєднання християн Сходу і Заходу, православних і католиків, ба навіть протестантів, для яких отсе питання не представляє тої самої церковної актуальности духової спільности, взаїмне пізнання і повне любови заховання супроти себе. А се не є питанням формальности, але догматичним і церковноканонічним питанням, питанням духового напруму, духового досвіду. Не треба старатися о зєдинення церков, але о зєдинення християн, о взаїмне пізнання і взаїмну любов між християнами всяких визнань та о переможення взаїмного вороговання і сварні. Вороговання і ненависть між християнами ріжних конфесій є найганебнійшою дійсністю в історії світа. А супроти зєдинення, концентрації і незвичайної активности протихристиянських сил в світі треба отсю дійсність назвати просто злочинною. Антихрист забирає щораз то більше сього світа в посідання, а християни живуть у сварах, незгоді і ненависти. А може духови Антихриста припаде заслуга, що він допоможе до єдності в християнським світі? Для православних є зміна і зєдинення, і то наскрізь щире, явно подумане зєдинення, лекші, чим для католиків, бо православній церковній свідомости ідея зовнішнього авторитету зовсім чужа. Ми є свобіднійші. Тимчасом представляють собі ріжницю між ортодоксією і католицтвом не-

вірно, приймаючи, що ортодоксія бачить зовнішній церковний авторитет в соборі єпископів, т. зн. що представляють собі тих єпископів як аристократично уконституованих, а католицизм бачить цілий церковний авторитет заступленим через папу, т. зн. представляючи собі його монархічним. В дійсности ріжниця лежить в сьому, що ортодоксія зовсім негує ідею зовнішнього церковного авторитету, як се визначний російський теолог Хомяков ясно виказав. Після православної свідомости є церковний народ, дух єкуменічності, властивою охороною правди.

Тому то для православної свідомости церковно-організаційне питання про управу церкви ніколи не представляло собою великої ваги, а найважнішим питанням було питання духового досвіду, практики. Як для православних, так і католиків є все можливим: молитися за зєдинення християнського світа, пізнавати і досліджувати чужі конфесії, перемагати незгоду і неприязнь, збільшати прихильність і любов до себе і вступати в єкуменічно-духово-братське відношення до себе, очевидно в Христі. Православні знають католицизм зовнішно зле; а католицизм відплачується за те погордою ортодоксії. Такої духової атмосфери не можна надаліше терпіти. Ми мусимо визнати, що нам тяжко приходить ввійти в зносини з офіційним державствуючим католицизмом; нам є чужою пануюча система католицької теології і не менше чужа нам також церковна політика Ватикану. Але можуть нам подобатися католицькі святі, католицька містика, краса католицького культу і нелицемірна католицька побожність в народі, ми можемо також з гідністю признати соціяльне значіння католицизму.

Царство Боже зближається невидимо; воно твориться з глибини. Кождий з нас може співпрацювати при творенню клітин єдиного, християнського, духового організму. Православний може остати православним, а католик — католиком. Але із внутра свого конфесіонального типу може всякий стреміти до єдности і до єкуменічности, як тільки стане єкуменічність розуміти внутрішню духово, а не зовнішню, по організаторськи. Саме настав вже час до більшого зєдинення християнства. Положення християнства в світі рішучо змінилося. Воно перестало вже бути зовнішнюю пануючою потугою. Проти християнства розпочалися нові переслідування. А історичне движення не виражається боротьбою католиків з протестантами, або православних з католиками, ані також щоб поган підчинити під християнство, а тільки через боротьбу християнських сил проти протихристиянських, проти Антихриста. Для християнського світа Заходу важним є питання, як перемогти історичний протест, звязаний з реформацією, а відвічальність за нього не можна спихати на самих протестантів, саме так, як важним є питання для ро-

сійського світа, як перемогти історичний „раскол“, за який годі винуватити самих „старообрядців“. Отже є і внутрішні справи християнства Заходу і християнства Сходу. Але й ці два духові світи мусять себе ближче пізнати і злучитися вправді не політично, тільки духово. Та донині майже нічого не зроблено для сього духового єдинення. Православ'я веде замкнене в собі, зізольоване єствовання. Нагромадилися в нім могуті духові багатства, які ще не нашли свого вислову і не обявилися ще світови. А ці духові багатства пригодяться дуже світови Заходу. Про російське релігійне думання, в яким нагромадилося багато творчих релігійних ідей, на Заході майже не мають ніякого поняття. Та в сім головно наша власна вина. Ми позірно не розуміємо, що прийшов вже час для ортодоксії, щоби виступила з сього замкненого круга. Наші духові сили не зужилися в незвичайно великій історичній діяльності і організованні, а в російським народі є велика спроможність покликати до життя християнську обнову, але є не менше і спроможність вдуховости Антихриста найти уподобу. Ми мусимо однак церемогти в собі історичну неприязність і недовірчивість до католицизму, що їх підсичувала заборча політика католицької церкви. Основною умовиною для спільности і сполуки православних і католиків є, щоби скінчилася заборча політика. Католики мусять раз перестати уважати російський нарід за предмет, який мусить бути навернений на „правдиву“ віру; вони мусять уважати його за релігійний підмет, вони мусять себе обережно вести супроти внутрішнього, духового життя російського народу і супроти позитивних духових багачтв ортодоксії. Найбільшою перешкодою на дорозі духової спільности і єдинення православних і католиків є саме устанлення відношення до православних виключно зі становища навернення на католицизм. Самовдоволення так православних, як і католицького світа треба перемогти. Ці світи не посідають цілої повноти для себе, а потребують доповнення. Не треба переводити єдинення за всяку ціну та при тім послуговуватися якиминьбудь середниками. Вимушене зовнішнє єдинення, яке не відповідає внутрішній духовій єдности, буде дуже малої вартости. До сього треба свобідного і щирого поважання без всякої недовірчивости і без ніякого підступу. Я ще раз повторюю: Дух Святий єдинить церкви, як тільки до сього прийде слухний час, назначений божим провидінням. Тільки християнська людскість мусить до сього приготувити духовий ґрунт і витворити сприяючу, психічну атмосферу може бути тільки духова сполука в любови, взаїмне пізнання себе, молитва о те саме і життя в братерство во Христі. Може єдинення церкви і єкуменічність християнства стане видимим і вповні зактуалізованим аж при кінці

світа, як настане апокаліптична епоха (як се думає Вол. Соловєв в своїм „Оповіданні про Антихриста“); однак внутрішню про се старатися і душово на нього приготовлятися се наш святий обов'язок у всякій хвилі нашого життя.

Caparenton, August 1925.

(Aus dem Russischen übersetzt von Reinhold von Walter.)

З німецького перекладу переклав на українське

В. Д. С.

о. А. Галандюк

Про методу науки релігії

Боротьба за методу

Неспокійний людських дух вічно глядає чогось нового. Вислідом того глядання являється розвій і безперервний поступ людства. В останніх десятиліттях минулого віку запанував великий рух поміж німецькими катехитами. Катехити згуртуватися в окремі катехитичні школи: екзегетичну і індукційну. Провідниками катехитів стали др. Яків Шмідт, представник екзегетичної школи і Густав Май, представник індукційної школи. Між тими школами вивязалася боротьба за методу навчання. Ті змагання довели до появи великої скількості практичних катехитичних творів, т. зв. коментарів або пояснень катехизму і взірцевих катехиз.

Екзегетична метода

В пятидесяти роках минулого століття після вступлення на апостолький престіл папи Пія IX. взяв в теології перевагу догматичний напрям. Вплив того напрямку розтягнувся також на катехизу. Повсталася нова катехитична школа. Її девізою стали слова св. Письма: „Розберіть писання, ви сподіваєтесь через них життя вічне мати, і вони свідчать про мене“. Йоа. V. 39. Вона пише підручники в виді коментарів або пояснень до катехизму, на її чоло висуваються вчені єзуїти: Дегарбе, Віттенбрінк і Лінден. Дегарбе пише катехизми, видає коментарі до більшого катехизму (1858. р.) і до меншого. Ще більший розголос здобуває др. І Шмідт своїм коментарем „Erklärung des mittleren Deharbeschen Katechismus zunächst für die mittlere und höhere Klasse der Elementarschulen“, що вийшов 1870. р. Появилася також безліч інших коментарів і катехиз. Найбільше звісні нам практичні твори Оберера, Відемайра, Гіртлера і Бобельки. Але найкрасшими і найліпшими практичними підручниками екзегетичної школи є коментарі Шмідта і др. Т. Дрегера

„Katholische Elementarkatechesen“. Обидва автори стараються не лиш о добре та докладне пояснення правд віри і моралі, але звертають також свою увагу на виховуючу сторону ученика.

Ексегетична школа кладе передовсім велику увагу на вияснення катехизмових дефініцій. За помічу тих пояснень і вивчення на память катехизмових дефініцій хоче впакувати дітям якнайбільше релігійних відомостей, щоби в той спосіб стали боговійними. По думці сторонників тої школи катехит є тільки ексегетом катехизму, бо властивим учителем релігії є книжка-катехизм. Тому вимагається від катехита, щоби задану на другий день лекцію найперше відчитав і подав найперше словні, а після найконечніші річеві пояснення. На слідууючій годині релігії катехит відпитує заданий научний матеріял, а коли пересвідчиться, що діти достаточо вивчилися заданих питань і запам'ятали подані пояснення, подає ще основніші пояснення і звертається в ядерній промові до серця і волі дітий, якщо зміст обговореної правди того вимагає. Так задивлюється на науку релігії Шмідт.

З висше сказаного слідує, що ексегетична школа послугується ексегетичним ходом навчання себто аналізою тексту. При помочі тої методи дорогою пояснення тексту і катехизмової дефініції доходить катехит до зрозуміння поняття, що міститься в дефініції. З правила складається на ту методу пять слідууючих, методичних точок: вияснення, доказування, збивання закидів, примінення до життя й заохота. Але знаходиться багато таких катехитів, що обмежуються тільки на першій з пяти методичних точок, на виясненню. Само пояснення відбувається при помочі таких зворотів, як „то є, то значить, так говорить катехизм“.

Індукційна метода

В 70-тих роках минулого століття віджила дидактично-педагогічна школа і стала на чолі християнського виховання. Вона повстала на початку XIX віку, а творцями її були такі люди, як Оверберг, Гіршер, Грубер і Альбан Штольц. Їм вдалося переломити могучий під той час вплив раціоналізму в католицькій теології й впровадити до педагогії християнський принцип. Тепер знов появились нові видання Грубера. Почали також відбуватися численні катехитичні курси в Відні, Сальцбургу, Монахові. Визначні педагоги, як Вільман, Баумгартнер і інші запізнали широкі круги катехитів з новими здобутками психології та педагогії, особливо з експериментальною психологією й школою вправ Вундта в Липську, як рівнож з експериментальною педагогією. Густав Май видав 1871. р. „Vollständige Katechesen für die Unterstufe der Volksschule“. В тім своїм підручнику взяв він

за підклад до науки релігії біблійну історію, з котрої в дорозі висновків і заключень добував відповідні катехизмові науки. Він показався незрівняним майстром в точности і поправности висловлювання й умів знизитися до понять дітвори так, як ніхто инший. Тільки не узглядив у своїм підручнику того, що наука релігії на кождім ступні повинна мати докладно означену ціль і до осягнення тої ціли стреміти. Опісля повстали союзи катехитів в Монахові, в Сальцбургу і в Відні.

Дидактично-педагогічна школа поставила собі за ціль релігійне виховання і приспособлення дітвори до боговійного життя. Автори практичних підручників тої школи звертають більшу увагу на виховання, як на вивчення на память катехизмових дефініцій. Та школа жадає передовсім річевих пояснень, а щойно опісля жадає слів, що належать до тексту, зовсім противно, як се робили ексегети-катехити. З тої причини уважає поміщені в катехизмі дефініції не за початок, а за кінцевий вислід викладу, до котрого катехит весь час лекції стремить. Вона старається уможливити дитині зрозуміння понять і дефініцій дорогою індукції. Тому дидактично-педагогічна школа більше надається до осягнення подвійної ціли науки релігії: вчити й виховувати, як ексегетична школа. Доцільність такого поступовання при навчанню підносить ще формальна сторона навчання, т. зв. методольогія.

Метода індукційної дидактично-педагогічної школи ділить катехизм на поодинокі цілоти. Споріднені поняття ставить побіч себе одно коло другого в т. зв. льогічні або методичні одиниці. Май і Грубер з давніших, а Піхлер з новіших катехитів дбають про се, щоби кожда катехиза творила таку заокруглену методичну одиницю.

Та метода вимагає від катехита великого вкладу праці, й солідного приготування до лекції. Катехит повинен запізнатися з основними законами психольогії і льогіки та з принципами педагогії й дидактики. Він мусить плавно, живо й з захопленням переповісти біблійну подію, знайти і впровадити з неї катехизмову правду. Не даром св. Павло звертається до настоятелів солунської церкви зі словами: „Всього досліджуйте, доброго держіться“. І. Сол. V, 21.

о. В. Рабій

парох в Юрівцях

Опіка над убогими парохіянами

В кожній парохії є багаті, середні і скрайно вбогі люди. Сі останні потребують найбільшої моральної і матеріальної допомоги. Їм брак майна, поля, гроша і всього недостає, терплять холод і голод, а в зимі умирають просто з нужди і біди. Тратять віру і моральність та легко наражуються на всякі недобрі впливи, комуністичні та інші. Чи не належить душпастиреви зайнятися отсими вбогими парохіянами? Атжеж се вірні, що найбільше потребують нашої охорони і опіки. Отсе і вівці заблукані, терплячі, слабі і вбогі, якими з душпастирського уряду обов'язані ми конечно зайнятися. Сам душпастир не всилі дати їм ради ні допомогти їм, одначе може їх згуртувати біля церковного брацтва, і в той спосіб хоч вчасти зможе заопікуватися ними та в скрайній нужді допомогти отсिम убогим парохіянам.

В моїй парохії, в Юрівцях коло Сянока, здавна було церковне товариство, заложене 1899 р. через бл. п. Олімпа Полянського (що працював тут 26 літ: „Тов. для вбогих ім. св. Йосифа і Никодима“. Воєнне лихоліття знівечило отсе товариство, а особливо девалюація знищила фонди товариства. Всеч. оо. сусіди звернули мені увагу на отсе добродійне товариство для парохіян і я почав шукати за статутами брацтва, вкінці таки знайшов в хроніці місцевої парохії, яку спорядив бл. п. Ол. Полянський). Отсе брацтво я знова привернув до життя в своїй парохії. Я переконався, що таке брацтво було і є одно з найкрасших церковних брацтв з високою ціллю нести моральну і матеріальну поміч вбогим парохіянам та має все пристосовання в душпастирській праці.

Головою сього брацтва є завсіди душпастир. Членами можуть бути крайно вбогі парохіяни (обох полів). Члени платять добровільні датки (мінімальні, ратами), вибирають зпоміж себе заступника, секретаря, скарбника та інфірмарки для хорих. Кождий член на випадок смерти, в нещастю і в нужді дістає після фондів відповідну суму з братської каси. Члени обов'язані берегти чистоти в божім храмі і на поклик священика мають явитися в церкві. Приступають до св. Тайн часто та мають раз на місяць свою „братську вечірню“ зі зборами. Крім мінімальних датків, за дозволенням душпастиря, члени збирають осібні лепти, які парохіяни радо дають. Устроюють представлення, колядують, і в той спосіб збогачують свої фонди.

В 1899 р. братство числило 28 членів. Фонди братства в пізніших роках були досить великі так, що з них покористувались цілі родини.

Чи не добра така організація вбогих? Чи не повинна бути в кожній парохії? Чи не варта заложити її між своїми крайно вбогими парохіянами?

Поможім нашим убогим парохіянам, бо коли інші їм допоможуть, тоді будуть вони ворогами нашими і св. Церкви.

(Інтересованим можу служити подрібнішими інформаціями).

о *І. Новосад*

Картини з історії грецької церкви по упадку Царгорода

На основі книжк : А. Діомеда Кіріяка в німецькім перекладі
Д-ра Е. Равша.

1. Доля грецької церкви по здобуттю Царгорода в р. 1453.

Як Царгородови безпосередно загрожувала турецька навала, то місто майже цілком опустіло, бо затрівожене населення втікло. Патріярх Атаназій зложив свій уряд. Однак по упадку столиці люди стали поволі вертати, а з ними повернули й деякі єпископи та духовні. Могамет II. завойователю хотів показатися великодушним, дозволив на вибір нового патріярха, ба навіть не тільки що нового патріярха Геннадія узнав головою всіх християн східного обряду, але наділив його ріжними привілеями. І так звільнив його від усіх данин та податків, дав йому судейську власть над підвладними собі єпископами. Так само єпископи мали право судити низших духовних та своїх вірних, хиба лише в карних справах передавав єпископський суд виновника ляїка турецьким властям. Церкви полишено ненарушеними, одначе нових церков не вільно було будувати. Так само в ділянці шкільництва полишено церкві давню свободу. Взагалі запоручено патріярхови та єрархії більше свобод та прав, чим мали за грецьких цісарів.

Та се все було лише в теорії, хвилева політика, приimana кожного наїздника, доки добре не усадовиться на загарбаній землі. Вже вквортці почули християни тяжку руку варварського завойовника. Турки стали безцеремонно грабити церкви та бурити їх. Але чи вже тоді вміли розсаджувати християнські святині динамітом, сього ні грецькі, ні

турецькі жерела не подають. Треба припускати, що тоді ще не знали тих новочасних метод...

На місцях збудених святинь ставили турки мошеї або перемилювали церкви на мечети, як н. пр. славний собор св. Софії в Царгороді.

Патріярх чувся приневоленим уступити. Його наслідник насильно згинув з рук бісурмен, а другого наслідника скинули з уряду. Взагалі султан скидав і вибирав патріярхів самовільно. Дійшло до того, що на протягу 75 літ в XVII ст. було аж 50 патріярхів! Султани мали свій інтерес в частій зміні патріярхів, бо новоіменований патріярх мусів добре окупитись у султана. Султанська жадоба гроша була ненаситна; тому патріярх мусів роздобувати потрібні гроші в підвладних єпископів, а сі очевидно, „стригли“ низше духовенство. Той сумний стан грецької церкви діймаючо відчула і наша українська церква тоді, коли то різні патріярхи приїжджали на українські землі не так, щоби „пасти“, а щоби „стригти“ свої овечки.

Згодом щораз гірше ставало христіянам під турецьким ярмом. Христіянинови не було вільно ставати за свідка в суді проти турка, займати якийнебудь публичний уряд; якщо знайшовся який слабодух, що потурчився, то під карою смерти не вільно йому було назад вернути до христіянської віри. Христіяни мусіли носити окрему ношу, щоб їх вже по зверхньому виду можна було відрізнити від ісповідників ісламу. Аж до смішности доходили всякі заборони; н. пр. христіянинови не вільно було їхати верхом на осідланім коні, голосно співати навіть в своїм домі. На церквах зборонено було уміщати хрести, так само не вільно було дзвонити в дзвони.

А всетаки турки не знищили христіянства!

2. Яничари

Болючою раною для христіянського населення були яничари. Се турецьке слово: сні-чері, дослівно значить новий відділ війська. Отся формація війська датується від 1320. р., а складалася виключно з потурчених христیان. Яничари були чимсь в роді преторіян римських цезарів, ляйб-гвардія султанів; їм видно султани більше довіряли, як родовитим туркам. Пізнійше, для збільшення числа яничарів, просто рабовано христіянським родичам гарних, рослих хлопців, силоміць переводжено їх на турецьку віру та виховувано в завзятім турецькім фанатизмі. Бувало часто, що нарабовано більше хлопців, чим „контингент“ вимагав. Тоді злишних хлопців продавано як невільників на торзі. Часто бувало, що багатші родичі викуплювали своїх дітий; біднійші ставали найчастійше поневільною жертвою і то го-

ловно християнське населення європейського континенту. З початку забирали хлопців коло 6—7 року життя. І ось бачимо там дивну прояву: щоби хлопців захистити перед нелюдською бранкою, родичі часто женили малих хлопців, бо жонатих не забирали. Часто бувало, що родичі позірно приймали іслам, щоби в сей спосіб ратувати дітей; заможніші, особливо в надбережних околицях, висилали діти поза границі турецької держави. Одначе не все вдавалося тими ріжними заходами забезпечитись від нахабности фанатичного ворога.

Яничари згодом дійшли до великої сили та впливу в турецькій державі. Тому султан Осман II. 1622 р. задумав розв'язати формації яничарів; та се йому не вдалося, ще й головою за се наложив. Його наслідник зреформував яничарів, заборонюючи притім поривати християнські діти. Одначе реформація яничарів перетривала аж до 1826 р., коли їх остаточно розв'язано.

Найбільше лютували турки в Малій Азії. Бувало часом, що вони зміли не лише огнем і мечем, а і іншими способами ширити іслам. На Креті одного разу турки роздали коло 3 мільйони п'ястрів, щоби „купити“ нових ісповідників. Народи менше освіджені, як в Альбанії, Босні, Герцеговині, під впливом переслідувань в більшості перейшли на іслам; греки, як свідоміший елемент, найменше турчилися. На загал треба подивляти тих християн, котрі помимо нелюдських переслідувань остали вірні християнській вірі. Щойно з початком XVII століття настали деякі зміни в султанській державі, а саме, коли російський цар Петро Великий обняв протекторат над християнами східного обряду, а французи над католиками римського обряду. Хоч протектори мали свої політичні цілі, всежтаки християнам стало легше жити; устали масові релігійні переслідування, а християнам признано деякі свободи. Деякі греки могли вже займати навіть визначні уряди в державі. Всежтаки вони очікували слушного часу, коли зможуть скинути ненависне турецьке ярмо та пірвати соромні кайдани. Врешті той час прийшов.

3. Грецьке духовенство в боротьбі за волю вітчизни

У великій визвольній війні греків проти турків в 1821 р. грецьке духовенство брало живу участь. Взагалі грецький клир, а особливо єпископи в визвольній русі проти гнобителів займали передове становище. Хочби згадати з давних часів єпископів: Фільотея з Сальони, Єротей з Теб, Амбросія з Євбеї, Макарія з Ляріси, які боролись проти турків в р. 1684 — ще разом з Венеціанами. Тоді то Тимотей

єпископ з Кефалени, провадив відділом зложеним зі 150 монахів та священників. А перед роком 1821 численні священники і монахи ходили від села до села та загрівали нарід до оружно́ї розправи з ворогом за віру і волю. Тому отся війна мала не лише національний, але також релігійний характер.

Зате турки мстилися в жорстокий спосіб. Царгородського патріярха Григорія V. повісили на самий великдень перед його палатою 1822 р. Три дні висіло тіло на шибениці, а потім услужні жидки (*semper fideles*) волікли трупа через вулиці міста, а відтак кинули в море. Але в ночі греки тайком забрали тіло і вивезли до Одеси, де його торжественно похоронили. Щойно 1871 р. спроваджено тлінні останки до Атен, а його статую поставлено перед університетом як світлий взір великого патріоти до наслідування для молодого покоління та молодих кандидатів духовного стану. Григорій V за весь час свого життя вів незвичайно корисну діяльність для народу. Три рази його усунувано з патріяршого престола. В часі воєнної заверухи він пораз четвертий був патріярхом. Тепер не хотів добровільно уступити, щоб не дати прийоки до загальної різни християн. А хоч знав, що його жде, не покинув свого становища, шукаючи для себе безпечного захисту за границею, але остав вірний словам Христа: пастир добрий душу свою кладе за свої вівці.

Того самого дня убили турки ще трьох архієпископів. Так само вбито Кирила, митрополита адриянопольського, разом з 12 священниками. В маю тогож року на острові Кипрі повішено тамошнього архієпископа разом з трьома єпископами. А на Креті таки в церкві підчас богослуження убито архієпископа та пять єпископів. Ось скільки жертв принесло грецьке духовенство за волю християнської віри і своєї вітчизни.

В рядах борців було багато духовних; мно́гі з них були начальниками відділів. Інші завідували областями, очищеними від турецького війська. Також і монахи брали чинну участь у тій боротьбі. За се турки покарали монастир на горі Атос; взяли звідти закладників, стягнули з монастиря півтретя міліона пястрів контрибуції та держали там турецьку залогоу через весь час війни.

Героїчна боротьба горстки греків проти могучого противника викликала в цілій Європі горячі симпатії; багато чужинців ставало до боротьби в повстанчі ряди греків. Відома річ, що славний англійський поет Байрон своїм коштом уоружив бригаду зложену з 500 людей та й сам брав участь в бою під Лепанто. Там він і помер на фебру. Європейські державі почувись спонуканими узнати Грецію састійним королівством в льондонськім трактаті в р. 1830.

В тімже часі визволилась зпід турецького ярма також Сербія. Визвольна боротьба Сербів відбилась відгомоном і в українській літературі, як н.пр. у Юрія Федьковича („Празник у Такові“).

4. Спiр за святi мiсця. Гаттi Гумагiюн

По висвободженню корiнної Грецiї настала деяка полекша для христiян також на інших землях пiд турецьким правлiнням. Султан у т. зв. „Гаттi Шерiф“ признав христiянам свободу вiри, безпеку життя i майна, дозволив дзвонити дзвонами. Та се й ограничилось на пустiй обiтницi. Але назовнi здавалося, що протекторат чужих держав над турецькими христiянами є злишний. Одначе Росiя тими обiтницями не вдоволялася. Мiж нею i Туреччиною прийшло до вiйни 1854 р. Пiшло о святi мiсця в Палестинi. Ще вiд початку ХІХ ст. був тихий спiр мiж христiянами рiжних обрядiв за посiдання святих мiсць, а головнo церкви Воскресення на мiсцi Господнього гробу та вифлeмського вертепа (каплицi). Воскресенська церква потребувала конечно вiднови; також треба було справити нову золоту звiзду до вифлeмського вертепу, бо стару хтось украв. Здавалося природним, що саме той, хто понесе всi видатки вiднови церкви, ipso facto ввiйде в право виключного посiдання згаданої церкви. Тимчасом Порта зарядила так, що ключi до обох мiсць вiддала грекам i латинникам. Спiр трeвав дальше. В роцi 1846. признано вифлeмську каплицю з вертепом (печерою) православним. Католики запротестували проти такого вирiшення справи через французького посла та зажадали для себе вифлeмської каплицi, як також права до головної нави воскресенської церкви. В два роки пiзнiйше Порта скликала окремий видiл зложений з представникiв рiжних вiроiсповiдань; сей видiл, мав рiшати всякi спори в справi св. мiсць. Але i вiн нiчого не вдiяв так, що Порта iменувала окрему турецьку комiсiю, а та вирiшила, що головна нава воскресенської церкви має належати, як i давнiйше, спiльно до православних i до католикiв; бiчна каплиця виключно до грекiв, а вифлeмська каплиця до всiх православних з тим одначе, що в долiшнiй печерi, де вiдавна знаходився латинський престол, дозволено латинникам i на дальше правити своє богослуження.

Одначе таким вирiшенням довголiтного спору не всi були вдоволенi. Так прийшло до кримської вiйни мiж Росiєю i Туреччиною, до якої пiзнiйше прилучилися Англiя, Францiя i Сардинiя. Росiя вiйну програла; одначе зi св. мiсцями остало по давньому — так, як постановила була турецька комiсiя. Всежтаки європейскi держави приневолити Турцiю видати т. зв. „Гаттi Гумагiюн“, щось у родi Магна

Charta libertatum для християн. Отже проклямовано повну віроісповідну свободу, вільність переходу з ісламу на християнство. Всі рівні перед правом без огляду на релігійну приналежність; християни могли вступати до війська, займати публичні уряди, ставати в суді як свідки. Поголовний податок від християн знесено. Всі права та привілеї патріярха, синоду та єпископів точно розмежовано на права церковні і політичні. Сі останні передано духовним судам, що склались з представників різних віроісповідань. Патріярхови та синодови полишено лиш чисто духовну владу. Справи такі, як церковні добра, школи, розводи, спадкове право, були передані мішаним судам, де засідали так духовні, як і світські люди.

Ось се найважніші постанови славного „Гатті Гумагіюн“. Однак те все в більшості остало пустим звуком, грушками на вербі; християни мали права на папері, а на плечах тяжку руку завзятушого переможця. Вікова ненависть турчина до християнина не могла за одним почерком султанського пера, в додатку за чужим диктатом, уступити почуттю справедливости чи людяности. Атжеж сам коран віддавав його ісповідникам у безоглядне володіння всіх джаврів („псів“) — себто невірних. Впрочім турки півсвідомо з острахом відчували, що при такій рівности християни-греки, як елемент з більшою інтелігенцією та енергією, вкортці займуть всі начальні становища, а інертних турків зіпхнуть в сирій кут. Сама Порта виділа, що лекше проголошувати красні слова, чим ввести їх в життя. Тому лише дещо з великих обітниць здійснено, тай то до половини, проче все остало на папері. Як н. пр. дехто з потурчених християн хотів назад вернути на християнську віру, то турецькі власти грозили ріжними репресіями так, що той мусів понехати свій намір. Зрештою страшна різня християн в Геджасі 1858 р. або в Сирії в два літа опісля, коли то в самім місті Дамаску вирізано біля 3.000 християн, або різня Болгар 1876 р. — чиж се все не було кровавою наругою надцілим „Гатті Гумагіюн-ом“?!

Згодом визволився майже цілий балканський півостров зпід турецького ярма. Однак положення в прочих частях Турції ні трохи не покрасшало. Ба, що гірше, султан став самовільно обмежувати права патріярха та єпископів навіть у справах чисто духовних. Се довело до двократної кризи на патріяршім престолі і то протягом короткого часу. Вкінці в році 1890 синод оголосив т. зв. стан переслідування церви. Тоді зачинено всі церкви, дзвони замовкли, устали всі богослуження, а лиш найконечніші духовні функції справовано і то тільки нічу. Султан змяк і пішов на деякі уступки. В виду сього патріярх телеграфічно відкликав свої зарядження саме в навечеріс Різдва Христового на велику ра-

дість всього християнського населення. В п'ять літ пізніше зчинили турки страшну різню вірмен. Згинуло їх тоді около 100.000, знищено 2500 вірменських сіл та міст, 568 церков збурено, 77 монастирів розграблено... Європейські держави запротестували в Царгороді і на тім кінець. А в часі великої світової війни турки знова давним звичаєм уладили кроваву різню вірмен, а тоді вже й не було кому протестувати, бо самі християнські народи взаємно мордувалися в ім'я братньої любови. Чи теперішній великий реформатор турків Кемаль Паша зможе з них зробити... людей?!

5. Царгородський патріярх

А. Його широкі повновласти — на папері

Нововибраний патріярх діставав від султана крім потверджуючої грамоти також дорогоцінну одіж, білого коня та жезл. В грамоті були виписані всі права патріярха і його синоду (прибічної ради). Вже попередно сказано, що се були права політичні і церковні (до видання Гатті Гумагіюн). Патріярх мав виключну судовласть у подружних справах; він був властивим суддею у всіх горожанських спорах його вірних. Мав також право накладати данину на духовенство та нарід для церковних цілий. Патріярший синод складався з канцлера, який був посередником між Портою і синодом, скарбника, щось в роді міністра фінансів, сакелярія, що мав нагляд над мужеськими монастирями, сакелія, що мав нагляд над жіночими монастирями, і протопресвитера. Крім того засідали в синоді деякі світські визначні греки. Патріярх і синод вирішували у всіх справах, що відносились до церковної науки, богослуження та управи церкви. Був ще надзвичайний синод, який випадково збирався в Царгороді з ширшого круга церковних достойників, але се случалося дуже рідко. Силою обставин царгородський патріярх дбав не раз і про церкви інших патріярхів, які ізза неприхильних обставин щораз більше тратили значіння та часто шукали захисту в Царгороді. Звідси пішов звичай, що царгородські патріярхи розділяли св. миро також між інші східні церкви, навіть автокефальні.

Приходи патріярші становили різні дари та жертви, спадок по безтестаментарно померших єпископах і безжених інших духовниках, датки при висвячуванню митрополитів, архієпископів, єпископів, данина стягана з духовенства, треби при вінчаннях та похоронах, вкінці парохіяльні доходи самої столиці. Але й видатки були великі. Богато коштувало удержання патріярших шкіл, висилка місіонарів. Та найбільше руйнували скарб самі султани, які вимагали для себе все нових дарунків. Через те в патріяршій касі все

був недобір і довги росли. Щойно в половині XVIII.в. султан зарядив, щоби новоіменований патріярх оплачувався султаною з власної кишені, а не з патріяршої каси.

(Докінчення буде)

.....

Залякана совість

Впр. о. Пл. Філяс ЧСВВ розписався в „Новій Зорі“ чч. 55, 56 і 57 про мою статтю „Стояння й клянання в церкві“, що випечатана в попередньому числі „Ниви“, й напаятував її як „Безосновні алярми“ (такий заголовок). Моя стаття написана в спокійнім тоні, зате відповідь о. Філяса складається із самих алярмів — і то „міцньих“ (відомож, що „з переповнення серця говорять уста“). Читаємо там: „Кому того галасу потреба? Кому і який з нього хосен?.. Але люди надармо не говорять: Корова, що много ричить, мало молока дає“. Се „файно“ сказано — нема що казати, — тількиж воно може відноситися до того, хто дійсно воює безосновними алярмами. Читаємо дальше в „Безосновних алярмах“: „І за те, що ми з релігійного послуху є вірні нашій Церкві, бють нас по лиці і зі всякими Камінськими обкидають кпинами, що наша віря „третья віра, що наші звичаї „недородки“ і т. д.“.

„Ну, ну! Ми справді стали нечуткі, та не на це, чи поклонитися на возглас: „Глави ваша приклоніте“, а на те що нас і нашу Матір-Церкву бють і зневажають, а ми мовчимо. Одні здвигнуть раменами і в тишині зітхають. Тіж, що малиби силу виступити проти такої методи, не хотять наразитися на атаки і з людської боязни чи самолюбства мовчать там, де повинніби говорити...(!) А тимчасом ті немногі, що з початку лише не сміють пробувати, як далеко вдасться їм посунутися, заохочені одною, другою вдачею, вкінці відкидають на бік всякий згляд, і галасом та кпинами і напаястями перебивають свої вимисли і замисли на верх і тоді голосять: „отце є така публична опінія“.

„Якісь Камінські все знайдуться. А Камінські без галасу і докорів, без кпин і напасти на Унію — сеж немислиме. В тім чейже вся їх і філософія і психольогія і літургіка і всі їх обосновання“.

„А чи не спитатиб так редакцію „Ниви“, нащо то в ній стільки галасу про обряди, котрих ніхто не зачіпає?“.

Галас і галас!... Самі іритації!... Так представляється І. часть статті о. Філяса.

Чи треба відповіді на неї? Дійсно премудрим є питання: нащо писати про обряд і то в нас, уніятів, де обряд розхолітаний, як у ніодній Церкві на світі, і бодай теоретично треба би вишукати спільний обряд для всіх гр.-кат. Церков, і то в Польщі, де від нашого обряду залежить наше „бути або не бути“, а польські ідеологи вже собі роблять апетити на нас, як на таких, що „już nie mają dużo do stracenia“... Се таке премудре питання, як колиб простолюдин дивувався: нащо то писати граматику мови, коли люди собі файно говорять, юж-кають, венци-кають, дзенкують... і ніхто їх не зачіпає, аж тут найшлися якісь граматики (очевидно „руїнники“ — в їх очах), що „бють їх по лиці“ „і галасом та кпинами перебивають свої вимисли і замисли на верх“...

Не вільно заглянути до історії, не вільно порівнати обрядових форм одної гр.-кат. Церкви з формами другої, бо се вже кпини з Унії, напасти, ересь, схизма...!

Залякана совість! Ритується зі страху, коли їй кажуть розплющити очі, й розглянутися довкола себе. „В тім чейже вся її і філософія і психологія і літургіка і всі обосновання“. Довгі віки неволі виплекали чимало того „добра“ в нашому народі. Малиж ми чимало таких предків, для котрих найвищим ідеалом народного щастя й розвою була „утраквістична народність“ — „gente Rutheni, natione Poloni“, а ще й нині маємо (поруч благодати „утраквістичних шкіл“) таких, для котрих аналогічним найвищим ідеалом в Церкві є „утраквістичний обряд“. Даремні іритації! Атжеж розвій історії в нинішніх часах загальної просвіти не може іти шляхом заляканої совісті.

* * *

Впр. Автор „Безосновних алярмів“ в другій (а властиво його третій) часті не лиш алярмує, але й полемізує з моїм поясненням східного й західного звичаю тілесного заховання при св. причастю. На мої виводи о. Автор має тільки одну відповідь: „фантазія — і то смішна“. І так вперше підносить, що апостоли на Тайній Вечері „не стояли, але сиділи“ (та більше правдоподібно, що вони лежали, а не сиділи). Очевидно про се і я знав, та на кождий спосіб їх тілесна позиція не була упокоряюча, а клячання є упокоряючою позицією. Потім довго розводиться над тим, що „поняття про Евхаристію є точнісенько одно й те саме у католиків чи східних чи західних від „первісної редакції“ (коли вже маємо того виразу ужити) до найостаннійшої. Та цілий сей уступ се тільки побожна собі проповідь — без усяких критичних завваг. О. Автор доцільно оминає мое розрізнення між догматичним і практичним поняттям Евхаристії, як також цитат з догматики Бартмана, тай пише: „Колиби

навіть заввірити словам о. редактора, що в західній Церкві аж в 12. ст. стала ясно висказана „думка“ про присутність цілого Христа в Евхаристії“. Алеж се мое твердження основане на Бартмані!. Бачите, так полемізувати не водиться. Сеж неширо. Не є й се згідне з правдою, що „св. Церква рішила, що в Евхаристії Тіло і Кров Христа стають присутніми силою посвячуючих Христових слів“ — такого догматичного рішення покищо нема. А з догматичного рішення (на Тридент. Соборі), що в Евхаристії присутній цілий Христос, ще зовсім не впливає: чи при причастю треба клячати чи стояти. Се полишене побожній реакції чуттєвої вдачі людей, і власне в способах тої реакції жерело для ріжних обрядів.

Дальше наводить о. Автор, що „таїнства Евхаристії будять у душі кожного вірного безліч чувств... Для того обмежувати почування вірних, коли вони причащаються, до одних здетермінованих якихсь почувань, як це робить о. редактор, до почувань негідности і упокорення для католиків у зах. Церкві, а до почувань вивищення у східній Церкві, є просто навмістне і неприродне“. Занадто вузькоглядне заключення! Авжеж, і при читанню евангелія будиться в душі вірних безліч почувань, а всежтаки і західна Церква каже притім стояти. Чому? Тому, бо в нормального чоловіка при всяких скалях внутрішніх переживань одно чуття бере верх — без того не було би психічної синтези. Так і при читанню евангелія і при причастю одно чуття бере верх: в західній Церкві таке чуття, котре каже клячати, а в східній таке, котре каже стояти. Якеж се чуття? Ніс Rhodus, hic salta!

О. Філяс тільки перечить мое пояснення, одначе сам від себе не подає ніякого пояснення, тільки збувається kwestії такими широкими фразами, що в них усе можна помістити: „католич. Церква жадає... щоби зверхня форма 1) не противилася вірі і христ. моральности, та 2) щоби якнайліпше відповідала цілям Церкви, при узглядненню місця, часу, краю, народу, передання, звичаю“... І шукай тут вітра в полі! Притім о. Філяс каже: „католич. Церква з однаковим пошануванням відноситься так до одного, як до другого способу“ причастя. — Се всім відома правда, але чоловік то наші предки в Польщі закинули східний спосіб причастя, а прийняли латинський? Ми раді би почути зясування сеї kwestії від тих, що нас так анатемізують за наше пояснення...

о. Філяс підносить ще один аргумент: „Як східна літургія послугується у своїх богослуженнях висказами: „Тіло і Кров Христа, тайна Вечера, святі дари“, так само точно говорить і іначе нігде не говорить і західна літургія. Як що отже хотілобися з отсеї основи вийти і зайти до

тих заключень, до яких зайшов о. редактор, то це можливе не дорогою простої льогіки, а хиба на літаку фантазії і то дуже натяганої“.

Лишіть уже раз ту нещасну фантазію, а зверніть увагу на історичні факти. Нема тут повної анальоґії між східною й західною літургією, а се з того приводу, що остання редакція грецької літургії і обрядовий культ замкнулися вже в I. тисячліттю, а в латин. Церкві остання редакція літургії замкнулася у I. тисячліттю, а (нинішні) форми обрядового культу виспеціалізувалися щойно в II. тисячліттю.

Чимжеж, як не тим, поясните те диво, що найбільший Святий у латинській Церкві, св. Йосиф Обручник, взагалі не згадується між святими, до котрих звертається латин. літурґія*).

Тому то й латинська літурґія має первісну редакцію практичного (підчеркую) поняття Евхаристії.

В останній часті своєї статті о. Філяс каже: що мое заключення „баламутне, оскільки вмовляє в читачів Ниви, що наша Церква асимілює свій обряд з латинським. Не асимілює, а свій корінний гречеський обряд розвиває своїми питомими формами, відповідаючими вимогам часу, краю, народу і цілям св. Церкви“. Вже останній час, щоби раз на завсіди перестати щораз то „провітрювати“ отсю нещирю фразу. Чиж монстранція, шаль — се „пигомі форми корінного гречеського обряду“?! А коли вглибитися в справу, то все йде анальоґічно, „як по шнурку“.

Стаття кінчається, чим і зачинається: „Якийже і кому хосен з того галасу, з тих докорів і з таких обосновань? Хиба Камінським. Але „кое общеніє“ „Ниви“ з Камінськими?“ А, бачите, „такое общеніє“, що ми не боїмося заглянути до історії і навчитися чогось розумного і спасенного, хочби від такого гостроязикового автора, яким є о. Петро Камінський. Зрештою, якби не було таких Камінських в історії нашої Церкви, то вже давно — і проти заборони з Риму — наші „тоже гречеського обряду“ здійснили би свою просьбу, і стали би правити по латині. о. Др. Г. Костельник

*) В латин. літурґії візвання святих приходить перед освяченням і поосвяченню.

Перед освяченням: „Virginis Mariae, Genitricis Dei et Domini nostri Jesu Christi: sed et beatorum Apostolorum ac Martyrum tuorum, Petri et Pauli, Andreae, Jacobi, Joannis, Thomae, Jacobi, Philippi, Bartholomei. Mathei, Simonis et Thadaei: Lini, Cleti. Clementis, Xysti, Cornelii, Cypriani, Laurentii, Chrysogoni, Joannis et Pauli, Cosmae et Damiani et omnium sanctorum tuorum.“

По освяченню: „cum tuis sanctis Apostolis et Martyribus, cum Joanne, Stephano, Mathia, Barnaba, Ignatio, Alexandro, Marcellino, Petro, Felicitate, Perpetua, Agatha, Lucia, Agnete, Caecilia, Anastasia et omnibus sanctis tuis“.

Їх погляди й стремління

У вшехпольському часописови „Слово“ з 23. VII. 1929, що виходить у Вильні, випечатана передовиця, в якій автор під псевдонімом Romunt (а се Roman Skirmunt) обговорює проблему унії на „Кресах“. Се стаття для нас дуже повчаюча навіть у своїх подробицях. Щоби нас не посуджувано, що ми тенденційно або з неуваги не віддали деяких її характеристичних подробиць, подаємо її в цілості в оригіналі — без усяких коментарів, бо кождий наш інтелегент і без того зрозуміє всі її тонкості. Ось вона:

Zawite zagadnienie

Wielką i twórczą była ongi myśl unji kościelnej, posiada ona w dziejach niejebną chlubną kartę. Bodajże dla Rzeczypospolitej była pożyteczną, wyzwoliła z pod bezpośrednich wpływów Moskwy, w ostatnich dwóch wiekach istnienia przedrozbirowego, całe zastępy duchowieńsiwa i miliony ludności. Na zyskanie ich dla obrządku łacińskiego, co byłoby lepszem, zabrakło wówczas siły i przenikliwości.

Wszakże w dobie ciężkich dziejowych doświadczeń, skruszyła się piękna budowa unji kościelnej. Niemile widziana przez rząd polski, część duchowieństwa katolickiego i, co szczególnie podkreślić należy, nienawidziana przez Rosję i cerkiew moskiewską a w dobie porozbiorowej niemiłosiernie ścigana, zdradzona w dodatku przez własnych pasterzy—załamała się, nie ostała pod naciskiem sił wrogich i zdrady wewnętrznej.

Zważona na szalach dziejów, okazała się mniej mającą.

Myśl unji kościelnej odżyła z wielką siłą, po wskrzeszeniu Rzeczypospolitej, jako też na widok fermentu, jaki ogarnął cerkiew prawosławną, pozbawioną starej opieki rządowej, z którą się zżyła a prześladowanej i poniewieranej przez nowych władców bolszewickich. Cerkiew osłabiona rozterkami wewnętrznymi, pozbawiona dawnych filarów, może byłaby skłonną pomyśleć o przebudowie, o naprawie rozłamu dokonanego ongi pod opieką despotów bizantyjskich a w późniejszych stuleciach pielęgnowanego przez rosyjskich. Nic dziwnego, że chwila taka została poczytana przez miarodajne czynniki kościoła katolickiego za odpowiednią dla wskrzeszenia wielkiego dzieła minionych stuleci. Cerkiew moskiewska nękana, osłabiona, jakżeby nie miała szukać uzdrowienia w nawiązaniu łączności z zachodem przeniewierczo starganej w przeszłości? Unja kościelna istniała u nas za czasów przedrozbirowych Rzeczypospolitej, nawet przetrwała ją o kilka lat dziesiątków. Jakżeby niemiała zmartwychwstać, razem z jej wskrzeszeniem? Pewno wszyscy tego pragną. Gdy urzeczywistnienie marzeń okazało się prawie beznadziejnem, stokroć

trudniejszym niż się to zapalonym zwolennikom wielkiej myśli zdawało, zaczęto szukać przyczyny niepowodzenia, Znaleźli ją!—przedstawiciele duchowieństwa katolickiego, ukraińscy i białoruscy. Niepowodzeniu była winna niechęć Polski do unji. Gorliwi, zapaleni, ruchliwi zdołali tę—bodaj błędną—teorię rozpowszechnić w szerokich kołach katolickich na zachodzie. Niechęć do unji „c'est le point de vue polonais“, to punkt widzenia Polski, ustaliło się tam mniemanie.

Nie! Wolno odpowiedzieć, uprzedzając dalsze rozważania, to punkt widzenia rdzennie moskiewski, skryształizowany i skamieniały w ciągu wieków.

Czemu, w czem Polska Unji przeszkadza? Dwa tu główne podobno, działają czynniki.

1. Polska jest niechętną unji ze względów politycznych.

2. Rosja nie przyjmie apostołstwa z rąk swego wielowiekowego spóźnawodnika dziejowego. Natomiast przyjęła by je chętnie z rąk pobratymczych Ukraińców lub Białorusinów powołanych, jakby urodzonych do tej pracy apostołskiej.

Błędne przesłanki do błędnych wiodą wniosków. wiktając beznadziejnie zawile zagadnienia. Złym jest przyjaciel zaślepiony. Trzeźwy pogląd na sprawę lub człowieka, nie jest dowodem nieprzyjaźni. Nieufność Polski do zagadnienia unickiego ma swe źródło w doświadczeniu dziejowym. Nikomu nie jest lepiej znaną niechęć, przerosła w nienawiść, jaką żywi duchowieństwo prawosławne i inteligencja rosyjska do unji. Niepomny nakazów Chrystusowych, człowiek nie pokocha swego przeciwnika. Odszczepieńcę, zdrajcę nienawidzi całą siłą. Cerkiew moskiewska widziała stale w katolicyzmie swego groźnego przeciwnika lecz w pewnym stopniu nie mogła mu odmówić prawa bytu, chcący niechący godziła się z jego istnieniem. Natomiast w unji, której powstanie znacznie uszczupliło zakres jej wpływów, widziała zdradę i odszczepieństwo, wyrodka, metysa niemającego prawa do życia. Jeśli prześladowanie Polaków i Kościoła katolickiego wywoływało, w lepszych środowiskach inteligencji rosyjskiej, pewien sprzeciw (zresztą skromny i powściągliwy), to drakońskie zarządzenia Mikołaja I i Aleksandra II, skierowane przeciw unji, zyskiwały poklask ogólny.

W jej oczach Kościół katolicki był zawsze otwartym przeciwnikiem, Kościół unicki zdradliwym i podstępny zaprzańcem. Z siłą tego przesądu historycznego należy się liczyć. Dowody jej posiadamy aż do czasów najnowszych.

Gdy wojska rosyjskie w 14-tym i 15 roku zajmowały Galicję, nikt z przedstawicieli wyższego duchowieństwa katolickiego nie doznał różgi szczególnego gniewu najeźdźcy. Natomiast unicki metropolita Szeptycki został porwany i zesłany w głąb Rosji. I nie za polonofilskie uczucia przecierpiał on to prześladowanie, jeno jako głowa nienawistnej dla serca rosyjskiego instytucji.

Na piśmie przyjaznem, z tych samych czasów, jednego z wysokich dostojników Kościoła unickiego, Car Mikołaj II, miał położyć adnotację „Wot mierzawiec“, krótko i węzłowato. I znowu nie treść pojednawcza pisma była powodem tych słów nieuprzejmym lecz stanowisko autora w hierarchji nieuznawanego przez Rosję Kościoła.

Znamiennymi dla poglądów na unję inteligencji rosyjskiej, były słowa jednego z bardzo liberalnych polityków rosyjskich, członka dumy państwowej Aleksandra Stachowicza, powiedziane w rozmowie z p. X. Było to w miodowych w chłach upojenia polsko-rosyjską przyjaźnią. Mówił on z głębokim przekonaniem o zupełnej tolerancji, jaka Rosjanie wobec Polaków w Galicji przestrzegać winni i niewątpliwie będą. Wszakże wzburzył się na wzmiankę Iksa o unji... Nie, zawołał, unja? To coś przeciwnego zdrowym zmysłom. Rozumiem katolicyzm ale unja to niedorzeczność, ona cierpianą być nie może“.

Ten sam Iks rozmawiał na naradzie państwowej w Moskwie w r. 1917 o możliwości zjednoczenia Kościołów z księdzem Sipiaginem. Sipiagin był posłem do 1-ej dumy państwowej i członkiem partji kadetów. W wieku dojrzałym, porzuciwszy karierę polityczną, udał się na studia teologiczne do Insbruku i został księdzem katolickim. On propagandę unji w Rosji uważał za rzecz beznadziejną. Zniesławiona, zdyskredytowana nieposiada dla Rosjanina tej siły przyciągającej, którą w wielu wypadkach mieć może kościół Rzymsko-Katolicki. Tylko katolicyzm w obrządku zachodnim może mieć w Rosji powodzenie.

Tyle o przychylnem usposobieniu Rosjan dla unji. Teraz druga sprawa.

Niewątpliwie w dobrej wierze, część katolickiego duchowieństwa narodowości ukraińskiej lub białoruskiej uważa siebie za powołaną do wykonania szczytnego posłannictwa zjenoczenia kościołów. Ta pozornie do prawdy podobna teoria, znajduje łatwo zwolenników, wśród ludzi nieznających zawitych zagadnień narodowościowych, na rubieżach kultury zachodniej i rosyjsko bizantyjskiej. Rozpatrywanie zagadnień narodowościowych, nie leży w zakresie niniejszych uwag. Stwierdzić jedno należy, że w oczach Rosjanina dążność Białorusinów lub Ukraińców do stworzenia samoistnej narodowości jest zdradą i odszczepieństwem. Jako cerkiew prawosławna godzi się z istnieniem Kościoła katolickiego a odmawia prawa bytu unji, tak Rosjanin z punktu widzenia politycznego, nie może zaprzeczyć tego samego prawa Polakowi, natomiast w narodowcu Białorusinie lub Ukraińcu widzi tylko zdrajcę w najsprośniejszej postaci. To Shylock, który pragnie dokonać zbrodniczego cięcia na żywym ciele jego.

Generał Denikin w najcięższych chwilach walki swojej z bolszewikami, wyglądający jak zmiłowania Bożego, pomocy ententy, krwią broczący w nierównym boju, odmawiał wszelkiego współdziałania z Ukrainą i innymi separatystami, nieuznającymi

hasła wielkiej Rosji niepodzielnej. Wolał ginąć niż kłać dłoń sojuszem z niewiernymi. To stanowisko niewątpliwie odpowiadało nastrojom większości inteligencji rosyjskiej, patrzącej z naiwnym zdumieniem na odśrodkowe dążności inowierców i inoplemieńców a z nieprzeblaganą zaciętością na takie same zakusy narodowości, w większości swej tego samego, co Moskwa wyznania a mówiących pokrewnym językiem.

Dla tego,—błędem głównym jest mniemanie, że Rosjanin mile przyjmie apostołstwo unii Białorusina lub Ukraińca, obarczzonego w oczach jego podwójnym grzechem śmiertelnym wiarołomstwa: wyznaniowego i narodowego.

Jak się przedstawia sprawa unji, na ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej polskiej? Nieco odmiennie. Tutaj posiada ona garstkę zwolenników szczupłą wprawdzie—zato ruchliwą. Prawdzie śmiało w oczy patrzeć winien, kto zawile zagadnienie należy zrozumieć pragnie, bez uprzedzeń niechęci ale też bez urojeń przychylnictwa.

Dobrze czy źle—dzieje nadały na ziemiach tych (północnych i środkowych, Białorusi i Polesiu) Kościołowi katolickiemu szczególny charakter. Junctim, było hasłem, bojującej polityki rusyfikacyjnej w kraju naszym w ciągu ubiegłego stulecia, junctim, przeciwko katolicyzmowi i polskości! Pod młotem prześladowań oba te pojęcia spoiły się w jedno. Katolicyzm stał się synonimem polskości, jak prawosławie rosyjskości. Lud do dziś dnia nazywa w wielu wypadkach jedno wyznanie „polską wiarą—drugie ruską wiarą“. W wyniku tego Poleszuk lub Białorusinin bywa skłonny do następujących wniosków: „ja Polak bo jestem polskiej wiary“ lub „ja Ruski, bo jestem ruskiej wiary“. W roku 1928, w powiecie P. maturzyści miejscowego gimnazjum rosyjskiego, po ukończeniu roku szkolnego, udali się pod wodzą starszyny, na wycieczkę w okolice katolickiej wsi H.

— Kto wy tacy?, spytał ktoś z tego grona, spotkanych przygodnie dwu rdzennych Poleszuków, mieszkańców tejże wsi katolickiej.

— My Polaki — brzmiała odpowiedź. Urażona, przykrem dla jej uszu, dźwiękiem tych słów, wesoła drużyna obiała niefortunnych przechodniów.

Można się nie dziwić, że istnienie takich pojęć, jest niemiłym dla — nielicznej zresztą nacjonalistycznie usposobionej inteligencji białoruskiej, zaczynając od osób stanu duchownego, kończąc na bezwyznaniowcach. Z natury rzeczy z ich szeregów wychodzą najgorliwsi zwolennicy unji. Oni by pragnęli za pomocą unji zbudować swój kościół narodowy, odgradzony od katolickiego, zbyt ściśle, w ich pojęciu, spojonego z polskością. Jeno rojenie to żadnego wśród ludu nie wywołuje oddźwięku lub tylko nikły bardzo. Ludność katolicka, którąby do unji zachęcano nierozumnie, po co by się z prawosławiem unifikować miała. Ona

zresztą wie, że droga od unji do schyzmy, bywa krótką. Ludność prawosławna jest wychowaną w niechęci ku niej, przez szkołę rosyjską. Krzewienie jej spotyka trudności na każdym kroku, propaganda dogmatyczna bywa żmudną i trudną. Solenne nabożeństwa propagandowe, mimo całą ich świetność i **ukraińskie kazania na obcej ziemi**, nie wywołują porządnego wrażenia. Nie wdając się w krytyczną ocenę uczuć, stwierdzić należy, że ludność katolicka patrzy na nie z niechęcią i bólem. Co to jest, co to znaczy? pytają, szukając napróżno zrozumiałej dla siebie odpowiedzi. Ludność prawosławna widzi w nich szopkę, maskowe występy gościnne. „Koli nie pop, nieodiewajsia w rizu“ mówią, zgodnie z rosyjskiem przysłowiem, patrząc na duchownych kościoła katolickiego, odzianych z złociste szaty wschodnie.

Tylko w wyjątkowych wypadkach spotykamy zwolenników unji wśród ludu. Przystępując do nich należy wszakże pamiętać, że w pewnych wypadkach, od przyjaciół naszych wzywamy ochrony Niebios. Bywają nimi nowinkarze żądni zamętu a obojętni dla spraw kościoła wogóle. Przed paru laty w miejscowości P. zrobił się rumor, wieś prawosławna zapragnęła jakoby przejścia na unję. Jakiem było zdziwienie osób, świadomych miejscowych stosunków, gdy na czele ruchu ujrżeli wszystkich-zresztą na szczęście u nas bardzo jeszcze nielicznych — zdeklarowanych „bezbożników“. Nabożeństwo unickie, za ich staraniem, odbyło się we wsi owej, może bez szkody jakowejś lecz i bez wszystkiego pożytku. Zabiegi były wywołane, między innymi i chęcią dokuczenia miejscowemu duchowieństwu prawosławnemu.

Niechęć do miejscowego „Świaszczennika“ bywa najpospolitszym, rzadkiego zresztą wśród ludu pożądania unji. „Pozbawimy go chleba, a prawosławnymi pozostaniemy“ rozumieją ci neounicy. Pewność i pożytek z podobnej owczarni bywa niewielki.

Ci, którym świta wyższość kościoła katolickiego, przyjmą jego obrządek, bez płaszcza unji.

Z barwnej bańki własnych marzeń patrzą na świat ci, którzy roją o jakowejś szczególnej przychylności dla unji, ludności ziem naszych. Tej przychylności niema.

Z zamierzchłej przeszłości błyskają nam krzyże z podniesionej dłoni Św. Jozafata i bł. Andrzeja Boboli, apostołów unji. O pierwszym wiedzą tylko znawcy dziejów, o drugim w pewnych okolicach lud tylko mgliste posiada pojęcie.

Z bliższej, straszą szkaradne oblicza Siemaszki, Łużyńskiego i Zubki, zdrajców unji.

W świeżej pamięci żyją wspomnienia przykrych doświadczeń z czasów wojny, z duchowieństwem unickim i jego owczarniami w Małopolsce wschodniej. Jedna zła owieczka nie stanowi o stadzie lecz złych było wiele.

„Unja znikła z kraju naszego bez śladu — powiedział kiedyś Woyniłłowicz - placówki katolickie przetrwały burze lub w gorszych wypadkach pozostawiły po sobie piękne tradycje“.

Na opoce stał i stoi kościół katolicki w kraju naszym, na gruncie chwiejnym budujemy, budując unję — lub na piaskach lotnych.

.....

„Одиноко правильна лінія“

В „Новій Зорі“ з 28. VII. с. р. ч. 54. випечатаний „Комунікат“, що його (одначе без підписів) подали „духовні і міряне, зібрані на конференції в Станиславові дня 22. липня 1929. р., обговоривши докладно нашу церковно-політичну і національну ситуацію“, і які „ствердили однодушно й за апробатою наших Владик“(?):

3) Що явна, маскована і підпольна акція, звернена в напрям валення й саботування історичної місії нашої гр.-кат. Церкви й західної вітки української нації та в напрямі завершення нашого релігійного й ідейно-культурного розвитку до старого хаосу та примітивної формалістики — являється роботою протирелігійною, протицерковною і протинаціональною. Спеціальну невміняємість бачимо в нападах на поодиноких Владик або що гірше в виразних намаганнях вигравати одних Владик проти других;

4) Що зокрема повільний органічний перехід нашого гр.-кат. духовенства до стану безженности не є вислідом насильного й одностороннього насаджування в нашій Церкві устроєвих форм латинського обряду — тільки впливає з внутрішньої життєвої необхідности самої нашої Церкви і є обусловлений цілим рядом релігійних, економічних, соціальних і глибоких національно-політичних причин. Тій коначній еволюції, якій в грядуще люте время навіть незеднені східні Церкви очевидно не зможуть не піти на зустріч сприяє і мусить сприяти кожний наш відповідальний церковний зверхник, будь він і найбільший обрядовий традиціоналіст;

5) Що закиди, звернені проти нашої катол. преси за її напрям, вповні згідний з висше підчеркненими засадами та з принципами катол. акції, — зовсім безпідставні, бо напрям нашої катол. преси з „Новою Зорею“ на чолі, се одиноко правильна лінія в нашім хаосі. В кождім разі низше кваліфікації є констрування нашими противниками мнимий „образ“ Церкви чи релігії“.

Перспективу для тих резолюцій (як їх треба розуміти) подала „Нова Зоря“ в ч. 52 з 21 VII. с. р., де читаємо (в статті „Дві струї в гр. кат. Церкві“):

„Яку знова струю розуміє автор (з „Діла“) під дивоглядною назвою „українсько-візантійською“, також не тяжко додуматися. Се та руїницька струя, що її так завзято пропагує „Нива“, „Український Голос“, а також „Діло“, головно в статтях зі „священничих кол“. По правді сказавши, то не дві струї боряться, але наша католицька Церква бореться за існування під наступом ріжного рода ворожних сил і то не тільки в Галичині, але й в Америці і Канаді і на Закарпатщині. Наступ іде на цілім фронті і то зі всіх сторін. Ні, в нас нема „культуркампфу“, як хибно думає автор — в нас іде наступ на розбиття останньої кріпости і зорганізованої сили, яку представляє наша гр.-кат. Церква... Пересадний націоналізм при помочі т. зв. „громадянсько-соборницького чинника“ приготовляє від ряду літ вже зовсім виразно найбільшу небезпеку, бо т. зв. українську автокефалію. Ось так по правді виглядає стан нашої гр. кат. Церкви...

Кождий віруючий католик не тільки повинен відсувати а й поборювати т. зв. „громадянсько-соборницький чинник“, бо в католицькій Церкві Ісус Христос установив одну одніську Власть, а саме Єпископів підчинених верховному і начальному Пастиреві, Христовому Намісникови, Єпископові Римському. Іншої власти Христова Церква не має і мати не може. Всякі змагання т. зв. громадянсько-соборницьких чинників до рішення в Церкві се скривлення Христової ідеї, впроваджені вже то протестантизмом, вже то схизмою. І коли в нас все ще Єпископи мусять гірко боротися звміщуванням чи то парохіян до місцевих церковних справ, чи то зі всякими затіями т. зв. „ширшого громадянства“, а в дійсности ліберальних інтелігентів, котрі захопили майже всю пресу й політику в свої руки, до справ Церкви з нагоди всяких віч, зборів, депутацій і меморіалів, то се сумна спадщина колишньої схизми...

Видно з того, що ніби та „українсько-візантійська струя, базуючи на власній національно-церковній традиції“ бажає впровадити до нашої католицької Церкви т. зв. „громадянсько-соборницький чинник“, то значить, уменшити впливи „ватиканського Риму“. — Отже не Рим трактує нашу гр. кат. Церкву як „Zwischending“ але та „українсько-візантійська струя“ хоче вперед нашу гр. кат. Церкву перетворити на якийсь „Zwischending“, що від Царгороду відбіг, а до Риму не забіг. А се булоби на всякий случай дуже пригідний етап до переходу в українську автокефалію — о що власне й розходиться...“

„Нова Зоря“ має звичай писати „на кредит“. Може се бути хочби історичне письмо, що числить 250 років, як „Письмо о. Петра Камінського“, то вона, якщо їй не сподобається, має вже готову відповідь на нього: „брилянт чорної клевети й огиди“ — без студій, без усяких доказів,

тільки отак собі „на кредит“. В її статтях на церковно-обрядові теми не слідно любови до об'єктивності, не слідно щирости, всесторонності, правильности в поставленню справи, зате в них бере верх партійний крик (хто не з ними, сей проти катол. Церкви...), безмірні претенсії (завсіди говорить в імени Церкви), зіритоване чуття, яке до об'єктивности підходить з Прокрустовим ліжком, ну й бере верх апетит — під усякими позорами — диктувати, октроювати правду... Се та „одиноко правильна лінія“. І буде і катол. Церква в нашій народі вивисшена і Україна прославлена...

Гаразд! підемо всі за вами, тільки дайте докази, що ви виспі умом (бо про життєві правди рішає тільки ум, а не щось иншого), а ми сліпі. Одначе коли ми в тій добрій інтенції розбираємо ваші заяви і толковання, то находимо в них повно хибних понять і представлень.

І так: 1) чистий грецький обряд се не є „старий хаос“ ані „примітивна формалістика“. Формалістика се бездушне виконування якихсь форм. Отже її жерело може бути тільки в самих людях, а не в обряді (який є системою форми). А скажіть, будь ласка, хто в нас пропагує бездушність у виконуванню обрядових форм?

2) Просто „парадно“ виглядає твердження про цілібатську реформу: „Тій конечній еволюції, якій в грядуще любе время навіть незединені східні Церкви очевидно не зможуть не піти на зустріч...“ Звичай східної Церкви, що його тут маємо на думці, ґрунтується на виразній *ad hoc* інструкції св. Письма, походить з апостольських часів, перетривав первісне довговікове і тяжке переслідування Христової Церкви, перетривав тяжку турецьку і татарську неволю, тай на наших очах незахитаний видержує большевицьке переслідування, яке для духовенства тяжше від усіх історичних переслідувань. На священників беруть у Росії і на Україні світських інтелігентів, інтелігентніших промисловців, а навіть большевицьких емеритів (які скрито помагають у душпастирстві), і так помножують кадри духовенства. А латинський клир у большевії в тих самих обставинах щораз то більше топніє — майже нема прибутку, бо годі назбирати інтелігентних целебсів, що хотіли би в тих страшних відносинах посвятитися духовному станові. Молодих целебесів треба би виховати для духовного стану, а в большевії не можуть існувати духовні школи. Зноваж старші люди, котрих життєвий досвід зробив настільки релігійними, що охотно посвятились би духовному станові, з правила є жонаті. А чиж може бути якась „грядуще время люте“ ще лютіше від того, що нині є в большевії?!

Знаємо з історії, що нинішня форма цілібату духовенства на Заході розвинулася сама в середніх віках, коли Церква була пануюча. Вона власне й впливала з тих

обставин (щоби духовенство наглядно відрізнялось від світських людей, щоби не зівітчилось, щоби не передавало родинам церковного майна і т. ин.). А первісна форма целібату духовенства на Заході виглядала так, що священник (і єпископ) міг бути жонатий, тільки накладано на нього обов'язок здержуватися від подружжя зносин.

Але східна Церква від віків була противна обом тим формам целібату, і виступала проти них не тільки тоді, коли попадала в схизму (Фотій), а вже на I. Нікейському соборі і на Труляньському (692 р.) Безженне духовенство і жонате духовенство — отсі дві противні дисциплінарні форми є впливом двох ріжних вдач: латинської і грецької. Такий стан річи доводить до заключення, що східна Церква, колиб завела в себе целібат духовенства, ще в більшій мірі перестала би бути собою, як колиб латинська Церква скасувала в себе целібат духовенства (авжеж латин. Церква в своїй історії мала жонате духовенство, а східна ніколи не мала обов'язкового целібату духовенства). А сього, як одного так другого, годі сподіватися, як далеко око сягає в будучність.

3) Іритації „Нової Зорі“ з того приводу, що в нас світські люди вмішуються в церковні справи, та що „се сумна спадщина колишньої схизми“, не переводяться від одного її числа до другого. Се правда, що наші світські люди вмішуються в церковні справи, інтересуються ними, разураз говорять і пишуть про них, але щоб се було сумною спадщиною колишньої схизми, се можуть твердити тільки польські ідеологи, котрих оправдує то „*maxima ignorantia*“ в наших справах, то недостача доброї волі. Але що може оправдати „Нову Зорю“?!

Через 10 літ служив я в двох польських середніх школах рівночасно; про всяке говорилось між професорами (очевидно: Поляками), але щоби вони колинебудь говорили про внутрішні справи своєї Церкви, сього я ніколи не чув. Та, будь ласка, скажіть: про що вони й мали би говорити? В богослуженню активної участі не беруть, в близьких, розгалужених зв'язках з духовенством не стоять (задля целібату духовенства). Зовсім инакше мається справа в нашій Церкві, чого нашим людям хиба не треба ясувати. А всетаки згадаю бодай дещо. Перегляньте літературу нашу, російську, сербську, болгарську, а знайдете в них багато церковних моментів, де то світські люди захоплюються тими піснями і обрядами, що їх Церква навчила. От н. пр. жовняри підчас війни на фронті без священника на Великдень співають воскресну утреню... і се письменник описує. Не знайдете аналогії до того в народів лат. обряду, бо костел нічого подібного їм не дає. І, бачите, тому наші світські люди (навіть атеїсти, якщо не є запеклі) інтересуються тим, що в церкві діється — і співом і мовою і відправами і родинним життям духовен-

ства. А хто чимсь інтересується, то про се й говорить і пише. Правда, притім можуть подекуди виринути й клопоти для душпастирів, але де то на світі така родина, котра не мала би клопоту з дітьми? Або що ліпше для Церкви і віри: чи щоби світські люди не інтересувалися церковними справами, чи щоби інтересувалися? Щож иншого в сути річі є нині модний т. зв. „літургічний рух“ на заході, як не старання, щоби вірні інтересувалися справами Церкви? А такий устрій нашої Церкви, котрий ріжними сітьми ловить душі вірних, щоби вони інтересувалися Церквою, се не „спадщина колишньої схизми (о безуміє! о скверни!), тільки свята спадщина по св. Отцях, яка зі схизмою нічого спільного не має.

Однак ми дуже добре розуміємо цілу ту „еволюцію“, що її голосить „Нова Зоря“, представляючи її як „конечну“. Не по нутру їй саме отсей устрій східної Церкви, і вона рада би переіменити його на зразок устрою латинської Церкви. А щоби їй се лекше пішло, то вона там, де малаби казати: „се відвічна питоменність східної Церкви“, каже: „се спадщина колишньої схизми“ — все східне або „схизма, або „формалістика — мертвеччина“... (*quod est delendum*). Розуміємо ту „нуту“, і здаємо собі справу: куди вона веде.

4) Випрошуємо собі провокації на тему „автокефалії“, „схизми“, „православія“, якими „Нова Зоря“ разураз „Ниву“ напастує. „Нова Зоря“ любить розписуватися про „публицистичну мораль“, притім однак завсіди має на думці: як инші мають відноситися до неї. Нехай би хоч раз мала при тім на увазі, як вона має відноситися до инших.

Сміємо пригадати „Новій Зорі“, що проти автокефалії сама „Нива“ дала найбільше вичерпуючу розвідку („Народна чи вселенська Церква“); а „Нова Зоря“ досі на сю тему не дала нічого, крім голословного крику. Тай смію звернути увагу, що проти латинізації нашого обряду і проти тої струї, яку нині пропагує „Нова Зоря“, писав я в „Ниві“ ще підчас світової війни, коли ще не було автокефальної української Церкви. Так стоять факти.

Те, що „наша католицька Церква бореться за існування під наступом ріжного рода ворожих сил“, усі письменні знають і бачуть. Але зачисляти „Ниву“ до тих ворожих сил — се, щоби евфемістично сказати, груба несовісність. „Нива“ ще перед сею кризою остерігала „*Respice finem*“, підчеркуючи, що ми не такі то багаті, щоби могли розтрачувати нашу церковну посілість, що дуже треба боятися висліду „операції“. А, будь ласка, скажіть, у яких то колах на наші представлення бундючно горіжились: Нехай утратимо стільки й стільки, але те, що при нас остане, буде правдиво католицьке, і тоді з тою горсткою „звершених“, усе втрачене здобудемо, ще й з процентом...

Ну, й чогож хочете? Все розвивається так, як ви плянували. Тепер тільки чекаємо, щоби побачити ваше „finale“ — ту нечувану штуку ревіндикації. Якщо тою штукою має бути ваше безупинне співання „Gott erhalte“, замість маневрувати і здобувати позицію за позицією, так се велика наївність.

Маємож від Апостола взір, що німечини треба „молоком“ годувати, й се є метода „Ниви“, за котру власне ви всі громи кидаєте на неї.

о. Др. Г. Костельник

„Молоді“ говорять...

„Ми молоді“, орган українського протиалькогольного руху“, що виходить в Рогатині, в ч. 7—8 з с. р. накинувся на редакцію „Ниви“ за її дописку до статті о. А. Бучацького п. з. „Протиалькогольний рух і духовенство“ (в ч. 4 з с. р.). Ось яку лекцію виписують „Ниви“ „Ми молоді“:

„Отсі уваги вказують на повну несвідомість редакції в алькогольному питанні. Редакція не знає, що тільки „шабьонова скрайність“ може розв'язати лихо алькоголізму...

З п'яницею ніхто не числиться і нічого йому не довіряє, бо вважає його хорою людиною; а умірковані, затроєні алькоголем, виконують відповідальні громадянські обов'язки й на кожному кроці по „уміркованому“ роблять промахи й злочини (!!). Тепер у протиалькогольному русі йде боротьба не з налоговими п'яницями, а саме з уміркованими.

Покликуватися в алькогольному питанні на Євангеліє і в той спосіб освячувати й оповивати німбом „божеськості“ алькогольні напитки, та давати такий освячений аргумент алькоголікам—це вважаю **профанацією** Святого Письма. Наукові досліди над текстом Святого Письма виказують, що Христос пив вино і в Кані Галилейській і на пасхальній Вечері і на Пасху, **але це вино було не ферментоване**. В грецькому тексті святого Письма, яке вважається за первісний текст, на вино, яке пив Христос, уживається вислову „geneta tes amplos“, що означає вино неферментоване, витиснене „з рослини винограду“, а не вислову „oinos“, який у Греків означав вино ферментоване, а яке пють сьогодні. Дослідники жидівського життя й релігійних їх звичаїв пишуть, що тільки неферментоване вино було в загальному вжитті в Палестині за часів Христа, а ферментоване то пили дуже рідко й то тільки богачі. На пасху релігійні приписи строго заборонювали вживати страви і їжу, яка би ферментувала. Тому їли маци, замість хліба й пили вино, свіжо витиснене з винограду. Християнська церква в початках не вживала фермен-

тованого вина до причастія, але аж пізніше, коли про ці палестинські релігійні приписи забуто*)

Непризнавати наукових висновків учених і лікарів в алькогольному питанні, вважаючи, що і в усіх наукових питаннях, якіб вони не були, на все відповідь дає біблія й святе письмо, пахне анахронізмом.

Називати вживання алькоголю „політурою“ людського життя, що звеселяє серце чоловіка як н. пр. спів, і є вічне в людському роді, — бо походить з божого пляну, — це вже **каригідні слова в устах редакції**. Подумайте тільки, як порівняння: спів і алькоголь, два божеські дари одне поруч одного! Не багато бракувало, щоби редакція в своєму захопленні заспівала відому буршівську пісню: „Wein, Weib und Gesang“.

Вважаємо все таки, що погляд редакції в колах нашої духовенства є відокремлений та що наше духовенство, подібно яке це робить духовенство польське, німецьке та в інших народів, йшло й буде йти в перших рядах у боротьбі зі страшним суспільним лихом, яким є алькоголізм. Бо зовсім влучно каже Др. Л. Райнгардт, що як би в наших часах жив Христос, то з певністю першою умовою для своїх віроісповідників поставив би здержатися від алькогольних напитків, курення і мяса, — з мотивів високо етичних“.

Ось така лекція. А ми „молодим“ професорам служимо відповіддю:

1. Радо признаємося до „повної“ несвідомости в алькогольному питанні“ в одному ряді з Христом Господом, котрий, як би в наших часах жив, то — як „молоді“ професори вірять (уповаючи на „непомильний“ авторитет лікаря Райнгардта) — антиалькоголізм проголосив би релігійним чинником, а що не жив в наших часах, то не здавав собі справи з тої квестії, хоч сам пив тільки неферментований „муст“, а ніяк вино... Ну і — не дивуйтеся — зробив би Христос неабияку конкуренцію Магометови, котрий заборонив своїм вірним пити алькогольні напитки, тай через се, як знаємо, його віра стала „ферментом“ (по біблійному „квасом“) для всіх найвисших ідеалів людскости, й досягла їх, а Христова віра під тим оглядом не могла видержати конкуренції з „іслямом“, бо — щож? — вірні пють, і „затроєні алькоголем“ роблять всякі промахи і злочини...

*) Oswald (католицький священник) Der Opferwein und die Alkoholfrage.

St. Martig: Die Frage des alkoholfreien Abendmahlweines.

Dr. med. L. Reinhart: Abendmahl und Wein.

„Internationale Zeitschrift gegen den Alkoholismus“, Lausanne, ч. 6. за 1928 і ч. 2 за 1929.

2. А коли й абстрагувати від релігії, то виходить таке саме порівняння. Магометанський світ не пив алкогольних напитоків (зате не чорну каву і курить до безтями!), а Жиди, Греки і Римляни пили й пили, жиючи в винородних краях. І хтож висше в культурі піднявся, хто дав більший вклад в нашу новочасну культуру? Авжеж магомет. світ, бо він не був і не є „затроений алкогольем“...

3. Авторами нас не залякаете (нехай вони будуть католики чи протестанти, чи такі просто антиалкогольні фанатики), бо ми не „молоді“, а старші, й знаємо, що нема такої історичної неправди, котрої не представило би як правду бодай 10 авторів. Атже є автори — й то дуже славні люди — котрі заперечують історичне існування Христа! І що з того?! (а lim.) Христос не пив вина, тільки переферментований муст? А якжеж се в Кані Гал. гості на весіллю говорили, що звичайно господарі на весіллю дають спершу ліпше вино, а коли гості внються, тоді вже гірше, „а ти заховав добре вино дотепер“...? Чи мустом можна впитися? Чи муст у винородних краях називається „добре вино“?! А на Пасхальній Вечері в Христових часах мали би пити „вино, свіжо витиснене з винограду“? В якійже порі року випадає Пасхальна Вечеря у жидів, а в якій порі року в Палестині є свіжий виноград? Пасхальна Вечеря випадає на весні (березень—квітень) а виноград дозріває з кінцем літа. Як отже — і то біднійші — люди могли там мати свіжий виноград в березні—квітні?! (Відомо, що неферментоване вино удержується лиш кілька днів, і зараз само ферментує — без усяких додатків).

Пасхальні приписи св. Письма щодо „безквасности“ відносяться тільки до хліба, а не також до вина. Талмуд (Мішна) приписує пити вино на Пасхальній Вечері. Зрештою се анахронізм піддавати Жидам з Христових часів нинішний погляд на ферментацію хлібного тіста і вина. З цілою певністю старі Жиди не вважали тих двох явищ за один процес, бо нічого не знали про бактерії.

Християнська Церква в початках не вживала ферментованого вина до причастія?! От ви „молоді“ краще зробили би, колиб не воювали аргументом усіх фанатиків, що $2+2=5$, і не псували совість наших — і без того — заляканих людей. Причастя в первісній Церкві відбувалось у кожній порі року, відкиж для нього могли брати завсиди свіжого винограду, щоби витиснути з нього сік?... Зрештою, коли Церква так уперто придержується, що вино для причастя має бути з лози, то з цілою певністю вона так само уперто придержувалась би неферментованого вина, якби Христос був установив Евхаристію на мусті, а не на вині.

От бачите, „молоді“ професори, дякуємо вам за вашу лекцію, возьміть її собі назад, бо вона тільки в антиалко-

тольній горячці може представлятись як щось путнього, а без тої горячки се тільки небилиці, ще й до того підправлені пнями вигуками, хоч і без алкоголю. Бо то й без алкоголю можна бути п'яним, а таке п'янство й більше поширене і без порівняння більше шкідливе (як от „п'янство“ большевиків) аніж п'янство з алкоголю. *о. Др. Г. К.*

.....

Всячина

Ювілей Преосвящ. Григорія Хомишина. В другій половині червня с. р. станиславівська єпархія обходила 25-літний ювілей єпископства Преосвящ. Григорія Хомишина. Ювілят уродився 24. III. 1867. р. в Гадинківцях (повіт Гусятин). Гімназію скінчив у Тернополі, теологічні студії у Львові, а докторизувався у Відні як „августинець“.

Рукоположений на священника 18. XI. 1893 р- Спершу був катедральним сотрудником у Станиславові, на якому становищі остав до 1901. р. — з перервою на докторські ригорози. Опісля був завідателем парохії в Коломиї, а в 1902 р. став ректором духовної семинарії у Львові.

Дня 16. IV. 1904. р. іменованій станиславівським єпископом, рукоположений 19. червня 1904, в третю неділю по Сошествію Св. Духа, й тогож дня інтронізований. Ювілят у цілій нашій суспільности відомий як людина залізної волі, як невсипущий працівник, місіонар божого слова, а понад усе як найвизначніший ревнитель і представник т. зв. „західного курсу“ в нашій Церкві, який то курс Він перший став вести пляново й систематично (в давніших віках сей курс у нашій Церкві був безпляновий і тільки принагідний).

Годимося з „Новою Зорею“, що багату діяльність Ювілята, особливож ту, що відноситься до „західного курсу“, належно зможе оцінити щойно потомність, коли замість теоретичних тверджень стоятимуть уже факти.*)

*) „Нова Зоря“ з 14. VII. с. р. в статті п. з. „Признання противника“ випомінає „Ниви“; „І дивне диво! Коли навіть „Діло“ — світський орган — уважало за вказане і конечно згадати про 25-ліття єпископської праці станиславівського Владика і при тій нагоді признати бодай дещо з заслуг Ювілята, то „Нива“ — часопис призначеній церковним і суспільним справам — не спромоглася навіть на коротеньку бодай згадку у відділі „Всячина“

Ювілей Преосвящ. Григорія вперше нагадала нашій суспільности „Нова Зоря“ з 24. VI. — в часі, коли 6. ч. „Ниви“ вже було зложено. Отже „Нива“ не могла скорше згадати про сей ювілей, як у отсім ч. 7—8, що булаби зробила й без того, загалом дивного, випізнання „Новой Зорі“. Зате ми вповні оправдано можемо випізнати „Новой Зорі“: Як то є, що вона досі (19. VIII.) не подала ніякої реляції про наше паломництво до Риму — така „широ католицька“ газета, за що, як вона сама голосить, уся ненависть паде на неї (чи дійсно за те?)!

Збірне посланіє нашого єпископату. З приводу 50-літнього священничого ювілею св. Отця Пія XI видали збірне посланіє всі наші українські гр. кат. єпископи, що в Галичині, на Прикарпатській Русі і в Югославії. Посланіє заряджує, що ювілей у всіх наших єпархіях має зачатися в свято верховних апостолів Петра й Павла, а закінчитись має в празник Непороч. Зачаття. Посланіє випечатане в „Львівських Архієп. Відомостях“, а мабуть і в інших Єпарх. Відомостях.

Наші паломники в св. Отця. Українське паломництво задержалося через два дні в Венеції і 10. VII вечером прибуло до Риму, де на дворці очікувала їх українська кольонія з Преосвщ. Никитою Будкою на чолі. Паломники звиджували вічне місто через 6 днів. Дня 14. VII Митрополит Андрей відправив архієрейську Службу Божу в церкві Sta Maria Maggiore, на якій запричашав паломників і виголосив ad hoc проповідь, підчеркуючи вагу паломництва для поглиблення релігійного світогляду і для поширення освіти загалом. Слідуючого дня (15. VII) наші паломники під проводом Митрополита були прийняті на окремій авдієнції в св. Отця вечером о 7^{1/2} год. Перед тим паломники спільно відфотографувались під обеліском на площі св. Петра. Був се день, коли відбувалась папська консисторія, а в такому дні правильно нема авдієнції. І тому, коли заходи наших паломників, щоби саме в той день узискати авдієнцію (бо так їм з розкладу часу випадало), увінчалися успіхом, усі зрозуміли, що се була особлива ласка св. Отця. Св. Отець, привітавшись з Митрополитом, після звичаю перейшов вздовж рядів паломників, що клячучи цілували Його руку, а Митрополит представляв паломників. Притім св. Отець розмовляв з Митрополитом та з о. Дром І. Бучком, провідником паломництва.

Опісля св. Отець засів на престолі, попросив Митрополита зайняти місце на фотелі, і виголосив (по італійськи) довшу промову (около 20 минут) до паломників, яка була відповіддю на привіт, що його Митрополит Андрей зложив на письмі в папській канцелярії два дні наперед. Митрополит повторив промову Папи по українськи. Св. Отець висказав свою радість, що паломництво таке чисельне та що обіймає представників всіх верств громадянства; сказав, що знає, які перешкоди наші паломники мусіли побороти, щоби зложити йому гомагію; з особливою сердечністю підніс мучеництво нашої Церкви за вірність Апост. Престонови.

Вкінці св. Отець уділив благословення всім паломникам, їх родинам і цілому краю.

Врадовані і збудовані опустили паломники ватиканські салі, а вечером Митрополит гостив усіх паломників мороже-ним і вином у ресторані в парку Борґезів.

Перед відїздом до Неаполю, дня 16. VII о год. 12. в полудне наші паломники зложили вінець на гробі „незвано-

го жовніра“ перед пам'ятником Віктора Емануеля. Фотографи римських дневників зняли наших паломників при гробі, а на другий день майже всі італ. часописи подали то довші то коротші нотатки про сю подію.

З паломниками вернув до Львова Преосвящ. Никита Будка, де остане вже постійно на становищі греміяльного крилошанина митроп. Капітули.

Рукоположення о. Василя Ладики, канадійського гр. кат. єпископа, відбулося в Едмонтоні 14. VII с. р. Рукополагали його єпископи К. Богачевський і В. Такач при співучасті більшого числа латинських церковних достойників.

Правдива соблазнь. В „Ділі“ з 15. VIII с. р. посол Вол. Кохан подає — на підставі власного провірення справи — опис соблазняючого руйнування православної церкви в Павловичах на Холмщині.

Ся Церква, одна з найстарших на Холмщині, має 345 літ, всетаки держалася дуже добре. В 1920. р. отсю церкву, як і сотки інших, поліція замкнула, „опечатала“, притім забрала з неї багато річий, як фелони, книжки, мирницю і т. ин.

Люди від часу до часу, з нагоди свят, приходили під замкнені двері святині на молитву. Так було до 28. VII с. р., котрого то дня приїхали в Павловичі 3 фіри: на першій фірі 5 жандармів, війт і писар, а на двох других якісь люди з пилами, гаками від гашення вогню і т. п. знаряддям. І стали розбивати й валити церкву. Завалили дзвіницю, в церкві порубали іконостас, притім, підрізали баню з усіх боків і зіпхнули її на землю. По пяти ступнях з церкви остало тільки румовище. Місцеві люди цілували поліцаїв по руках, плакали і ридали так, що було чути аж на друге село. „Розбирачі“ ще й співали при своїй роботі сороміцькі пісні (як запевняє посол Кохан), глузуючи собі з лементуючого жіноцтва.

Апелюємо до польського клиру! Се неможливе, щоб він не мав при таких „ділах“ впливового голосу. Пригадуємо йому: нині не йде тільки боротьба між католицизмом і православ'єм та між польськими і українськими національними стремліннями, але куди страшнішою є большевицька боротьба проти всякої релігії, особливо ж проти християнської. А крім того таке „завойовування“ церков — правильно з того титулу, що вони колись брали уніятськими, се убійче дискредитовання унії. Будемо щирі, і явно вискажемо, що ось такі й подібні соблазни підривають одушевлення для унії, що подекуди (на Лемківщині, в Америці) виражаються навіть у радикальній формі дизунії.*)

Схаменіться, не допускайте до таких соблазняючих виступів!

*) Якби „Нова Зоря“ була трохи щиріша, то знала би: де шукати скалку в боляку...

Опечатання церкви в Галичині. Опечатання церков через поліцію або староство стало „знаком часу“ на „кресах“ за галицьким кордоном, а то вже зачинає й у нас в Галичині, показувати своє лице. От так у місяці червні с. р. староство опечатало церкву в Михайлівці, що є дочерною церквою парохії Котузів, зарваницького деканату. Се церква побудована в 1888. р., відновлена в 1912. р. виключно грішми наших тамошніх вірних, а польський парох з Білокерниці від часу до часу правив у ній Службу Божу з дозволу нашого пароха в Котузові. В Михайлівці є 100 родин гр. католиків, 12 родин мішаних, а тільки 5 родин лат. обряду. (Коли церква ставилась, у селі була тільки одна родина лат. обряду.) В церкві була скринка з лат. орнатом, що було власністю місцевих римокатоликів. А що теперішній лат. обр. парох з Білокерниці від більше як півтора року не відправляв і взагалі небув у церкві в Михайлівці, тому наш парох відслав ту скринку з орнатом лат. обряду парохови в Білокерниці, який одначе не прийняв її. І от зачалася історія з тою скринкою, а наслідок був такий, що староство опечатало церкву... (Чито вони так раз-два опечатали би костел в анальогічних обставинах?) Колиж хтось нарушив сі печатки, староство опечатало церкву знову, та ще приказало, щоби при церкві стояла безпереривна варта, зложена з шістьох місцевих селян... Вправді потім зменшено ту варту на двох людей і то тільки в ночі, але... як брататись двом обрядам одної віри в таких обставинах?! (за „Ділом“ з 4. VIII. с. р. ч. 172).

Страшний декрет. Останній декрет большевицької влади в справі релігійних практик 1) дозволяє священикам виконувати душпастирські чинности тільки на одному місці. Значить що тим цілком знеможливлена всяка місійна діяльність, що особливо для католиків є убійчим тому, що вони не мають духовенства.

2) Вірні можуть ходити на богослуження тільки в своїй церкві, де вони інкорпоровані.

3) Уживання релігійних символів (хрестів, образів, риз...) дозволено тільки в середині церкви, а не на зовні.

О, Господи, доки?

Арештовання о. Щепанюка в Києві. Нашого священика о. Щепанюка, що душпастирює в Києві від 1918 р., большевицькі власти арештували, закидуючи йому інтимні відносини з польським клиром, чи щось такого. Не тяжко то в большевії попасти в тюрму. Широ співчуваємо з нашим дорогим о. Собратом.

При сій нагоді згадуємо, що польські часописи принесли — покищо нестверджену вістку, що большевики відбрали від вірних Володимирський Собор, найбільшу і най-

красшу київську церкву, та хочуть її замінити в „безбожницький музей“... О, Господи, доки?

Замирення в Мексику. Славіте Бога, в Мексику вже прийшло до замирення між урядом і Церквою. Богато духовних вернуло з заграниці на свої посади. Влада навіть виасигнувала гроші (480.000 амер. долярів) для відбудови знищених церков.

Наші на святовацлавських торжествах. В неділю 11. VIII. с. р. в церкві св. Хреста в Болеславі коло Праги в Чехах відслужив велику Літургію Преосвщ. Йосафат Коциловський, перемиський єпископ. В середу 14. VIII с. р. мав реферат про „уніятизм“ о. Др. Й. Сліпий, ректор Духов. Семинарії і Духов. Академії у Львові.

Як то було — причина. Виявилось, чому большевики прогнали лат. єпископа Ант. Слівовського з Владивостоку. Польський уряд наділив був сього старенького єпископа (80 літ) орденом „Відродження Польщі“.

Польський часопис „Komunista Polski“. що виходить у Москві, напав за се на єп. Слівовського, а вислід був — прогнання єпископа.

Новий декрет для гр. кат. Церкви в Америці. Св. Конгрегація для Східної Церкви дня 1. III. 1929. видала декрет для гр. кат. Церкви в Америці на протяг 10 літ. Для інформації нашого краевого духовенства подаємо найважніші його постанови. Гр. кат. Церква в Зедин. Державах має двох, незалежних від себе, єпископів: один для тих вірних, що походять з Галичини, а осідком його Філядельфія; другий для тих вірних, що походять з Підкарпатської Русі, з Мадярщини і з Югославії, його осідком є Homestead.

Арт. 1. Іменования тих єпископів зарезервоване Апост. Престолови.

Арт. 2. Ті єпископи і їх правні наслідники мають повну єпископську юрисдикцію, остають під безпосередною юрисдикцією Апост. Престола, одначе залежать від Апост. Делегата в Вашингтоні. Арт. (a lim.) 11. Єпископи повинні постаратися, щоби для виховання молодого клиру оснували бодай спільну малу й велику семинарію; покищо нехай єпископи посилають своїх клириків до латин. семинарії, де був би один або двох священників грецького обряду, котрі мають добре вивчити клириків грецького обряду й літургії.

Арт. 12. Доки нема достаточного числа священників, вихованих в Америці, єпископи можуть просити священників від гр. кат. єпископів в Галичині, в Мадярщині і в Югославії, одначе через Св. Конгрегацію для Східної Церкви. Священникам, котрі своєвільно поїхали би до Америки, тамошні єпископи не сміють уділити ніякої юрисдикції ані навіть дозволу ти відправляти якінебудь богослуження. Як уже частійше постановлено, священники грекоруського обряду,

котрі хочуть удатися до Зедин. Держав і там перебувати, мають бути безженні.)*

Арт. 14. Священики, що є в Америці, залежать виключно від юрисдикції тамошнього єпископа, хоч не є інкорпоровані до тамошньої єпархії. Вони можуть повернути до старого краю тільки тоді, коли їх амер. еп. відпустить на письмі.

Арт. 15. Всі душпастирі („rectores paroeciarum et missionum“) є *amovibiles ad nutum*, однак не можна їх переносити без важких і справедливих причин. Арт. 29. На перехід з одного обряду на другий може дати дозвіл тільки Апост. Делегат, якщо є важкі канонічні причини. Арт. 32. Грецько-руському священикови в випадках konieczности вільно літургізувати на безкваснім, а латинському священикови на кваснім хлібі, однак кождий має заховати свій обряд. Арт. 36. Для оминання тяжших недогід вільно українцям (*Ruthenis*) свята й пости задержувати після звичаю краю, в котрім перебувають.

Арт. 38. В мішаних подружжях жінка може прийняти обряд мужа. По смерті мужа може назад вернути на свій первісний обряд. Арт. 39. При подружжях обов'язує. „*Ne temere*“, отже слюб дає парох нареченої.

Арт. 41. Діти роджені з мішаного подружжя мають приналежати до обряду батька.

Всіх артикулів є 43.

Місія в Струсові. Місія о.о. Редемптористів: Якова Янзена і Франца Вандевоса з Станиславова відбулася в Струсові від 29. червня до 9. липня 1929. р. В місії взяли уділ парохіяни Струсова і сусідньої парохії Налужа. До св. Причастія приступило 3.360 вірних. Наук виголошено 24. В вечірніх науках, як також в часі походу з хрестом брало участь 4—5 тисяч народа. Успіх місії дуже вдоволяючий. При св. сповіді помагали: о. крилошанин Стефан Мохнацький, декан з Теробовлі, о. Адам Пирек лат. парох Струсова, о. Ярослав Мандичевський з Налужа, о. Юліян Барановський з Дарахода, о. Плятон Карпинський з Острівця, о. Євген Кароль з Микулинець, о.о. Іван Пасіка і Стефан Ратич з Тернополя, о. Йосиф Яримович з Настасова, о. Євген Цегельський з Янова, о.о. Плятон Карпинський і Яр. Мандичевський сповідали повних п'ять днів від рана до вечера.

Усім отцям, що потрудилися в часі місії складаю в імені моїм і моїх порохіян сердечну подяку.

При кінці місії оснували о.о. Місіонарі Брацтво Безустанної Помочі Пречистої Діви Марії, до якого вписалося зараз понад 500 вірних.

Струсів, 25 липня 1929.

о. Теодор Цегельський, парох

*) Се очевидно не тому, що тепер у Америці щораз тяжше нашим священикам удержувати родину, як се п. Назарук ясує, тільки тому, що жонатий католицький священик се соблазнь для американських латин. обряду католиків, що живуть перемішані з протестантами (а „духовні“ всіх протестантських сект жонаті).

Голос з Америки. Др. О. Назарук у своїй брошурі „Гр.-Католицька Церква і українська ліберальна інтелігенція“ намагається вмовити в читачів, що ніякого розколу у нашій філадельфійській епархії нема, що „опозиція“ покалася, що ніяких „18 церков“ не відпало, що грошеві збірки на добродійні цілі не устали і т. п.

Я не можу розписуватися *per longum et latum* в „Ниві“ про причини, перебіг і наслідки „файту“, бо „Нива“ є церковний часопис і мусить заховати своє „decorum“ супроти церковної влади, але нехай говорять факти.

У відповідь на твердження Дра О. Назарука, що ніяких „18 церков“ не відпало, а позволю собі витягнути зі шематизму „Official Catholic Directory“ усі ті церкви греко.-катол. дієцезії, котрі сама еп. канцелярія урядово подала як „vacant“. По нашому се значить: були, а днесь їх нема. На стороні 673 під наголовком: „Ukrainian Greek Catholic Diocese“, слідуєть усі парохії в поазбучнім списі після „стейтів“, а до „vacant“ зачислено слідуєть церкви:

1. New Britain, Conn. vacant. 2. Chicago, Ill. SS. Peter and Paul vacant. 3. Detroit, Mich. St. John's vacant. 4. Chisholm, Minn. St. Peter and Paul vacant. 5. Granville, N. Y. St. Peter and Paul vacant. 6. Herkimer, N. Y. St. Mery's vacant. 7. Ukraina, N. D. St. Demetrius vacant. 8. Allentown, Pa. Immacul. Conception vacant. 9. Mc. Kees Rocks, Pa. S. Mary's vacant. 10. Shenandoah, Pa. St. Michael's vacant.

До них додаймо ще ті церкви, які відпали в сім році, або давніше, а в шематизмі всетаки не зазначені:

11. Monessen, Pa. 12. Woonsocket, R. I. 13. Boston, Mass. 14. Perth Amboy, N. J. 15. Mahanoy City, Pa. 16. Wilmington Del. 17. Bridgeport, Conn. 18. Nanticoke, Pa.

А ось імена тих священників, котрі відпали від єпископа, і душпастирують на „власну руку“.

1. о. М. Лисяк, 2. о. Йос. Пелехович, 3. о. П. Середа, 4. о. А. Уляницький, 5. о. С. Склепкович, 6. о. І. Крохмальний, 7. о. К. Курилло. 8. о. Л. Билянський, 9. о. М. Несвищук, 10. о. Д. Кульматицький, 11. о. А. Іванишин, 12. о. О. Ковальський, 13. о. Й. Дженджера.

До того додаймо 18 нових парохій автокефальних, які повстали за останніх 5 літ, то матимемо рахунок страт нашої церкви в Америці.*)

А щодо грошевих збірок, то найвиразнішим доказом на се, як вони підупали, є припинення органу єпископа „Католицький Провід“ задля недостачі фондів. Вправді по

*) Сі священники в останнім часі утворили собі нову церковну формуцію, називаючи її „українсько-католицькою церквою“, яка одначе відорвалась від Риму. Її адміністратором має бути о. Й. Пелехович. Видають свій орган „Дзвін“ —

якімсь часі „Катол. Провід“ знова став виходити, але ма-
буть недовго видержить у тих обставинах. *Священник*

Інформації. В числі 5 за місяць травень в „Ниві“ на стр. 175 вичитав я таке: „Митрополит Йосиф Сембратович, чоловік правдиво побожний, але улягаючий впливам офіці-
яла о. Михайла Малиновського і свого камердинера, відомо-
го Сороки“. На те мушу відписати. Бл. п. Сорока, мій бать-
ко, не був камердинером, але маршалком двору митрополи-
чного і займався тільки тим, що до нього належало і що
було його обовязком, а за вірну службу любив його митро-
полит йосиф. Сорока не міг мати ніякого впливу на високо
поставлену особу митрополита, бо був чоловіком цивільним
і малообразованим, проте навіть не міг мати поняття о спра-
вах церковних. Правдою є, що вороги бл. п. митрополита
Йосифа ужили особу Сороки як предмет, щоби митрополи-
та понизити, осмішити і його повагу підкопати.

о. Іван Сорокевич

„Лісові Чорти“. Недавно у Львові посвятили прапор
пластунів, які прибрали собі дивну назву „Лісові Чорти“.
Деякі, ближше непоінформовані, дивувались: як можна по-
свячувати прапор дружини, що називає себе „Лісові Чорти“,
а дотого на їх прапорі має бути „образ чорта“? Щоби
такі толки не поширювались, подаємо — на підставі без-
посередних інформацій — дійсний стан справи. Назва „Лі-
сові Чорти“ є другорядною, емблематичною назвою для
одної формації наших пластунів, які урядово називаються:
III. курінь українського уладу старших пластунів. „Лісовими
Чортами“ прозвали тих пластунів селяни, коли вони одного
літа пробували в таборі, в лісі — осмалені, неоголені, дня-
ми й ночами. І так отся вульгарна назва прийнялася —
очевидно тільки як емблематична. На їх прапорі на од-
ній стороні є тризуб, а на другій букви Л Ч, довкола котрих
є вінець із стилізованих „чортів“ (з горіючими факлями
в руках), що виглядає наче вінець із сухого листя. Під спи-
сою, якою кінчається держак прапора, є вириті два хрести
— з двох сторін. Отже „чорти“ виступають на тому прапорі
тільки як декораційний додаток, як пр. усякі звірята в гер-
бах, або потвори в будовах готицького храму.

.....

Печатається з дозволенням Митрополичого Ординаріату у Львові

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

З друкарні Ш. Беднарського, в аренді „Кооперативи Промислу
Графічного“ у Львові Ринок 9. — — — — Телефон 76—14.

Комунікат

Тов. запомоги убогих церков ім. св. Ап. Петра у Львові.

На оголошений в АЕп Відомостях ч. 3. з 20/IV 1929 ч. 2462/AB і в „Ниві“ ч. 4/1929. конкурс, вплинуло в означеному речинці (до 31. травня с. р.) від парохіяльних комітетів 12 прошень о підмогу для своїх убогих церков. Виділ Товариства на своєму засіданні д. 3. червня с. р., йдучи з допомогою відносним парох. Комітетам уділив.

- | | |
|---|-----------------------|
| 1) На обнову Церкви св. о. Николая у Львові—запомоги | 100 ам. дол. |
| 2) „ докінчення будови Церкви в Клепарові —запомоги | 100 „ „ |
| 3) „ викінчення Церкви на Левандівці | „ 100 „ „ |
| 4) „ будову Церкви в Гаях к. Львова | „ 100 „ „ |
| 5) „ докінчення буд. Церкви в Гребенові (дек. Скільськ. | 500 зол. |
| 6) „ викінчення Церкви в Болехові | запомоги 300 „ „ |
| 7) „ будову Церкви в Підлицях (дек. Золочівський) | „ 500 „ „ |
| 8) „ будову Церкви в Тростянці | 250 „ „ |
| 9) „ докінчення буд. Церкви в Лозині (дек. Янівський) | 250 „ „ |
| 10) „ будову Церкви в Орявчику (дек. Скільський) | „ 500 „ „ |
| 11) „ буд. богосл. капл. в Матеушівці (дек. Зарваницький) | 250 „ „ |
| 12) „ докінчення буд. Церкви в Зарудю (дек. Зборівський | 250 „ зол. |
| | і позички 1000 „ зол. |

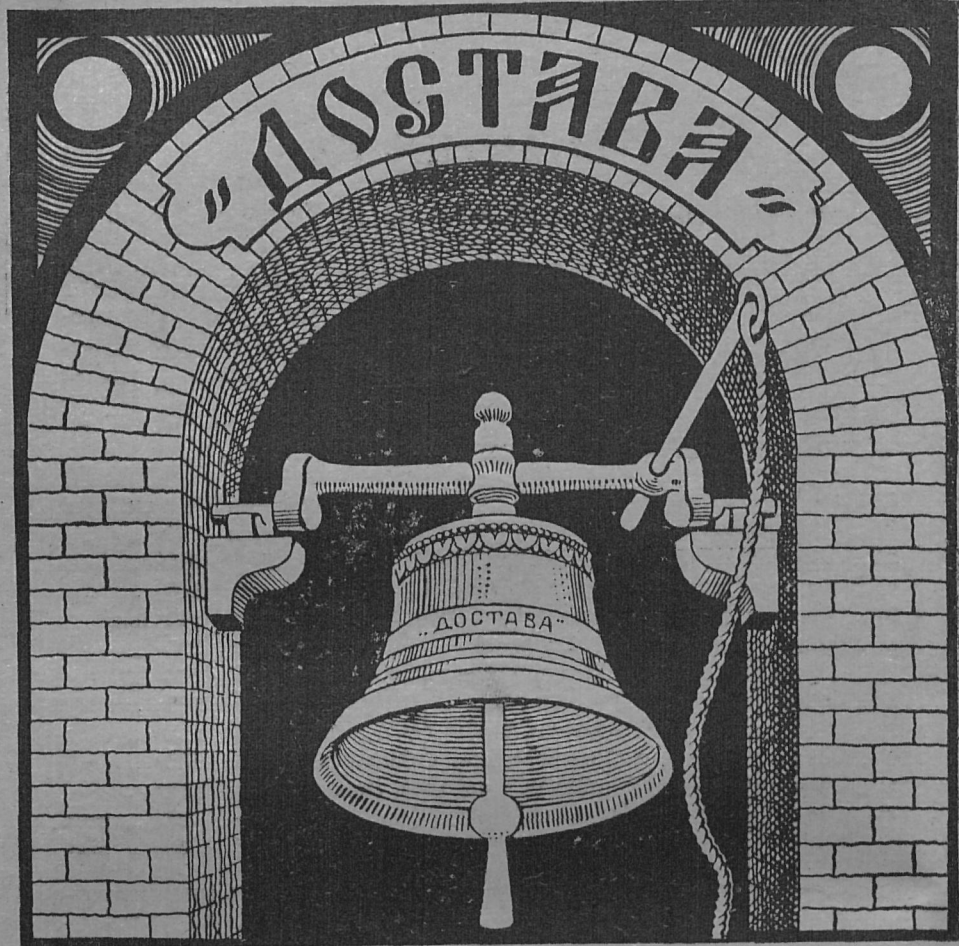
Тому, що фонд, призначений на підмоги майже вичерпаний уже, а нові вкладки дуже слабо впливають, Виділ Товариства звертається отсим до загалу Духовенства з просьбою, піддержати це Товариство, вписуючи себе й свої церкви в члени його, приєднуючи йому членів поміж своїми вірними та вплачуючи точно членські вкладки від себе і Церков; без цього Товариство не тільки сповняти своєї місії, але й взагалі істнувати не зможе. А заслуге воно на особлившу піддержку широких кругів Духовенства через це, що в нинішніх обставинах являється воно одиноким жерелом, із якого черпати можуть підмогу убогі Церкви.

ВІД ВИДІЛУ ТОВ. СВ. АП. ПЕТРА

о. Ал. БАЗЮК
голова

о. П. ДЗЕДЗИК
секретар

у Львові, дня 10. червня 1929



Найліпші дзвони і всі церковні предмети
в найбільшій виборі і найдешевше продає
одинокі українська кооператива

ДОСТАВА

у своїх складах **Л Ъ В І В**, вул. Руська ч. 20., **П Е Р Е М И Ш Л Ъ**,
Ринок ч. 23., **Т Е Р Н О П І Л Ъ**, вулиця Перля ч. 16.

Направляє старі ризи, позолочує чаші і пр., бере на себе мальовання церков, виготовлення іконостасів і ручить за солідне і стилеве виконання по приписам обряду. Письменно за цінами звертатися до Дирекції: **Л Ъ В І В**, **ДОМІНІКАНСЬКА** 11, 1 п. Звертаємо увагу Всч. Духовенству, що всі інші фірми з церковними річами є або у ворожих нам руках, або є приватними підприємствами, а „ДОСТАВА“ є однією кооперативою, де членами є три наші Архієреї, многи священники і церкви.

З СИХ ПРИЧИН ЗАСЛУГУЄ НА ПОВНЕ ДОВІРЯ І ПОПЕРТЯ.

Стоматолог-дентист

Др. Стефан Дмоховський

з Перемишля перенісся до Львова,
де урядує на вул. **Сикстуській 35**
Телефон 79-72.

Прецизійна дентистична техніка. Порцелянові корони.
Апарат Рентгена.

НИВА

Часопис присвячений церковним і суспільним справам

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

••••• Передплата виносить 18 зл. річно
— для Америки 3 долари річно —

Адреса Редакції і Адміністрації: Львів, ул. Корняктів Ч. 1
Чекове конто: 151.092

Замітки

до рецензії о. проф. Т. Спачіля на мою розвідку „Спір про епиклезу між Сходом і Заходом“

I

Зреферовання змісту

В римській видавництві „Orientalia Christiana“ єш. XVI — 1. ч. 55 за вересень-жовтень 1929 під загальним заголовком „De Oriente documenta et libri“ о. Т. Спачіль Т. І., професор порівнюючої догматики в Папській Інституті східних студій, подав рецензію під заг. „Lis de epiclesi“ стр. 99—114 на мою розвідку „Спір про епиклезу між Сходом і Заходом“, що вперше була випечатана в „Ниві“, а потім вийшла також як окрема відбитка 1928. р.

Рецензія о. Професора ділиться на дві частини: в першій о. Рецензент реферує зміст моєї розвідки, в другій піддає сей зміст критиці, як він сам каже:

„Nos iudicium theologicum igitur nunc ferendum est“ (стр. 103), і опрокидує стійність становища, яке я заняв. Рецензія засадничо негативна. Признання висказав о. Рецензент тільки неопределено на самім початку своєї рецензії: „De epiclesi sacerdos Dr. Gabriel Kostelnik edidit Leopoli librum non parvi momenti“ тай під кінець рецензії відносно де як и х подробиць, близше неозначених: „Certe, non negamus, K. in libro suo quaedam consideratione digna et ingeniosa proponere“ (114). Однак рецензія кінчається словами: „omnino concludendum est opus hoc non significare progressum in scientia theologica, sed regressum. Librum talem ab auctore catholico conscriptum esse valde dolendum est“.

ЛБ АН УРСР

Ж. № _____

Красшого прийняття моєї розвідки я їй не міг сподіватися, чому я дав вираз уже в самій книжці. Вsetаки я вдячний о. Рецензентови, визначному знавцеві східної теології, за його обширнішу критику, бо ось уперше маю „чорне на білім“, які закиди можуть бути піднесені проти моєї розвідки, їй маю нагоду або боронитися, або признатися до похибок.

Проти першої, реферуючої, частини рецензії о. Спачіля нічого не маю піднести. Вона вірно, хоч тільки загально, віддає зміст моєї розвідки. Одначе не можу сказати сього про другу, полемічну, частину, де о. Рецензент сходиться до деяких подробиць.

1. Особливо одно місце для мене кривдяче. Ось воно: „sed praeterire non possumus auctoris errorem de ipsa constitutione Ecclesiae. In uno loco K. verbis utitur, quae sensu obvio significant primatum Romanum naturaliter sese evoluisse et saeculo quarto dumtaxat apparuisse“ (113). І в нотці цитує о. Рецензент се місце таки по українськи (я волів би, якщоб се було зацитоване в латинському перекладі):

„В IV. і V. ст. затрачувалася в римській Церкві духовна опозиція до Риму. Рим зі своїм поганством уже не був пануючий, зате пануючою стала християнська віра... Папа став першою особою в Римі навіть під громадянським поглядом. Папа представник Церкви і разом представник Риму. Прийшов час, коли римська Церква усвідомила собі, що вона є представительною і спадкоємницею Риму“ (стр. 84 у моїй розвідці).

Дальше говорить о. Рецензент: „Quod autem verba illa re vera hoc sensu obvio intelligenda sunt, ex praecedentibus paginis concludi potest, ubi ab auctore affirmatur Ecclesiam, quamdiu in catacumbis vi detinebatur non habuisse „idealem organisationem“ neque „potestatem“, quia illa tunc inutilis fuisset; fuisse autem talem „organisationem“ et potestatem eo tempore substitutam per „viva idealia“ Ecclesiae“. На се о. Рецензент наводить місце з моєї розвідки (також по українськи): „Поширювання християнства в перших трьох століттях се була свого роду революція, сполучена з тяжкими переслідуваннями, а в таких відносинах ідеально організована церковна власть і не могла би була остоятися їй не могла би давати стільки користі (відпорности та одушевлення), скільки давала посвята для самої правди Христової віри. (В „підземеллю“ ніколи нема ідеальної організації, нема власти, як такої, зате тут живі ідеали заступають подрібно розвинену організацію). Одначе се не могло так остати на завсіди. Коли Церква вийшла з підземелля, коли Христова віра стала пануючою, дивним збігом обставин покликав Бог третій психічний талан в первісній Церкві — римський організаційний талан“ (82).

Хто нічим неупереджений, а знає добре українську мову, ніяк не знайде в тих цитатах (особливо, коли їх перечитає з цілим контекстом) підстави для того закиду, який мені зробив о. Рецензент. Яж тут говорю про психічні таланти в первісній Христовій Церкві — жидівський, грецький і латинський, і всі відтіни понять, які тут наводжу, лежать на тій площині, а не на площині „конституції“ первісної Церкви. Чи *sensu proprio*, чи *sensu obvio* — все одно. Тверджу, що в IV. ст. латинська влада стала в римській Церкві домінуючо-творчою, а не що в тім віці „римський примат“, зн. примат папи, розвинувся. Коли кажу, що „папа став першою особою в Римі навіть під громадянським поглядом“, так супонується, що під церковним поглядом папа вже був першою особою.

Зміна домінуючо-творчих вдач у Церкві зовсім не зачіпала конституції Церкви, як н. пр. зміна папа не зачіпає її: приходять новий папа зі своєю вдачею, своїм темпераментом, і настає новий „режим“ у Церкві, алеж конституція Церкви остає незмінена. А те, що я сказав про церковну власть в „підземеллю“, взяв я живцем зі зразків, які ми в наших часах обсервуємо в большевії та в Мексику.

О. Рецензент своїми словами „*ab auctore affirmatur Ecclesiam... non habuisse... neque „potestatem“*“ зовсім невірно віддає те, що я дійсно сказав. „Церква не мала влади“ се речення має просто руйнуюче значіння тому, що воно загальне і що безпосередно відноситься до Церкви, отже можна би вивести з нього, що Церква не мала не тільки примату, але єпископської, священничої — взагалі ніякої влади.

А з мого речення: „В підземеллю ніколи нема ідеальної організації, нема влади, як такої“ ніяк неможливо потягнути таких консеквенцій, бо і „організація“ і „власть“ тут спеціалізовані, а відносяться не просто до Церкви, тільки до „підземелля“ загалом. Отже те, що я подав загально („підземелля“), о. Рецензент подав спеціалізовано (Церква); а те, що я подав *secundum quid* (власть, як така), він подав *simpliciter* (власть); а при таких змінах з „білого“ стає „чорне“. „Власть, як така“ в тім моім контексті має тільки одно значіння: змушуюча власть, сила. А з того нічого не слідує про примат. Ажте бачимо, що Церква в большевії, де її переслідують, не має змушуючої влади, а всетаки є і примат і єпископат — алеж се зовсім інші річі.

Догадуюся, яким чином о. проф. Спачіль міг „вичитати“ свій тяжкий закид проти мене в тих цитованих місцях. Відомо мені, що доходили до нього часті доноси на мене власне задля моєї розвідки про епіклезу. І, як видно, упредили його, а недовіря має свої очі.

2. Крім того ще й на інших місцях о. Рецензент не віддає вірно моєї гадки. Так він приписує мені, що нібито я тверджу: „*nullum esse „momentum absolutum“*“, „*nullum tale „absolutum momentum“ datur*“ (111). А я ніде так не висловлююся, тільки: „абсолютний момент просто необчислимий і в практиці недосяжний“, „не можна викрити абсолютного моменту“ (126). Якщоб абсолютного моменту „не було“, той Бог не міг би ділати в „абсолютному моменті“, а я признаю, що Бог може ділати в абсолютному моменті.

3. На стр. 110 о. Рецензент каже, що я сам собі суперечу, „*affirmando ex una parte mutata fuisse liturgiam et expunctam epiclesim etiam eo fine, ut momentum principale ex epiclesi in Christi verba transferatur* (103), *ex alia parte auctores illius mutationis non fuisse sibi conscios transsubstantiationem seu consecrationem fieri per verba...* (106)“. Та вдійсности такої суперечности в моїм тексті нема, бо на стр. 106 я говорю, що редактори теперішнього римського канону „не мали в свідомости за сади про моментальність літургічного перествлення“, а се не є тотожне зі словами о. Рецензента: „*auctores illius mutationis non fuisse sibi conscios transsubstantiationem seu consecrationem fieri per verba*“, в яких словах вже включається признання засади про моментальність освячення і признання ексклюзивности Христовим словам при освяченню. Моя думка така, що редактори теперішнього римського канону понимали акт літургічного освячення так, як сама римська літургія каже догадуватися: Христові слова — саме тому, що вони Христові — становлять основу, ядро освячення, одначе не цілість освячення, бо і акція і молитви освячення ще дальше чергуються. До доказів, які подав я на се в своїй розвідці, можна би ще більше збирати.

От так н. пр. Григорій Вел., отже папа саме з тих часів, коли відбувалась остання редакція римського канону, писав в своїм листі до Івана з Сиракузи: „*Et valde mihi inconueniens visum est, ut precem, quam scholasticus (зн. грамотний чоловік) composuerat, super oblationem diceremus, et ipsam traditionem, quam Redemptor noster composuit (тут мова про „Отченаш“), super eius corpus et sanguinem non diceremus.*“¹⁾ І тому, як каже, в римській літургії відмовляється молитва Господня зараз по каноні („*post precem*“).

Ходить отже авторови тих слів про те, щоби молитва Господня — власне тому, що Господня (се він виразно підчеркує) — находилася якнайблизше акту освячення. А якщоб Григорій Вел. мав у свідомости засаду про моментальність освячення тай ексклюзивність Христових слів, тоді те-

¹⁾ Migne, *Patr. lat.* LXXVII, 956.

„inconveniēns” в його аргументації не мало би ніякої підстави. Що більше, Григорій Вел. навіть пише:

„Orationem vero Dominicam idcirco mox post precem dicimus, quia nos apostolorum fuit, ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent” (ibid.). Якнебудь ясувати отсі останні слова, то всетаки з них видно, що Григорій Вел. також Господній молитві — власне тому, що вона Господня — приписував бодай якусь участь в евхаристійному освяченню, а се виключає моментальність освячення, як також ексклюзивність Христових слів.

4. О. Рецензент докоряє мені: „sed plane non intelligitur, quomodo auctor affirmare audeat „episcopos Graecos ne uno quidem verbo indicare sese sententiae scholasticae adhaerere” (140). Declaratio enim Bessarionis ab ipso auctore citata (137, 138) clarissima est: Quoniam ab omnibus sanctis doctoribus Ecclesiae, praesertim ab illo beatissimo Ioanne Chrysostomo, qui nobis notissimus est, audimus verba Dominica esse illa quae mutant et transsubstantiant panem et vinum in corpus verum Christi et sanguinem, et quod illa verba divina Salvatoris omnem virtutem transsubstantiationis habent, nos ipsum sanctissimum doctorem et illius sententiam sequimur de necessitate”.

Ба, але о. Рецензент опустив попередні слова з тої заяви Висаріона: „dicimus breviter: nos usos fuisse scripturis et sententiis sanctorum Patrum, cognoscentes et animadvertentes fragilitatem humani sensus... spretis humanis inventis”. Я власне на підставі тих слів ствердив: „Ні одним словом грецькі єпископи не дають зрозуміти, що пристають до сеї схолястичної науки, зате виразно зазначають, що вони є одної думки з Іваном Золотоустим” (140). А якщо я хибно зрозумів, до чого відносяться їх слова „spretis humanis inventis”, то радо дам себе повчити, однак о. Рецензент якраз замовчав отсі слова.¹⁾

5. На більше місцях о. Рецензент представляє мою аргументацію слабшою (більше вбогою), аніж я її подав. Так н.пр. він пише: „Certe, theses cum tanta securitate prolatae deberent etiam validis argumentis firmari. Sed Ecclesias occidentales non habuisse proprias liturgias et eas potius ab orientalibus ecclesiis mutuatas esse, auctori satis probatur inde quod lingua graeca in liturgia usae sunt et totus spiritus liturgiae „helenisticus” erat” (65). Та се не зовсім вірно, бо та рачія, яку о. Рецензент навів, не є у мойй розрідді одинокою.

Яж ще навів, що й нині схема римської літургії така сама, як схема східних літургій, (отже мусів бути один пер-

¹⁾ Так само не навів він тих слів, цитуючи заяву Висаріона в своїм творі про епиклезу:

P. Theophilus Spacil S. I.: *Doctrina Theologiae Orientis separati*—De SS. Eucharistia, II. *Quaestiones de forma Eucharistiae*. Вид. „*Orientalia Christiana*” Vol. XIV. — 1. Num. 50 Roma 1929.

вісний тип східних і західних літургій, а всі позначки кажуть, що сей тип перенісся зі сходу на захід, а не з заходу на схід) і що римська літургія в деяких значучих подробицях подібна до александрійських літургій; що рештки епikleзи в нинішній римській і в інших західних літургіях, як також вискази поодиноких старинних західних авторів свідчать, що в первісній римській літургії мусіла бути формальна епikleза, що власне на підставі сеї супозиції, що Рим не витворив своєї оригінальної літургії, можемо пояснити собі факт, чому в перших століттях захід не йшов у обряді за Римом.

Инший примір.

Слова о. Рецензента: „*nullum est dubium et primo aspectu clarum formam confirmationis in occidente antiquitus eandem fuisse quae nunc usque ab Orientalibus adhibetur*“ (109) не віддають зовсім вірно того, що я про се сказав. Я сказав: „Вже на перший погляд ясно, що ся формула доцільно уложена в „римським стилі“. А се не є тотожне зі словами о. Рецензента, бо я про щось иншого говорю, а о. Рецензент про щось иншого. Що також на заході в перших віках була в ужиттю формула грецької Церкви для миропомазання, на се я подав різні аргументи, й то важкі, а ніяк не сказав, що се „на перший погляд ясно“.

Розумію, що в рецензії годі на кожному місці подати хочби й тільки натяк на повноту аргументації автора, одначе коли рецензія засадничо негативна, так се виходить на некористь автора.

II

Ненауковий характер

Побіч закидів, що мої аргументи не мають ніякої доказової сили, о. Рецензент ставить мені також закиди, що я не писав „правдиво науково“ (*vere scientifice*). А саме: 1) що я не вичислив усіх теорій про епikleзу і не збив їх аргументів (104); 2) що навіть не можна з моєї книжки розібрати, чи я прочитав бодай найважніші твори авторів, що заступають відмінні теорії про епikleзу, бо частійше цитую тільки трьох католицьких авторів: Русснака, Лісовського, Норре (104); 3) що я, як здається, навіть не зрозумів „теорії літургічного виложення“ („*theoria explanationis*“, 104), хоч її й згадую два рази; 4) що я про св. Юстина навіть не згадав (112); 5) що я цитую Отців Церкви і Літургії з Норре, Лісовського й Русснака, а не з оригіналу (114); 6) „*modus agendi contra adversarios*“ (114).

Признаю, що всі закиди стійні, крім 3). Одначе замість підносити ті закиди, як думаю, о. Рецензент був би більше

сказав для підчеркнення характеру моєї розвідки, якщо б сказав: що вона написана в полемічному тоні.

1. Я не мав на думці написати підручника для студій епіклєзи, тому й не придержувався методичних вимог для строго наукової книжки. І з konieczности й доцільно хотів я написати полемічну книжку — тай то „за горяча“, бо так подих часу вимагав, отже я й фізично не міг (не мав часу) бігати по всяких бібліотеках і шукати за цитатами. Дотого зараз з початку, як тільки моя розвідка зачала виходити в „Ниві“, доходили до мене вістки, що деякі наші люди закидують мені, що я ложно цитую якихось св. Отців (не сказали мені котрих), і саме на тих перекручених цитатах основу свою аргументацію. Отже було доцільнійше для мене наводити цитати з легко приступних авторів, щоби кожний читач „Ниви“ міг переконатися про правдивість моїх цитатів. Задля нашої грошевої мізерії мусів я книжку печатати в найдешевшій друкарні у Львові, коректа була тяжка, отже можливо, що без мого спостереження закралася якісь друкарські похибки в мої цитати, хоч — що правда — о. Рецензент нічого такого не підніс. Зрештою я се добре розумів, що моє становище буде прикре для загалу католицьких теологів, отже оправдано міг сподіватися, що лекше мені „вибачать“ його, коли книжка матиме живий, полемічний характер. З авторів прочитав я стільки, що достаточо опанував подробиці, які могли бути рішачі для мого становища. От потім уже перчитав я книжку о. Рецензента про епіклєзу, в якій він зужив кольосальну літературу, а всетаки нічого нового я вже не знайшов такого, що мало би рішаюче значіння для занятого мною становища. Що я найчастійше цитую Норре, Руснака і Лісовського, то тому, бо перший споміж усіх католицьких, відомих мені, авторів найблизше стоїть до мого становища, другий — се наш, а третій — краян. Одначе й Рендота залюбки цитую, а таки з оригіналу, бо в нім знайшов я „копальню золота“ для себе.

2. Щоби я поіменно розвинув і окремо опрокинув погляд, котрий припускає, що епіклєза в східних літургіях є „деформацією“ якогось первісного тексту, і то навіть задля помилки („ex errore“), се для мого переконання таке недорічне, як колиб мені хто казав доказувати, що 2×2 не є 3. Ціла моя розвідка від першої сторінки до кінця опрокидує отсей марний погляд тим, що доказує суперечний погляд. На стр. 37—38 під 3) опрокидую думку, що епіклєза не є „апостольського“ походження, зводячи її до абсурду, в котрій то „думці“ *implicite* міститься погляд, що епіклєза є деформацією якогось первісного тексту, або навіть помилковою інтерполяцією. А для полемічної розвідки се хиба вистарчає. Стільки у відповідь на закид о. Рецензента:

„Primam ex opinionibus supra allatis omnino negligit“ (104). Зрештою про це скажу ще більше опісля.

3. „...de secunda („theoria communionis“) semel mentionem facit (36) eamque satis se refutasse putat eo quod dicat Spiritum Sanctum invocari, non ut descendat supra nos, sed supra dona in altari“ (104) — сей закид о. Рецензента не віддає тої доказової сили, з якою я в дійсності опрокинув отсю другу теорію. І тут ціла моя розвідка виказує нестійність такого толковання епиклезі, причім покликуюся й на інших авторів (Ренодота, Норре).

4. На кінець про третю теорію („theoria explanationis liturgicae“): „tertiam bis commemorat, sed eam intellexisse non videtur. Secus enim non posset obicere Hoppe contradictionem, quia ille defendit epiclesim necessariam esse liturgice, non tamen de facto ad ipsam consecrationem (112)“. „Теорія експліанації“ й висказ Норре се не те саме. Ось і о. Руснак пише: „Дрѣ Норре и пр. положительно провозглашают кафтолическое учение, но объ епиклизисѣ выражаются все-таки неясно“¹⁾. Виходило би з того, що й о. Руснак не зрозумів „теорії експліанації“... Приписувати тій теорії „літургічну конечність“ з таким акцентом, як се Норре робить, а притім відмовляти епиклезі всяку участь (силу) в освяченню, се або одно другому противиться, або „літургічна конечність“ тут не означає дійсної конечности, тільки пригожість (convenientia). Якщо епиклеза не є конечна для літург. освячення, то вона з тої (предметової) рації є неконечна й для літургії. Можна би їй отже приписувати „конечність“ тільки з нашої суб'єктивної рації. Але що отся „суб'єктивна—психологічна конечність“ є дуже елястична, а до самого освячення нічим не причинюється, то тут загалом не може бути мови про „конечність—необхідність“, тільки про пригожість, як уже сказано.

5. Чому я цілком опустил св. Юстина? Lisowski про св. Юстина має в своїй книжці більше як 7 сторін, о. Рецензент у своїй книжці („De forma Eucharistiae“) більше як 8 сторін. А се головню тому, щоби належно перекласти і під свою ціль підтягнути значіння дуже неясних слів св. Юстина: „τὴν δὲ εὐχὴς λόγον τοῦ λαοῦ αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν“. О. Рецензент розрізняє „три головні толкування“²⁾ сих слів, а є й такі, котрі думають, що Юстин тут мав на думці молитву Господню... З такого неясного місця я нічого не міг „намолотити“ для себе і не міг зануджувати читачів „Ниви“³⁾ довгим обговорюванням нерішаючих моментів, ось тому я цілком пропустив св. Юстина.

¹⁾ Цитоване в мой розвідці на стр. 112.

²⁾ О. с. Стр. 89.

³⁾ Вони й без того нарікали, що моя розвідка про епиклезу задовго тягнеться.

Я ще й багато інших історичних моментів пропустив, заявляючи в книжці: „наша розвідка не має претенсій історичного характеру“ (132).

III

Упередження

Я підніс, що „західні теолози стоять на метафізично-богословському становищі і свої висновки відносять до літургії, як колиб ті висновки впливали з літургії“ (109), і власне задля сього основного упередження находять всякі труднощі в пояснюванні епиклєзи.

О. Рецензент витикає мені, що я попав у такий самий блуд, який закидаю противникам: „K. eo ipso peccat, quod suis adversariis obicit...ipse enim ad quaestionem accedit...praeoccupatus“ (105): І вчисляє отсі мої упередження: 1) „Iam principium illud auctoris totam quaestionem de epiclesi et de forma ss. Eucharistiae posse et debere diiudicari et solvi ex solis textibus liturgicis in se spectatis erroneum est. Ad rectam intelligentiam textuum liturgiae spectanda est enim tota doctrina Ecclesiae, imprimis autem declarationes magisterii authentici considerandae sunt“ (103). 2) „...rubricas in liturgiam graecoruthenam ab auctoritate ecclesiastica introductas et sensum verborum Domini et epicleses determinantes saepius in suo opere oppugnat“ (103). 3) Що я уважаю: „epiclesim debere explicari ut supplicationem pro consecratione nondum facta et hic et nunc facienda“ (105). 4) „...in documentis Patrum et aliis vocem „epiclesis“ semper accipit eo sensu specifico sicuti nunc vocabulum istud communiter adhibetur, pro oratione liturgica“ (105).

Думаю, що з тих закидів вповні оправдаю себе.

1. В своїй розвідці на стр. 147 в нотці завважав я: „Зі зрозумілих причин я всі такі місця доцільно оминав“, а відноситься се власне до висказів автентичного учительства Церкви, як з контексту видно. О. Рецензент дотепно висловився, що якби моя дефініція епиклєзи була стійною, „tota quaestio statim soluta esset, et auctor data in prima pagina sui operis hac definitione, secunda pagina totum librum concludere potuisset“ (105). Я до тих слів ще поверну, а тут скажу, що вони були би ще більше узаasadненими, якщоб я на першій сторінці вчислив бодай найважніші вискази автентичного учительства Церкви, що відносяться до тої квестії. Чиж міг я й без того дуже дразливу справу робити ще дразливішою? Просто не випадало. Але що ті вискази автентичного учительства всежтаки ще не є остаточними, бо ще не становлять здефініюваної догми, то вони лишали для мене бодай вузеньку стежку. А рації, чому я написав

свою розвідку, подав я важкі (147—150). Тай ефект моєї розвідки не рівнається зеру, що видно вже з тієї першої рецензії на неї, бо коли така засадничо негативна критика всетаки признає, що в моїй розвідці є „*quaedam consideratione digna*“, то се дуже багато значить.

Літургічні тексти поставив я як властиве жерело для вирішення kwestії про епikleзу не в протиставленню до автентичного церковного учительства, тільки в протиставленню до метафізичних теорій про есенцію та субстанцію. Колиж притім я виразно заявив, що свої думки з цілою готовістю до послуху піддаю церковному учительству до розсуду, то не бачу ніякого блуду в своїй засаді.

2. Якби о. Рецензент був уніятим, то певно не підніс би свого закиду, що я поборою літургічні рубрики. Ті рубрики в наших літургіконах не є таким значучим виразом постійної й загальної церковної традиції, як у латинських, бо не є ані постійними, ані загальними, а тому для нашої літургії вони й не мають доказової сили. От у Еухольогіоні, виданім у Римі 1754. р. за спеціальним порученням папи Бенедикта XIV, в літургії Золотоустого нема ніяких таких рубрик, тільки слова Христові випечатані грубшими черенками. В літургії Василя перед Христовими словами про хліб стоїть *εὐλογεῖ τὸν ἅγιον ἄρτον*, перед словами про вино *εὐλογῶν λέγει*. Алеж при тексті епikleзи приходить се слово пять разів (три рази говорить діякон, два рази в рубриках). Так само в римськім виданню з 1873. р., як також у віденськім виданню з 1862. р. (по грецьки і по арабськи, для мелхітів). А в виданню *De Meester-a (La Divina Liturgia di S. Giovanni Crisostomo, Roma 1907)* навіть Христові слова випечатані таким друком, як цілий текст. В наведених виданнях (тільки отсі маю під рукою) нема навіть хрестних знаменвань при словах: „*благословивъ, освятивъ, преломивъ*“.

Правда, в наших галицьких виданнях є рубрики анальогічні до рубрик у лат. літургіконі, однак певна річ, що вони не ввійшли в наші літургікони за спеціальним порученням Апост. Престола. Отже котрі з тих рубрик важніші як доказова сила?

3. В пониманню сути епikleзи дійсно розходжуся з о. Рецензентом основно. Взір і мірило для всякої (літургічної) епikleзи для мене становить та епikleза, яка знаходиться в наших літургіях Золотоустого і Василя. З яких рацій? З таких, проти котрих ніякі інші не можуть устоятися.

а) Се літургія (про обі можна тут говорити як про одну), як про се гарно висловлюється Moreau¹⁾, „прототип, квінт-

¹⁾ Dom F. — J. Moreau, O. S. B.: *Le Liturgies Eucharistiques*. Bruxelles — Paris, 1924. Стр. 32.

есенція всіх східних Літургій“. б) Отся Літургія, і знов наведу слова того самого автора, „остоялась у своїх основних частях (substantiellement) такою, якою була в IV. століттю нашої ери“.) в) Се літургія східних св. Отців, вселенських учителів; літургія перших вісьмох вселенських соборів, бож Отці тих соборів образувались на ній, розважали її, приносили Богу жертву після її взору. Отже се літургія еліти християнського світа з I. тисячеліття.

Ось з сих рацій ті східні епikleзи, котрі дещо відхиляються від змісту нашої епikleзи, а котрі являються в літургіях або зі закутини світа (Малябар), або тільки в фрагментах, без достаточної метрики, ніяк не можуть мати того авторитету, що епikleза візантійської літургії. Отже не можна їх трактувати рівнорядно з візантійською епikleзою, тільки слід їх уважати за деформації властивої епikleзи.

Те саме треба сказати й про епikleзи в захід. літургіях.

Ось з яких рацій:

а) Епikleзи, що їх находимо в історичних західних літургіях, дуже різняться своїм змістом: є всякі відтіни від формальної епikleзи аж до повного її вигаснення.

б) По історичних рештках можна навіть з бігом віків слідити, як у західних літургіях щораз то більше формальна епikleза вигасає.

в) Що на заході формальна епikleза зникла власне наслідком спеціальної тенденції, щоби усунути епikleзу з літургії, про се ясно свідчать ті перероблювання текстів епikleзи в східних літургіях, що їх доконували латинські місіонарі в нових віках, отже на очах нової історії.

г) Текст і уклад римської літургії був змінюваний в історії.

Отже західні літургії не можуть бути взором і мірилом для дефініції сути епikleзи. Таким взором і мірилом може бути тільки епikleза візантійської літургії, як сказано. А суть тої епikleзи дуже ясна і дуже виразна. Се літургічна молитва, котра евхаристійне освячення підтягає під *hic et nunc*.

Я зовсім не прийшов тим поняттям упереджений до писання моєї розвідки. Я найшов те поняття в самій нашій літургії, бо дуже треба натягати слова нашої епikleзи, щоби її якось инакше, а не так, зрозуміти.

А якуж причину мали би натягати слова епikleзи всі ті єпископи та єреї, що в I. тисячліттю приносили Богу благодарення після взору візантійської літургії ген від її початку? Вони певно не знали теорії „деформації“ нашої епikleзи, теорії „причастя“ та „експліанації“, а брали епikleзу так, як вона написана. І коли вони, ті учасники перших

1) Ibid. 33.

вісьмох соборів, тут помилялися, то можу і я з ними помилятися... Однак нема ніякої рації, котра таке розуміння епikleзи була би всилі підважити. І коли о. Рецензент признав мені, що якби моя дефініція епikleзи була правдивою, то тим уже ціла справа була би вирішеною, так він мені в дійсності дуже багато признав.

О. Рецензент у своїм творі про форму евхаристії подає ось яку дефініцію епikleзи: „*Vocatur epiclesis eucharistica proprio et strictissimo sensu ea oratio in s. missae liturgia, qua, post prolata iam verba institutionis Eucharistiae („Hoc est corpus meum etc.“), Deus Pater petitur, ut Spiritum Sanctum supra dona sacramittat, qui ea in corpus et sanguinem Christi transmutando efficiat, ut corpus et sanguis Christi effectus salutare in percipientibus producant.*”) До виразу „transmutando“ додає автор нотку: „*Ita saltem sensus obvius orationis*“.

Дивна дефініція, бо хоче бути дефініцією „*proprio et strictissimo sensu*“, а найбільше критичний момент подає в тимчасовім, ще непевнім, позірнім змислі (*sensus obvius*). Чи таке змішання противних змислів (*proprius — obvius*) у дефініції не зраджує, що тут щось не в порядку? На стр. 62 о. автор пише „*in prima (parte) autem postulatur, saltem si verba sensu obvio sumuntur, ipsa consecratio („ut panis corpus Christi fiat“, ut „Deus eum corpus Christi efficiat“, „in corpus Christi transmutet“ et similia)*“. Отже сенс, який сама епikleза найвиразніше подає („*ut panem hunc in corpus Christi transmutet*“), автор уважає за „*sensus obvius*“, зн. за позірний. Чи се не є упередження?

Ось тут змичнається основна різниця між нашими поглядами, а послідовно ціла дальша аргументація о. Рецензента й моя розходяться в противних напрямках. Подам аналогію для ілюстрації. Теїст у своїх поглядах виходить від того, що в світі „*льогічне й духове*“; атеїст від того, що в світі „*альогічне й механічне*“. Від тих противних вихідних точок залежить, чому в світі буде уважнійше приглядатись теїст, а чому атеїст; що буде більше цінити один, що другий. Атеїст на рівні ставить доцільні факти в природі світа з недоцільними: перші будуть для нього „*щасливими*“, припадками, другі „*нешасливими*“, але одні й другі є тільки „*припадками*“ (фактами без розумового плану). Теїст ніяк не може згодитися на таке утотоження й послідовне ломання льогіки доцільних фактів з покликом на альогічні факти.

Так я не можу погодитися з тим, щоби формальну епikleзу ставити на рівні з різними zdeформованим епikleзами і щоби власне ними підважувати й ломати значіння формальної епikleзи.

Для мене квестія присутності й форми Христових слів установлення в історичних літургіях становить дуже важний момент, тому я стараюся з усіх боків розважити його (на стр. 54—61); а для тих богословів, що займають противне становище в пояснюванні епikleзи, отся квестія вже згори пересуджена (метафізичними принципами), й вони збуваються її, навіть не розвиваючи її в цілій повноті. Ось так о. Рецензент розв'язує її вкоротці: „*Rem explicat Renaudot, „non temere sed maximis rationum momentis fixus“ tamquam textus corruptionem, „non tam certo consilio, quam liberiorum culpa“ factam; cui consentit Lisowski. Alii tamen putant mutilatos fuisse textus data opera ab iis, qui consecrationis vim verbis dominicis denegabant“.* 1) Стільки всього! А задля такого нерівномірного трактування одних і тих самих моментів не тільки оконечні наші висліди не годяться з собою, але й по дорозі стрічаємо таке, що для мене ніяк не є приємливе, а для тих, що займають противне становище, приємливе. Наведу тут тільки один такий примір, дуже важний. У творі о. Рецензента про епikleзу читаємо: „*Posset dici orationem hanc (епikleзу) vere expetere consecrationem nondum factam et per eam faciendam, eam tamen erroneam esse ideoque ex liturgia expungendam“.* 2) „*Fautores tamen illius theoriae „evolutionis historicae“... aut epiclesim stricte dictam simpliciter erroneam esse censent“.* 3) А від себе автор говорить:

„*Fuisse supplicationem hanc introductam ex aliqua erronea opinione de modo et momento consecrationis, non repugnat et per se concedi posset, dummodo supplicatio ipsa in se erronea esse non affirmetur. Nullum tamen adduci potest argumentum errorem aliquem ad epiclesim in s. liturgiam inserendae ansam dedisse“.* 4) Одначе те розрізнення автора справи в дійсності не поліпшує. Автори, котрі заступають погляд, що епikleза опинилася в нашій літургії (як і у всіх інших, де є) „*ex ergore*“, прийшли до того свого погляду не на підставі якихсь зовнішних, історичних доказів (атже й сам о. Рецензент підносить, що ніодного такого аргументу нема), тільки на підставі самого сенсу епikleзи. А коли так, то епikleза не тільки введена в літургію „*ex ergore*“, але вона сама є „*ergor*“. Тай о. Рецензент у своїй книжці тільки під тою умовиною не бачить в епikleзі „*ergor*“, оскільки їй не приписується того значіння, яке вона в дійсності має.

Ба, але ми вже згадали, що наші давні предки в Христі могли розуміти епikleзу тільки так, як вона написана. Отже

1) О. с. Стр. 107.

2) О. с. Стр. 58.

3) Ibid. 64.

4) Ibid. 69.

всі ті св. Отці тай Отці перших вісьмох вселенських соборів або помилялися разом з літургією, або не розуміли літургії саме в найважливішому місці, не добавували її похибки догматичного характеру...

Як? Чи се не є нестерпною зневагою нашої, такої славної літургії? „*Dolendum est*“ каже о. Рецензент, що моя розвідка про епиклезу появилася. Але чи те „*dolendum*“ не треба радше віднести до того, що між католическими богословами може удержуватися думка: „*Fuisse supplicationem hanc introductam ex aliqua erronea opinione de modo et momento consecrationis, non repugnat*“? Чи такий стан не оправдує появи моєї розвідки? Чи стерпіли би західні богослови „теорію“, котра голосила би, що історичні перерібки римського літургічного канону мали причину „*in aliqua erronea opinione de modo et momento consecrationis*“?

Правда, й мені о. Рецензент закидує, що я менше ціню західні літургії, як східні: „*multum enim de „deformatis“ liturgiis occidentalibus scribit et Canonem Romanum inconcinnum et non logicum esse censet*“ (114). Одначе — него паритатем! Римській літургії я всюди приписую таку саму догматично-сакраментальну гідність, як і нашій літургії. А розрізнення під літературним оглядом — се хиба щось зовсім иншого. Тай тут замітки, які могли би бути неприсмними для західних католиків, якщоб походили від східного католика, я відписую від автора латинника (Fortescue).

4. Словам о. Рецензента: „*Autor autem omnes quae apud Patres inveniuntur voces ἐπίκλησις, ἐπικλήσεις, preces mysticae etc. intellegit de epiclesi proprie dicta*“ (105) — тим словам можу протиставити свої слова, що знаходяться в моїй розвідці на стр. 6—7: „Се історичний факт, що св. Отці від найдавніших часів під словом „епіклеза“, коли його відносили до літургії, розуміли ту саму молитву, котру й ми нині розуміємо під тим словом“. Отже я сього не тверджу про кожне слово ἐπίκλησις, тільки про те, котре св. Отці відносили до св. Літургії. Не перечу, що й тут вони могли брати те слово раз у ширшій значінню, тай розуміти під ним всі ті молитви, котрі мають освячуючий характер в літургічному каноні, то знов у вузшій значінню, й розуміти те, що й ми нині.

Одначе певна річ, що домінуючу ознаку (*nota*) в їхній ширшій поняттю становила власне епіклеза, а не Христові слова установлення, бо вже Василій Вел. виразними словами відріжняє євангельські слова від епиклези, а з бігом часу термін „епіклеза“ зрісся власне з формальною епиклезею (на означення всіх освячуючих молитов прийнялись інші терміни: анафора, канон), отже вираз епі-

клезза, коли його відношено до літургії, вже з початку мусів мати властиву епіклезу за мету своєї тенденції в розвою свого дефініційного клявання.

Ні, ніяк не можна внести роздору між св. Отців і їх літургію. Найвисший момент в тій літургії становить епіклезза („hic et nunc“), тож годі, щоби св. Отці того не розуміли, й щоби в своїм поняттю, який означали словом *ἐπιθέσις*, якийсь инший момент уважали за домінуючий, а не власне сей.

(Докінчення буде)

о. Др. Г. Костельник

о. Іван Рудович

Катехитичний конгрес у Монахові*)

(Продовження)

Конгрес виявив велике заінтересовання літургічним питанням і обговорював його на чотирьох сходах. Дискусія була жива, речники висловлювалися зовсім свобідно, сміло кидали нові думки для освітлення трудніших питань.

Ось коли піднесено, що треба конче подбати, щоби вірні, а зокрема молодь, розуміла всі богослуження, знала біг їх відправи і внутрішню звязь їх поодиноких частий та пізнала їх символічне і містичне значіння, капуцин о. Келестин — відбував довші студії на сході і в Римі — заявив, що се можна осягнути тільки введенням народної мови до богослужень — і то не лише в додаткових — з виїмком Служби Божої.

Ся сміла думка не стягнула громів на голову смільчака; ніхто не атакував його особисто — мовляв хоче підкопувати католицьку Церкву, потурає протестантизмови, але річево обговорено справу, зважено аргументи pro і contra і закінчено дискусією заявою, що такі питання рішас св. Ап. Престол, а його словам кориться кождий віруючий, розумний католик.

Довгі часи уважалася літургіка у західній Церкві тільки побічним предметом навчання в школі; дуже мало користувались і користуються нею в проповідях і при катехизації в церкві.

При навчанні релігії в школах всяких типів та на катехизаціях в церкві клалася і кладеться головну вагу на образування інтелекту, вкладалося і впахаеться в голови мо-

*) Отсю часть свого реферату написав бл. п. автор в шпиталі, в останніх днях свого життя.

моді й вірних правди віри й моралі, намагалося і намагасться засвоїти їй якнайбільше подій з історії божого обявлення і церковної. Не зверталось належної уваги на узгляднення обявлених божих правду богослуженнях, на активну участь вірних у відправі св. Літургії та на плекання тим чином релігійних почувань і релігійного життя. Очевидно, багато труднощів і перепон спричинює незрозуміла, латинська літературна мова та читані Служби Божі, в яких народ бере тільки пасивну участь, мов побожні і відповідно настроєні видці.

Не відчувалося діймаючо відемних наслідків занедбання літургійного виховання, доки родина своїм прикладом і словом приучувала своїх дітей побожно і гідно приймати св. Тайни і брати участь у всіх церковних богослуженнях, а зокрема з належною побожністю і уважно слухати Служби Божої. Сьогодні багато родин не може сповнити сих завдань, а многі й самі піддалися протихристиянським впливам. І тому стало завмирати християнське життя, релігійні сумніви стали томити людські душі, поширюється ліберальна мораль, розривається звязь католиків з матірю Церквою, а людства з Христом. А само знання правд віри і моралі не спинить сього лиха.

Замітив се великий душпастир, папа Пій X, у своїм Motu proprio про церковний спів і музику з 1903 р., дав більший розгін літературному рухови та поклав основи до літературної обнови заходу.

Незабутий папа Бенедикт XV визначив ціль літургійної акції у письмі на літургійний конгрес у Монсераті (Monserat) 1915 р. отсими словами: „Літургійна акція має поширити між вірними знання і зрозуміння літургії, заціпити у їх серцях глибоку пошану і святі почування для обрядів, пісень, богослужебних зовнішних дійств і знаків, щоби народ в сполученню з нашою матірю Церквою віддавав Богови належну честь і поклон. Також має отся акція привчити й спонукати вірних до активної участі у святих таїнствах і богослуженнях, у церковних святах і святочних відправах, а все те безумовно наблизить народ до священника і скупчить його коло Церкви, двигне побожність у вірних, скріпить їх віру та спонукає їх до чесного життя“.

І теперішний св. Отець Пій XI інтересується літургійною акцією не лише між католиками західнього, але й східнього обряду. Апробуючи Словянський Служебник (Missale Slavicum), приказав він берегти давні східні обряди, а зокрема у св. Літургії, бо самовільне ввведення новостей, часто незгідних з духом і розвоєм східного обряду, здержує православних від єдності з католицькою Церквою. Коментатор важніших енуціяцій і публікацій сього папи

А. S. ставить запит, чи не було би доцільним і хосенним для східних католицьких Церков зовсім позбутися додатків, і новостий, перенятих з латинського обряду, а вернути до свого питомого, чистого, східного обряду.

Вже більше як 25 літ ведеться жива акція над „літургічною обною“ вірних, у яку вложив і вкладає єпископат і духовенство — а зокрема Бенедиктини — чимало праці. Словом і письмом поучують нарід про церковний обряд, про його значіння і символіку, про богослуження і їх значіння та про їх звязь з життям Спасителя, з божим обявленням і історичним розвитком Церкви. Також зясовують вірним зміст богослужебних молитов і пісень, зверхних обрядових дійств, систематично причують і виховують нарід до активної участі в богослуженнях і в літургічній акції та стараються тим чином звязати їх з Церквою і з своїми пастирями. А ся акція облекшує християнське виховання вірних, навчання правд віри, моралі і християнських чеснот та дає доцільні і успішні середники до спинювання і поборовання антихристиянської і антикультурної агітації між католицьким народами.

В Бельгії веде живу акцію над літургічною обною Літургічний Апостолят. Осередком літургічного руху в Німеччині є архімандрія в Maria-Laach, а в Австрії Народний Літургічний Апостолят в Klosterneuburg коло Відня, який вже й видрукував Службу Божу св. Іоана Золотоустого.

Також у романських народів, себто в Італії, Франції, Іспанії, Португалії піднявся літургічний рух. І замітне: романські народи стоять за латинською богослужебною мовою, праматірю їх народних мов, а германські не скривають свого бажання, щоби їх народним мовам признати ширший простір у богослуженнях.

Очевидно, й на конгресі порушено літургічне питання, себто справу навчання літургії в народних і середних школах і літургічного виховання шкільної молоді. Посвячено на се 4 відчити, а згадаємо тут тільки про 2, доторкаючі навчання літургії в школі, а саме: *Liturgische Bewegung und religiöse Erziehung in der Volksschule—von Kanonikus Minichthaler — Piesting*, *Die Liturgische Bewegung und religiöse Erziehung an den höheren Schulen—von Studienrat Hubert von Lassalux—Köln*.

Перший референт висловив і умотивував думку, що треба поступово поучувати молодь про богослуження, а зокрема про св. Літургію, на всіх роках навчання народної школи. Предмет навчання поділив він на 3 ступні: підбудова, будова і завершення.

Підбудова починається від першого року навчання, а кінчиться прийняттям першого св. Причастя. Розуміється, що навчання відбувається поглядом, себто освідомлюється

дитину, що то є церква і замітніші предмети в ній, н. пр. хрест, престол, що то є Служба Божа, як маємо вислухати її, та як має дитина поводитися в церкві, а зокрема на Службі Божій. Також треба подбати за те, щоби дитина любила богослуження і радо приходила до церкви. На висшій ступні (будова) мається повчати молодь про хід відправи Літургії і значіння літургічних дійств та навчити її побожно й уважно слухати Служби Божої і брати активну участь в її відправі.

На третій ступні (завершення) має молодь знати значіння святочних богослужень, а передовсім Служби Божої. На основі науки катехизму повинні діти зясувати собі, що Служба Божа се безкровне повторення неоціненої жертви Христової на хресті, що вона є прилюдним свідоцтвом безмежної божої любови, й тому повинна викликати созвучні почування любови до Христа в їх душах, та стати потребою їх душі й серця на ціле життя. Також мається поучити дітий сього ступня про важніші свята в році.

В середніх школах поширюється літургічне навчання і поглиблюється літургічне виховання молоді. Належить подбати, щоби вона не лише розуміла богослуження й вміла духово приготуватися до побожного й уважного слухання передовсім Служби Божої, в церкві брала активну участь у відправі, старалася засвоїти собі божі ласки, які даються вірним, гідно приявним на сім богослуженню. На Службі Божій мусить заєствувати більша звязь між священиком при престолі і молоддю, молодь повинна зеднюватися духово з молитвами і дійствами священика, а свою активну участь в богослуженню виявляти не лише співом, стеженням за дійствами на престолі, але ще й частим св. Причастям.

В висших клясах середніх шкіл належить дати догматичну і історичну підбудову виученому літургічному матеріялові, а саме освідомити молодь про історичний розвій літургії, про її велику вагу в життю Церкви, як середника до двигнення і плекання живої віри, сердечної побожності та всебічної моралі.

На основі своєї довшої практики поручав прелегент улажувати не лише в неділі й свята, але і в відповідні будні дні „літургічні“ богослуження, себто співану Службу Богу з короткою літургічною проповіддю. Молодь приходить на се богослуження з відповідно зредагованими служебниками¹⁾, хором відповідає священикови, та разом з ним відмовляє молитви канона, але в німецькій перекладі, щоби

¹⁾ Missale romanum parvum... Ratisbonae 1927. Sumptibus et typis Friderici Pustet. Ціна 4 мк. У сім латинсько-німецьким служебничку надруковано латинський текст Служби Божої, а паралельно з ним на тій самій сторінці й німецький переклад, зладжений так справно, що молодь може співати його замість латинського.

розуміла текст і значіння довершуваних таїнств. Молодь у більшій числі приступає до св. Причастя, бо воно по інтенції св. Церкви і по звичаєви перших віків християнства уважається одною з умов активної приязности на Службі Божій. Тим чином дається підтримку і успішну моральну поміч підростаючій молоді, яка не раз перебуває велику духову боротьбу.

Переповіли ми основніше хід думок обох рефератів та узгляднили нові гадки, висловлені промовцями в дискусії. Думаю, що майже кождий читач по прочитанню сих стрічок скаже: Якій то мінімальні побажання в області навчання літургіки і літургічного виховання мають німецькі катехити і весь німецький клир! Таж у нас „во время оно“ дяко-учителі, а перед війною й наші свідомі учителі виучували дітий народної школи співати Службу Божу, більше співучим і смілійшим хлопчикам давали відчитували посеред церкви Апостола і Вірую на божу славу і на втіху родичам, а ще й сьогодні кождий добре вихований, співучий гімназист, приїхавши на віддих до рідної оселі, йде в крилос і співає з дяками, зглядно в хорі, не лише Службу Божу, але й інші денні богослуження. І саме через таку активну участь в богослуженнях від молоду витворюється звязь людини з церквою, з обрядом, з Богом.

В дискусії подавано кілька причин меншого заінтересовання, а навіть рівнодушности молоді до богослужень, та висказано гадку, що сама структура латинської Служби Божої і чужа, мертва літургічна мова утруднюють духовий звязок між чинодійствующим священиком при престолі і зібраною в церкві молоддю. На читаній Службі Божій менше підготовані вірні часто є приязні тільки як пасивні видці.

Також підношено, що навчання релігії в школах наставлене передовсім на образования інтелекту себто на вивчання многих теоретичних релігійних правд, а се причинилося до занедбання науки про обряд в школі і церкві та до змаловаження літургічного виховання. Правда, зроблено край релігійному примітивізму серед широких кол католиків, та не підготовлено їх до активного християнського життя, не навчено їх жити церковним життям, вжитися в нього та sentire cum Ecclesia.

Вискази сих промовців піддержав їх Ординарій, кард. Фавльгабер, отсими словами: „Die deutsche Schule leidet an der intellectuelle Überfütterung... Wir Deutsche stehen in Gefahr Schule und Schulweisheit zu überschätzen... Trachten Sie jene wesentliche Verbindung von Schule und kirchlichem Leben zu finden“.

Трохи езотеричним, та всежтаки вартним нашої уваги й застанови був відчит про піклування катехита фізичним вихованням молоді: Körperliche und sittlich-religiöse

Erziehung in der Katechese — von Studienprofessor Ludwig Kühn, München.

Прелегент зараз на вступі подав 'причини, які спонукали аранжерів конгресу до прилюдного обговорення сеї справи аж у двох рефератах, та відмітив, що духовенство всіх народів — а зокрема п'єнезолених — має обов'язок дбати про береження й скріплення і фізичної сили своєї нації та повинно вихіснувати руханкові і спортові організації на вщіплювання і плекання і громадянських чеснот у молоді, на вироблення у неї національної карности і духа спільноти та почування, що хосен і добро загалу муситья висше ставити, як добро одиниці.

Боротьба за ествовання та недавна світова війна навчили не лише старших громадян, але й молодь цінити фізичну силу. Слабосилі самі узнають, що мусять скріпитися до конкуренційної життєвої боротьби. В Німеччині заборонено загальну військову службу, й тому руханка і спорт заступають військові фізичні вправи.

Та виявляється небезпека, що спорт, поминений без догляду духовенства, може причинитися до поширення безвіря і неморальности між молоддю вже хочби й тому, що антихристиянські живла хочуть зробити його своєю донею, а стикаючися з молоддю голосять їй „свобідну“ мораль та бажають виховати з неї кадри до клясозої боротьби. Також треба охоронювати молодь від переседи в спортових вправах і змаганнях, бо се може фізично руйнувати найгарнійші одиниці. *In medio virtus*, тільки в міру плеканий спорт є хосенним. Священик-катехит обов'язаний сторожити, щоби спорт не наніс його вихованкам ані духової, ані фізичної шкоди. Здорове тіло потрібне людині до всякої пожиточної праці і до щирої служби Богови: *gratia supponit naturam*. Тільки здорова людина може бути активною, й тому глибоку і вельми цінну думку висловив Ювеналь (у X. сатири): *Orandum est, ut sit mens sana in corpore sano*. А Ігнатій пише у своїх листах, що людина, у якої є тільки одна унція святости у здоровім тілі, зділає більше для спасення своєї душі і душ ближніх, як виїмково свята, але фізично немічна.

Годі не відмітити, що розумна дбайливість про здоровля і силу тіла може виховно і додатно вплинути також і на ублагороднення душі, на вироблення сили волі і благородної характерности. Ся дбайливість вимагає від людини поміркованости, витривалости, пановання над собою, а зокрема над своїми пристрастями та належної оцінки своєї особистої вартости. Окликом: „*In corpore sano — sana mens, sana anima, pia anima*“ закінчив прелегент свій інтересний реферат.

Кореферентка, шкільний радник Ельза Шульте, з одушевленням говорила про розумне плекання тіла жіночої молоді через руханку, спорт, танець, прогульки і інші відповідні фізичні вправи. Се є християнський, католицький і моральний обов'язок всіх совісних виховників молоді. В першу чергу є се ділянка віруючих учительок руханки, а катехит має тільки охоронювати молодь від релігійних і моральних ухилів та наглядати, щоби всякі вправи відповідали духовій структурі жічки і її важним завданням у суспільности.

Практичними і інструктивними були реферати про зміни в духовій структурі повоєнної молоді всіх типів шкіл, а зокрема середніх шкіл, про її настрої і вдачу. Правда, тяжко прослідити й збагнути душу теперішньої молоді, алеж се пізнання є головною умовиною додатного висліді педагогічної і душпастирської праці катехита і безумовно потрібне йому. А мусимо любити, дбати й виховувати молодь таку, яка вона є.

На основі своїх помічень подали референти ось таку характеристику німецької молоді середніх шкіл.

Повоєнна молодь більше самосвідома і самостійна, більше правдомовна й свідомо відповідальности за свої діла, висловлює свобіднійше і відважнійше свої думки і бажання, стремить до організації і спільноти, залюбки підкреслює свою самостійність та уважає себе за *sui generis* окрему суспільність.

(Продовження буде)

о. Др. Г. Костельник

Коротка аналіза Господньої МОЛИТВИ

Такого твору, як „Отче наш“, нема більше в світовій літературі. Очевидно, говорю на підставі того, що знаю; та хоч не знаю літератури цілого світа, то всетаки те, що знаю, дає мені певність так говорити. Маю ясне переконання, що Господньої молитви не могли би уложити людські генії. Якщоб Христос Господь не лишив нам евангелія, тільки молитву „Отченаш“, то вже була би достаточна рідія, щоб Христа вважати за „надчоловіка“ — не в значінню Ніцше, а в релігійнім значінню. Ангел уже з тої молитви, вичитав би, що творцем сеї молитви був Бог, бо — як сказав мабуть Леонардо да Вінчі — „зрозуміти — се дорівнати“ — отже чим більше хто дорівнує авторови, тим красше розу-

міє його. В „Отченаші“ міститься ціла теологія й етика в тому розумінню, в якому Христос про дві найвисші заповіді „будеш любити Господа Бога...“ сказав, що в них міститься „весь закон і всі пророки“. Сім прошень Господньої молитви діляться на три групи в порядку:

3 — 1 — 3

Сей порядок узгляднює основні теологічні й етичні правди та вимоги.

1. „да святитися имя твоє“.

Найвисше призначення нашого життя: щоб ми Бога прославляли. Власне тому отсе прошення стоїть на першому місці. Тим прошенням чоловік висказує отсю правду, й добровільно, радо піддається їй.

2. „да прїидеть царствїе твоє“.

Друга ціль нашого життя: дістатися до царства небесного. І от на другому місці стоїть ствердження отсеї правди у формі прошення, чим zarazом зазначаємо, що радо піддаємося тій правді й стремимо до неї.

Годі нам запускатися в подрібнішу аналізу, одначе для приміру піднесемо ще одну глибоку правду, визказану другим прошенням Господньої молитви. На іншому місці Христос каже, що царство боже насильно здобувається (Мат. 11, 12; Лук. 16, 17), а тут „нехай прїиде царство твоє“. Оба ті вискази так доповнюються, як перші два прошення в „Отченаші“.

Ми не могли би царства божого здобути, якщоб воно само не „приходило“ до нас (як н. пр. соняшне світло); одначе й се правда, що без нашої зусильної гравітації до нього ми не осягнули би його (як зерно в землі не може покористуватися сонцем, коли не скільчиться).

3. „да будетъ воля твоя“.

До царства небесного можна дістатися тільки сповнюючи волю божу. Сповняти волю божу — в тім ціла етика. В тім мають своє жерело всі чесноти, все „ціломудріє“.

4. „хлѣбъ нашъ насущный даждь намъ днесь“.

З божої волі жиємо на землі, де приходиться нам зазнавати всяких недостатків. І от Христос каже нам просити Бога, щоби ті недостатки не були для нас затажки, чим-визнаємо свою неміч і покірність, що є основною чеснотою релігійного життя.

„Насущний“ — ἐπιούσιος — точно значить: потрібний на прожиток (существовання).

Отсе прошення займає саме середину в „Отченаші“ — певне не випадково. Перше слово в Господній молитві „Отче наш“, останнє — „лукавий“ (діявол). А в земськім життї ми находимося по середині між тими двома си-

лами — на роздоріжжю: находимося під впливом обох тих сил, і можемо опинитися або в царстві Бога, або в царстві діавола.

5. *„остави намъ долги наши“.*

Зачинаючи від сього прошення, відпекуємося від спільноти з діаволом.

В прошеннях 1—4 маємо на думці головні добра після їх степенування, і молимося: дай нам! А в прошеннях 5—7 маємо на думці головні зла, також після їх степенування, й молимося: віддали від нас, відсунь! Доконані гріхи є найбільшим злом, і тому на першій місці просимо о відпущення гріхів.

Потім, щоби отсе наше прошення не було голословне або й мерзьке, Христос вяже нас словами:

„якоже и мы оставляем...“

6. Другого ступня злом є спокуси, безпосередні нагоди до гріха. І саме тут місце прошенню:

„не введи насъ въ искушение“.

Каже нам Христос говорити „не введи“, а не н. пр. „визволи нас“ (від спокус), чим дає нам знати, що Бог знає за наші спокуси й не без його волі вони на нас надходять. А каже нам молитися, щоби ті спокуси не стали для нас зтяжкі, щоби ми при тім „іспиті“ не перепали.

7. Жерелом зла є діавол, що заєдно чигає на нас. Тому просимо:

„по избави насъ отъ лукаваго“,

чим признаємо, що Бог є висшою силою від діавола, а не рівною з ним, а ми самі не могли би йому ради дати. Кінчаючи тим молитву — тому, що кожде закінчення остає в пам'яті живішим, Христос каже нам мати звернену увагу на діавола, головного нашого ворога, що вповні оправдане, бо ворога заєдно треба мати на бачности.

Дітям у школі можна виписати сей уклад Господньої молитви на таблиці вкортці:

Сім прошень Господньої молитви:

3	1	3
а) царство боже	земський хліб	а) гріхи
б) святе імя боже		б) спокуси
в) воля божа		в) діавол
дай нам		віддали від нас

о. І. Новосад

Картини з історії грецької церкви по упадку Царгороду

На основі книжки А. Діомеда Кіріяка в німецькій перекладі
Д-ра Е. Равша.

(Продовження)

Б. Реформи. Вибір патріярха.

Наприкінці 18. ст. настала зміна в устрою патріяршого синода. А саме відтепер синод складався з осми митрополитів сусідуючих з Царгородом. Вони вибирали патріярха та завідували разом з ним справами церковними і національними як найвисша інстанція. „Гатті Гумагіюн“ ще раз змінило устрій синода. Як уже було сказано, новий розпорядок точно розмежовував політичні права патріярху від церковних. Світські справи тепер передано мішаним радам, а при патріярхови лишилась власть духовна. На основі нового розпорядження скликано 1857 р. т. зв. національні збори, *էθνիկի խորհուրդ*. Вони то мали на основі нового закону упорядкувати церковні та національні справи. Збори ухвалили нові постанови в справі вибору патріярха. І так патріярха вибирали відтепер виборчі збори, *էկղογικի խորհուրդ*. В тих зборах брали участь всі члени патріяршого синода, як також інші церковні достойники, які були, хочби й случайно, в столиці; далше світські достойники при Порті, представники парохій в Царгороді, делегати з провінції, начальники торгових палат та т. зв. мішана народна Рада. Вона складалася з вибраних членів синода та визначних світських людей. До тої ради належали справи церковно-городжанського характеру, як прим. розводи, завіщання, а головн грошева сторона церковної управи. Вибір патріярха відбувся ось як: Кождий митрополит мав право ставити свого кандидата, мішана рада предкладала трьох кандидатів. Ліста кандидатів ішла до Порті, а турецька влада мала право счеркнути трьох нелюбих собі кандидатів. З решти виборчі збори вибирали трьох, а щойно з того терна самі духовні члени вибирали патріярха в каплиці палати. Одначе нововибраний мусів бути затверджений султаном. Ся процедура мала забезпечити перед випадковим вибором ще й до того невідповідної людини на патріяршу гідність, як се часто перед тим бувало, коли мале число людей та й то з найблизшого окруження вибирало нового патріярха.

6. Зносини з протестантами.

Почин до зносин з протестантами дав патріарх Йоаким II в половині 16. віка. Він вислав якогось Димитрія Мизоса до Вітенбергу, щоби той на місці простудіював науку протестантів. Сам Меляхтон інформував Димитрія про суть науки Лютра, а на відїзді дав йому Авґсбурське ісповідання в грецькім перекладі та лист до патріарха. В листі коротко зясовує науку протестантів і просить патріарха, щоби не давав віри клеветам, які поширюють вороги протестантів. Одначе важнійша переписка почалась за Єремії II. В р. 1574. двох визначних протестантських учених вислали до патріарха новий грецький переклад Confessionis Augustanae з просьбою о висказання своєї гадки. Єремія відповів обширним письмом, в яким осудив основи протестантського віроісповідання. Отже осудив їх науку про походження св. Духа, про оправдання, про св. тайни (Лютер задержав лиш дві св. тайни), спосіб хрещення дітей (через покроплення або поливання), їх спосіб понимання тайни Евхаристії, що на основі св. Письма не можна инакше розуміти слів Ісуса Христа, як лиш так, що се дійсне тіло і кров Ісуса Христа; отже рішуче відкидає науку протестантів про т. зв. *ubiquitates corporis Domini*. Дальше боронить особисто сповіді перед священиком та хосенність накладання покути (надолуження). Боронить монашого життя, культ святих, молення за померші душі, церковне передання.

Зараз в коротці на се відповіли протестантські теолоґи, боронячи своїх тез. Почалась жива виміна гадок. Як раз се дало притоку якомусь латинському письменникови проголосити, що протестанти рѣбили усильні старання, щоби підчинитись царгородському патріархови, однак сей їх не прийняв до церковної єдності з грецькою церквою. Тоді тюбінські теолоґи випечатали цілу свою переписку з патріархом, щоби опрокинути неправдиву вість про них.

Ся переписка на всякий випадок мала велике значіння для обох сторін, бо ясно виказала, яка велика догматична ріжниця ділить грецьку Церкву від протестантської. Хиба тільки спільного мають зі собою, що одні і другі однаково ворожо відносяться до Риму.

Трохи згодом протестанти з Польщі шукали порозуміння з греками для спільної оборони проти воюючого польського католицизму. Одначе і сим разом грецька церква устами Мелетія Пііаса відказалася від спільноти з протестантами, бо ділять їх завеликі ріжниці в справах, в яких між христіянами не повинно бути ніякої незгоди. Впрочім висказав патріарх надію, що прийде колись до такої згоди в вірі, а покищо його бажанням є, щоби всі христіяни жили в любови та мирі між собою.

7. Мелетій Пігас

В „Історії української літератури“ том II. М. Возняка імя Мелетія Пігаса, патріярха александрійського, згадане кільканайцять разів. Саме у великим розгарі релігійного руху на українських землях в берестейській добі він бере живу участь. І булоб несправедливо говорити, що східні патріярхи вмiли лише стригти своє стадо, а не вмiли пасти. Правда, бувало, невмісними зарядженнями чимало лиха накоїли, але і бувало, як се бачимо в Пігаса, що живо інтересувалися розбудженням духового та релігійного життя і підпомагали його по своїм силам. Ось коли князь Константин Острожський оснував школу в Острозі, то Пігас висилає до Острога ученого грека Кирила Лукаріса з окремим поручаючим письмом до князя в р. 1594. Взагалі ціла острожська школа находилася під грецьким впливом, а грецькі учителі надавали їй зовнішньому та внутрішньому життю православно-грецький харатер.¹⁾

Мелетій Пігас був дуже образованою людиною; студював в Італії та володів кількома мовами. Коли став александрійським патріярхом, то найбільше уваги посвятив релігійній боротьбі в Польщі. Тому то польські протестанти хотіли в нім мати союзника в боротьбі проти католицизму чи радше проти єзуїтів. А єзуїтів боялись не тільки протестанти, але може ще в більшій мірі православні греки. Се бачимо з листа Кирила Люкаріса вже як царгородського патріярха до архієпископа в Кентербері в Англії. В тім листі пише він, що хоч його вірні мусять багато терпіти від турків, то помимо переслідувань не грозить їхній вірі небезпека. Зате грозить анатолійській (східній) церкві далеко більша небезпека зі сторони єзуїтів, які з великою ревністю, ріжними хитрощами стараються перетягнути православних під власть папи. Тим більше небезпечні противники єзуїти, що вони люди не тільки образовані, але випробовані майстри в „софістерії“, а його грецькі духовні є собі *simplices servi Dei*.

Знаємо вже, що Пігас рішуче відказався від близшої злуки з протестантами. Се йому однак не стояло не перешкоді листуватися з Мартином Броневським (Філярет Бронський), автором славного українського полемічного твору Апокризис. Лист певний компліментів для особи Броневського, хоч він знаний був зі своїх протестантських переконань.

Пігас пише послання на Україну з заохотою до боротьби за православну віру, за поширення просвіти; радить закладати школи в кожній епархії, а зокрема у Львові,

¹⁾ М. Возняк оп. с. Стр. 90.

не щадячи на се ніяких видатків. Тут і жерело думки Юрія Рогатинця, львівського братчика, автора „Перестороги“, що саме патріархам завдячує Україна свою школу.

Дальше пише лист до Іпатія Потія, як сей був ще володимирським єпископом. Лист сей був печатаний в Дермані р. 1605 під заголовком: „Лист Мелетія, святійшого патріарха александрійского до велебного єпископа Іпатія Потія, будучого єще на тот час єпископа володимирского о отступленії єго з напoминанієм отцевским до него писаний“. Потій відповів на нього різьким письмом, називаючи Мелетія „авґсбурським пастирем, що змішав із молоком правoвнрих грецьких отців жовч Лютра, миро Кальвіна, трутизну Цвінглія ¹⁾“.

(Продовження буде.)

о. Петро Дзедзик

СТИГМАТИЗАЦІЯ ТЕРЕСИ З КОННЕРСРАЙТ У СВІТЛІ КРИТИКИ

(Продовження)

3. Критика подій з Коннерсрайт

Про події в Коннерсрайт написано вже доволі багато, бо около 50 більших наукових і популярних розправ, не рахуючи часописних статей, число яких іде на сотки; (в подавлючій більшості, очевидно, праці ці писані в німецькій мові, бо річ діється у Німеччині). В основі всіх тих розправ і статей покладено питання: Як пояснити собі ці дивні події та яке становище супроти них зайняти? І ми свідками, як довкруги квестії Коннерсрайту розпалюється отсе важка, пристрастна боротьба умів двох великих таборів: комуністів, соціалістів, матеріялістів, раціоналістів і лібералів з одної сторони, які за всяку ціну намагаються доказати, що події в Коннерсрайт — це або свідомий обман, або зовсім природне явище, без ніякої домішки надприродного характеру — і католицьких учених так світських, як і духовних, які на основі найдокладніших досвідів і безпристрастних осудів наукових поваг виказують, що події в Коннерсрайт не даються ніяким чином пояснити природним способом. Як бачимо, з нагоди подій в Коннерсрайт віджила давна боротьба щодо віри в чуда.

А слід зазначити, що в справі цих подій приходять до голосу не тільки лікарі, психольоги, богослови і — виїмково тут — фільольоги, але (—це вже наше *signum tem-*

¹⁾ М. Возняк оп. с. Стр. 222.

poris —) й психоаналітики, окультисти, спіритисти і теософи. І коли перед 50-тма літами в kwestії стигматизації Людвіки Лято (Lateau † 1883) науковий світ поставив був устами вченого Virchow-а ділему: обман або чудо, то днесь в такій самій справі розбирається вже 4 евентуальности: обман, недуга (гістерія), суггестія (таємні сили душі) і чудо.

Рзглянемо отже всі отсі чотири розвязки.

а) Першу розвязку „обман“ заступають тільки комунисти і соціалісти. Вони одинокі ігнорують факти до тої степени, що й проти свого переконаання трактують їх *per pop est*. Підходячи так до проблеми Коннерсрайту тільки із партійним апаратом, розвязують вони її коротко і просто, бо тільки одним словом: „Schwindel“. Все отже, що сконстатували учені в Коннерсрайт, це „неправда, свідоме обманювання публичної опінії, шахрайство, шантаж“. Така розвязка скрайних атеїстів нікого не дивує; вони займають таке становище, яке наказує їм зайняти їхне партійне „вірую“. Тому й ніхто не силується доказувати їм, що події в Коннерсрайт, то ствержені вже понад усякий сумнів факти, тим більше, що вони й самі приватно про це переконані.

б) Другий спосіб розвязки подій в Коннерсрайт, а саме за помічу недуги гістерії стосують німецькі лікарі проф. унів. в Ерлянген Ewald¹⁾ і шеф клініки в Франкфурті Dr. R. Stephan²⁾. До них прилучуються: Dr. Niessl, Dr. Fuld і ин. В їхніх очах стигматизована Тереса то нещасна, хора гістеричка, і все, що діється з нею, то тільки наслідки цієї недуги. Зводячи всі явища стигматизації Тереси до спільного знаменника гістерії, створив Dr. Ewald і тов. т. зв. „Nur - Hysterie - Hypothese“, гіпотезу, до якої з початку склонювалось чимало умів, якою одначе тепер, в виду новіших подій в Коннерсрайт, загал учених зовсім не вдоволяється. Тереса, по думці цієї гіпотези, дістаючи атаки сильної гістерії, сама себе несвідомо обманює, думаючи, що з нею діється чудо, і других нехотячи обманює. А все те полягає на непорозумінню: бо її екстази тож звичайний об'яв гістерії, її візії, так зорові, як і слухові (правда, вони так плястично виступають, як рідко коли), то теж об'яв гістерії, хоч дуже високої степени, її рани і кровавлення їх, її кроваві сльози — і то теж вияви гістерії... хоч тут, що правда, виступає вона у „ніколи дотепер ще не баченому об'ємі“; це об'яв геніяльної гістерії. „Нема потреби приймати тут надприродного чуда“, пише Dr. Ste-

¹⁾ Dr. G. Ewald: Dte Stigmatisierte von Konnersreuth. München 1927.

²⁾ Dr. R. Stephan: Kritische Gedanken zum Phänomen von Konnersreuth, 1927.

phan¹⁾), „це квалітативно досить знані явища, які одначе під квантативним оглядом виступають у надсподіваному, ніколи дотепер ще не баченому об'ємі“.²⁾ „Гістерія Тереси, це просто геніяльна гістерія“.

У тому то саме слаба сторона гіпотези, що вона до- вільно степенує гістерію, наче яку математичну величину, сказатиб до безконечности, та приймає вид „геніяльної“ гістерії, якої ще ніде не бачено. Звідкиж взагалі говорити можна тут про гістерію, коли такий вид її зовсім незнаний?

Тим менше говорити можна про гістерію Тереси, коли возьметься під увагу брак усяких даних, які оправдувалиб цю недугу у Тереси, як також різницю між об'явами цієї т. зв. „геніяльної“ гістерії Тереси.

Характеристичною цією гістеричної людини є гін до театральности, як і внутрішня уявність її зглядом інших осіб. А, як дослідив це Dr. Wetzel, у Тереси нічого такого нема. „Вона була здоровою й сильною сільською дівчиною. Її родина її не є дідично обтяжена“. „Тересу зовсім не можна порівнювати“, каже Dr. Wetzel³⁾ „до тих пацієнтів-міщухів: нервових, передражнених, внутрішньо безп'ялових, невротиків ХХ-ого століття, які виповняють собою ждальні наших психіатрів і психоаналітиків“... „Ця дівчина стоїть поміж нами, як зразок середньовіччя: щира, проста й ціла. У неї домінує сила“.

Зрештою події зв'язані із стигматизацією Тереси осно- вно різняться від об'явів звичайної гістерії. „Екстази Те- реси“, каже Dr. Franzmathes⁴⁾), „то зовсім не те, що корчі чи т. зв. екстази гістериків і епілептиків. При природних чи там штучно викликаних екстазах маємо до діла із об'явами тілесних функцій, які зносять вражіння змислів, а висува- ють на перший плян фантазію й інстинктовні чинности. Такі стани можуть бути викликані у склонних (до гістерії) вже й за помічу зовнішних середників (опіум, алкоголь), або й наслідком пропасниці. Склонні до гістерії люди є все слабой волі, нестійні та химерні у своїх бажаннях. Гісте- ричний напад відбувається у них у постійних відступах часу. Попереджує його свого рода епілептичний атак, який пе- реходить скоро у конвульсійні рухи тіла, після чого слідує повільне пробудження. Сумні й веселі події бушують тоді (підчас такого гістеричного нападу) на крилах розшалілої фантазії у душі людини та відзеркалюються у рухах рук, у виразі лица і поставі цілого тіла.

¹⁾ цит. із: Konnersreuth im Lichte des Schriftums und der Wirklichkeit v. Pr Dr Kiefer. Ст. 47—48.

²⁾ підчеркнення моє.

³⁾ пор. Bemerkungen zu Konnersreut (Natur und Kultur 1929. I. 9).

⁴⁾ Der Segen von Konnersreut v. Pf. Dr. Franzmathes. Ст. 89-90.

Не так воно діється у Тереси. При її екстазах нема передовсім тої правильности, яку означає хорий організм; у неї назначає екстази висший порядок церковного року; а виступають вони у неї без ніяких ошоломлюючих середників, а безпосередно і нагло; зноваж викликати їх поза порядком церковного року штучним способом ніяк не дається. Постава тіла Тереси є надзвичайно благородна,¹⁾ по більшій часті сидяча, рамена дещо піднесені, руки протягнені до Спасителя...

Не находимо теж у Тереси ні слабкої волі, ні вередливих забаганок, ані непостійного ділання, що ціхує гістериків. Правда, обявляється на її лиці гра міміки, знак сильно працюючої фантазії, але не є це відбиткою хоробливого зворушення, а саме природним є її терпіння, природним руслом спливає її радість і природний, як у нормальної людини, а простий, як у дитини, є хід її гадок²⁾ і надія, яку живить вона, очікуючи дальшого розбитку подій“.

Гіпотезу Dr. Ewald-a і тов. розвиває ще й таке розумове заключення:

Якщо справді події в Коннерсрайт малиб бути виявом гістерії, то таких випадків мусілоб бути дуже багато по містах, де тяжкі воєнні переживання, а ще тяжіші післявоєнні життєві відносини створили тисячі „геніяльно“-гістеричних жінок. Коли додати, що багато з них попало у девоцію і має доволі часу віддаватися аскетичним практикам, то незрозуміла для нас річ, чому гістерія вибрала собі отсе на свою жертву здорову, сільську дівчину, а не проявляється зовсім у такому виді у справді гістерично-недужих жінок міста.

Та вже цілковито валить збудовану Ewald-ом гіпотезу ця обставина, що за помічю гістерії не дається ніяк пояснити ні арамейської мови, ні строгої 3-літньої голодівки Тереси.

Арамейську мову Тереси Dr. Ewald і тов. дискретно.. промовчують — чито тому, що уважають її може „дрібничкою,“ негідною їхньої уваги, чи може тому, що їх, як лікарів, не обходить лінгвістика. Але таке становище їх не булоб оправдане: якщо Dr. Ewald і тов. поклали собі за ціль всі події в Коннерсрайт пояснити самою тільки гістерією,

¹⁾ Цього саме бракує у звичайних гістериків.

²⁾ Характеристична річ: Тереса, приходячи після переживань до свідомости, зраджує у розмові умовий світогляд 6-літньої дитини; щойно опісля вертає до неї знання й досвід 31-літньої людини, що його затратила була підчас екстаз. Цікава проблема для психолога! Може тут у звязи Христові слова: „Якщо не будете як діти, не увійдете до небесного царства“.

то повинні справді в сі події брати під увагу, не промовчючи ні одною.¹⁾

Але голодівку Тереси промовчати таки годі. І ось оріх не до розгриження! Бо і проф. Dr Ewald і тов. переконані що навіть „геніяльні“ гістерики мусять істи, — тут Тереса не їсть зовсім! Нічого отже не лишалося, як тільки сказати, що тут мусить заходити якийсь „Schwindel“... Але не легко Ewald-ози говорити про шахрайство, коли він сам був між тими, що мали те „шахрайство“ викрити, а не викрив... Бо ще 1927 р. поручив був єпископський ординаріат в Regensburg-у створити лікарсько-духовну комісію, яка мала саме дослідити справу голодівки Тереси. І Ewald, член цієї комісії, сам признає, що через 2 тижні Тереса ні на секунду, ні в день, ні в ночі, не була спущена з очий комісії, а спосіб досліджування був того рода, що виключав якенебудь шахрайство. А про сестри-монахині, які були дані до помочі комісії, пише Ewald²⁾ так: „Сестри ті робили надзвичайно добре вражіння; були добре дібрані і медично вишколені, а переживання Тереси їх не бентежили: одна була передтим занята при операціях, друга при рентгені, третя при дентисті, а четверта стенографістка. Вид екстаз (Тереси) їх не ошоломлював; якнайдокладніший виповняли вони прикази тов. (лікаря) Seidl-a, все працювали у двох і протягом 14-ти днів не опускали Тереси ні одної секунди з очий; чували над виділинами Тереси, стелили їй ліжку, важили і мірили воду до полокання уст, контролювали пульс і температуру й вели якнайдокладніший протокол. Щодо протоколу, то він був річевий, без закиду і без критики. Після закінчення своїх чинностей, сестри відійшли, раді, що вже скінчили свій обовязок; жадна з них не заявила охоти оглядати хору при їй при найблизшій екстазі. Всякі спроби вмішування третій осіб, при дослідях, відкидали вони нераз. Їх заприсяжено було так перед досліджуванням, як й після його; а коли зважиться,

¹⁾ Щоб за всяку ціну дійти до своєї ціли, Dr. Ewald не перебирає у середниках: що йому не вигідне, це він або промовчує (арамейська мова Тереси), або перечить (голодівка Тереси, яку сам досліджував і сконстатував). Що інші лікарі на некористь гіпотези його дослідили, це: „здається, кажуть, правдоподібно, що воно так“, а натягаючи все до гістерії в неодному пересаджує, щоб докзвати правдивість своєї теорії. Можна знайти у Ewald-a й суперечности: на пр. в „Münchener-Abend Zeitung“ з дня 20/8 1927 пише: „Так мною цитований і вложений у мої уста висказ, начеб нерви Тереси були цілковито здорові, цілковито не відповідає моїм дослідам“ — забуваючи, що у попередньому звіті сказав: „Стовп хребетний і органічний стан нервів (Тереси) є тепер зовсім неткнений (intakt)“. Тенденційність отже Dra Ewald-a ясна.

²⁾ цит. із „Natur und Kultur“ 1929. I. 5—6 („Das Problem Konnersreuth“).

що значить присяга для монахині, то будеться певним, що вони сумлінно робили свою повинність.¹⁾ Отже треба сказати, що протягом 14-днєвної інвігіляції не завважили ті сестри, щоб Тереса приймала щонебудь до уст поза $\frac{1}{8}$ частю гостії (0.39 грама), 3 см³ води (після Причастя) денно“.

Та мимо того Dr. Ewald і тов. не вірять, щоби Тереса могла жити не приймаючи від 3-ох літ ні поживи, ні напитуку, розумуючи так: Скількість води у дорослого мушії, що важить 61, кг виносить 40 кг. При віддиханню виділюється денно около 400 грамів води, що на протязі $\frac{3}{8}$ року дає вже 80 літрів = 80 кг води. Отже Тереса, не приймаючи ні поживи, ні напитуку повинна, кажучи теоретично, вже давно засушитись на мумію, а що найменше повинна постійно тратити на вазі. А одначе так не є: її вага все виносить 55 кг, бо страта на вазі в наслідок упливу крови і терпінь вирівнюється скоро назад. „Нехайже хтось пояснює собі це, як хоче“, заключає Ewald, — „то таке прибування на вазі із нічого не дається ніяк пояснити; бо з нічого — нема нічого!“ „Супроти цього“ — каже далі Ewald³⁾, „не можу позбутись переконання, що помимо мойого признання за сумлінну, всесторонну й докладну інвігіляцію, — не все там у порядку; мусіло там бути якесь „віконце“, якого ми, ні сестри, ні я, не могли доглянути“.⁴⁾

Подібно, як Ewald, закінчає й Dr. Fuld⁵⁾: „Людина, віддихаючи зуживає у формі води і двоокису вугля субстанцію свойого тіла. Коли на місце зужитих матеріялів не прибуває новий матеріял (пожива. напитуку), мусить людина умирати. А Тереса є людиною, що віддихає, отже мусить їсти; инакше мусілаб давно вже померти. Значить: (мнима) її голодівка — то брехня“. Dr. v. Weisl⁶⁾ піддає здогад, що може Тереса є... сомнабулічкою і сновигаючи нічу по хаті... їсть...

(Докінчення буде)



1) Підчеркнення моє.

2) Від 1928 р. Тереса не приймає вже й тих 3 см³ (3 ложки) води.

3) пор. „Natur und Kultur“ (I. c.).

4) До цих слів Ewaldа влучно замічає Dr. R. Reißmann: „Хочби й було таке „віконце“, то не моглоб воно бути таке велике, щоб через 14 днів достарчити людині стільки поживи, щоб вона змогла вдержатись при ривній вазі“.

5) *ibid.*

6) Zwischen Religion und Krankheit, Wien 1928.

Та найбільшу заслугу придбав собі пок. о. Іван Рудович виготовленням плянів науки релігії для учительських семінарій і написанням чотирох підручників для науки релігії у вселюдних школах, є це 1. Мала біблійна історія (перерібка з біблії пок. Ал. Торонського); 2. Ісус приятель дітей; 3. Біблійний катехизм; 4. Малий катехизм християнсько-католицької релігії. Підручники ті узгляднюють новіші напрями в катехитиці і облекшують катехитам навчання релігії у вселюдних школах.

Пок. о. Рудович трудився також в церковних організаціях. І так довгий час був головою Товариства св. Ап. Петра та членом віділу Тов. св. Ап. Павла. І в світських установах була слідна його праця. Він до смерти був головою бурси ім. Митр. Шептицького, а „Народня Лічниця“ завдячує діяльність — особливо в перших роках свого існування — його особі. Покійний був також знаменитим знавцем економічно-банкових справ і довший час був директором кооперативи урядничо-священничої Каси, а також членом Надзірної Ради „Достави“.

В родинному життю не мав щастя. Протягом останніх десяти літ свого життя поховав покійний трьох своїх дорослих синів, опісля похоронив минулого року свою подругу. А в дощевий, поганий, зимний день серпня спочив добрий муж, запопадливий батько вічним сном у родинному гробівці на личаківському кладовищі біля своїх дітей. О. Др. Костельник попрощав покійного на похоронах в церкві св. Спаса, а о. Др. Лаба на цвинтарі.

о. Юліян Дзерович

Учений пустомель

Хтож би, як не — модний тепер на шпальтах часописів — проф. Др. Ст. Томашівський, що згодом виріс на першого ідеолога „Нової Зорі“. На закінчення своїх 150 статтей, випечатаних у „Н. З.“, випечатав ще довшу статтю „Церковна унія й українська національна ідея. В ній („Н. Зоря“ чч. 67 і 68 з с. р.) знаходяться ось такі квітки, „гідні“ унів. професора історії:

„Ще дуже недавно зітхали, бувало, російські Українці: Господи, чому хоч чимось дрібним у релігії не ріжнимося від Москалів, хочби хрестилися одним пальцем тому і завидували галицьким землякам їхньої церковно-релігійної самостійности; сьогодні є в Галичині українські націоналісти,

що вмирають бачучи інший, не приписаний Москвою знак св. хреста.

Коли отже найновіший напрям української церковної політики в Галичині, т. зв. восточний, натягає на себе суто-національні фрази, то се велика містифікація. Як релігійне явище, сей напрям має характер чисто негативний — проти-римський і протикатолицький; як національно-культурний феномен, він має характер протиукраїнський — реакційний і деструктивний. Позитивної цілі він не має і не може мати жадної, бо окрім церковної унії початої 1596 р. Україна не мала іншої більше національної Церкви; навіть у перед-татарських часах ні. Ще менше можна говорити про якусь більше національну Церкву сьогодні. Та ні, неспокійний український дух творить фікцію — небувалий в минулому й сучасному, на скрізь туманний і повний суперечностей ідеал ніби „національної“ Церкви, щоб тільки підкопати сю, яка від трьох віків розвивається органічно, заспокоює всі релігійні потреби громадянства та стала сильною тверди-нею національної культури: треба її, мовляв, „очистити“. А щоб було з ного чистити, давай обкидати її наперед болотом!

IV.

Найвисша вже пора, щоб Українці перестали вже раз повторювати історичний ідіотизм про церковну унію як польську інтригу. За Польщу ще світ не чував, коли заходами кн. Ольги висвячувалися над Реном перші католицькі єпископи для Києва. Польща не то несприятельна до всіх пізніших спроб наших князів навязати тісніші взаємини з Римом, а навпаки, вже в XIII в., за короля Данила, ще будши політично слабша ніж галицько-володимирська Русь, старалася вона, щоб до унії не дійшло. Польща і її духовенство вже тоді інстинктивно відчували всі ті користи, які їм дає старовище авангарди католицького світа на Сході; вкорінення унії на Русі було-б, очевидно, перенесло ті користи на сю країну“.

„Отже одинокую тривку форму національної Церкви дала нам тільки берестейська унія. Якби не козаччина, що пішла на службу протиуніятській течії, кермованій з Москви, то до половини XVII в. ціла Україна без виїмка мала б одну національну, з Римом об'єднану, Церкву, а в ній ще й Білорусів. Справа національно-культурної окремішності Українців вже тоді була б дефінітивно вирішена, а сьогодні вони були б між першими народностями в Європі. Нажаль, до цього не дійшло, наперед з нашої власної вини, а дальше з вини Польщі, яка ніколи не була приятелькою унії“.

„Наші маняки вказують на т. зв. „польську унію“ наших днів на Білій Русі і Волині та не видять яркої суперечности з самими собою.

В уніонній акції частини польського духовенства безсторонний обсерватор видить якраз акцію неприхильну берестейській унії, намагання створити щось цілком инше — несаможиттєве, пасивне і якнайменше католицьке. В дійсности „польська унія“ реалізує тільки ідеал наших восточників — щоб лише три річи були спільні з католиками: *filio-que*, чистилище і теоретичний примат папи; поза сим щоб була прірва — обрядова, устроєва, організаційна, культурна; щоб така унія, як *ritus inferior*, не підіймала ідейної і моральної сили духовенства й вірних та не спинювала стихійної латинізації й польонізації маси, полишеної без інтензивного на західний зразок церковного культу. Словом, так само як наші восточники польська унія хоче мати тільки догматичних католиків грецького обряду з усіми досюгочасними органічними хибами, а не хоче по католицьки зорганізованої, сильної, здисциплінованої й життєздатної самостійної Церкви того обряду. Одна тільки різниця між пропагаторами „польської унії“ і нашими восточниками: перші ширять свою ідею на чисто-православнім ґрунті, останні на католицькім. В разі успіху, вислід був би один: одна половина перейде на польське латинство, друга — на московське православє“.

„Та який безпросвітний хаос у сім напрямі панує в головах деяких наших „уніятів“, дуже вимовно показує недавна публікація п. з. „В обороні Потієвої Унії“.

Не те дивне, що під кінець XVII в., саме коли українська православна могилянська Церква зреклася всякої окремішности в користь московської, що тоді і в Польщі знайшовся завзятий ворог унії і написав по польськи огидний пасквіль на неї, закидаючи їй м. ин. впровадження до церков живої народної мови; натомість чисте чудацтво в тому, що видавець пасквілю доглянув у ньому благородну квітку якогось українського католицького духа; що накладці (священнича кооператива!) рішили масово поширити сю очевидну містифікацію, а становий орган гр.-кат. духовенства похвальним гимном привитав вихід отсього плоду дідичного божевілля“.

Ось такі квітки! Пустомельство, виплід духа, що став вповні безінтересовний до правди на тій ділянці. Тільки подумати собі, що — особливо останній уступ про книжку о. Камінського — написав унів. проф. української історії. Без усяких дослідів, без усяких, хочби позірних, доказів „плід дідичного божевілля“... Хто так пише про старі документи, той хиба резигнує з усякого історичного критицизму, а замість розуму ставить своє небезінтересовне чуття. „Во-

сточний напрям — протиримський і протикатолицький“, „наші маняки“ — оставляємо без відповіді. Се відноситься не тільки до нас, але й до нашого митрополита, а властиво до тих всіх священників і єпископів на заході, що пропагують поворот до обрядової старинности, взоруючися власне на грецькій літургії (т.зв. „літургічний рух“). Парадне твердження п. професора: „сьогодні булиб між першими народностями в Європі“.

Ми додамо до того твердження маленьку поправку: якби в XVII. ст. не був запанував між нашими предками польонізаційний і латинізаційний дефетизм, то може би що й було з того, що п. професорови привиджується. А так, як дійсно було, був би наш нарід так стидно пропав, як ніодин європейський нарід у нових віках.

І ось тому ми — щодо національних мотивів — боїмося того курсу, бо ми знова в анальогічних політичних відносинах.

Про решту нема що говорити. Се безкритична мішанина всяких понять — пустомельство.

о. Г. К.

Нові книжки

О. Др. Василь Лаба: Біблійна герменевтика. Львів 1929. Стр, 147. Книжка вийшла як VI. том „Праць Гр. кат. богословської Академії у Львові“, а призначена вона, щоби служити як підручник для студентів богословії. О. автор, відомий між нашим духовенством зі своєї небуденної інтелігенції, довго дав чекати на свій поважнійший виступ на письменницькому полі, і от маємо доказ, що се значить с воя висша школа; вона заставляє до наукової праці й тих, котрі без сеї принуки може й не зазначились би так поважно на письменницькому полі.

Герменевтика о. Дра Лаби се глибоко передумана, самостійна праця, льогічно переведена, приступно написана, використана в ній література до останніх днів, з поданням богатої бібліографії. При кінці зібрав і висвітлив автор також засади толковання св. Письма в православних — ідучи за вказівками теперішнього св. Отця й нині загальним рухом у катол. Церкві, щоби ближше пізнавати християнський схід.

Побажати би нашій Богословській Академії, щоби протягом найблизших літ видала всі потрібні підручники для студентів богословії. Зачате життя нехай росте! К.

О. Др. *Спирідон Кагхут*: Нове видання Службеника, Правила правопису й мови та зміни в дотеперішнім тексті. У Львові 1929. Стр. 37. Видання „Богословії“ ч. 7.

Сей Службеник ще не опустив друкарні, а ось уже маємо вказівки, що відносяться до правопису й до змін у тексті. Воно так і правильно, бо треба упередити духовенство, щоби належно зрозуміло новости.

Годі нам тут хочби й з далека тільки передати багатий зміст сеї невеличкої брошурки. Отже лише декілька завваг. Достосовані до сього Службеника ті граматичні засади, що їх о. автор поставив і зясував у своїй Граматиці церковнословянської мови, вид. 1928 р., взявши собі за задачу „устійнити правопис, форми й складню по правилам, які поставила наука на основі рукописів з X. й XI. віків“. Оскільки ми можемо забирати голос у чисто граматичних квестіях, то нам здається, що та реформа вповні узасаднена й мудра, що вона являється вислідом нинішнього високого рівня науки й критики. Певне, спершу буде нас у тім Службенику разити се чи те, одначе воно завсіди так буває при анальогічних змінах. Та для широкого загалу духовенства найціннішими з тих вказівок о. автора будуть зясування змін у тексті, які пороблені на основі грецького тексту, щоби його вірно віддати. На деяких місцях ті зміни менше важні (як н. пр. печаль — попеченіє), але на многих місцях вони стануть для нас майже „объявленням“, бо відкривають нам властиве значіння оригінального тексту. Так н. пр. „Твоя отъ твоихъ“ зясував нам о. автор, як мабуть ще ніхто: „Твоє (Твої дари) із Твогого (з Твоєї власности) Тобі приносимо по всему (тому, що від Тебе маємо) і за все (те, що ми від Тебе одержали)“. Очевидно, на се наводить о. автор рації, чому саме так треба розуміти ту льяконічну фразу. Тільки такий знавець грецької й латинської мови, як о. автор, міг підмітити деякі „дрібниці“, дотепер хибно понимані, як н. пр. що має бути „при Понтїи Пилатъ“, а не „при Понтїйствъ“, бо грецьке Πόντιος означає римське родове ім'я, а Pilatus (=ратішник) се назвище, а не особове ім'я. Якось у свідомість тиснеться думка, що ось ми висунулись на апогей критичної зрілости, забираємо голос в її світовому концерті... Щоби будучність була для нас ласкава, щоб наш „австрійський доробок“ не був апогеєм наших висших змагань, бо є чого побоюватися. К.

Св. Ігнатія з Львові **Духовні вправи**, пояснив Маврикій Мешлер. Т. I. З німецького видання Вальтера Сірпа Т. I. переклав Плятонід Філяс ЧСВВ. Жовква 1929. Стр. 268. Видавництво Чина Св. Василя Вел. в Жовкві, книжка CLVI. Можна тішитися, що сей клясичний твір св. Ігнатія з цінними поясненнями Мешлера появився отсе в українській мові. Для провідників духовного життя, а навіть для всіх

душпастирів се необхідний підручник, з якого можна довідатися про інтимні способи впливання на чуття й на розум в релігійному удосконалюванні душ. Книжка видана щодо зверхности дуже старанно: оправлена в полотно, чистий друк, добрий папір. Також у мові слідна старанність, одначе окончного досягнення ще нема. Бувають звороти на взір польської синтакси, н. пр. на стр. 32 „підчас них ніяких не досягає у своїм внутрі порушень“ (по нашому було би: „підчас них не досягає у своїм нутрі — а не „внутрі“ — ніяких порушень“); стрічаються польонізми, як „покарм“ (101), „виразьно“ (79), „обуджуся“ (93); перестарілі архаїзми: „чуйство“, „чувствовати“ (78); провінціалізм: „напойом“ (113), „цілію“ (44); неправильна форма „заввагів“ (12) побіч правильної „завваг“; якось тільки в слові „з'ображення“ приходить апостроф, протинки на дуже многих місцях не зазначені. Підношу се sine ira et studio, алеж у такій поважній книжці годиться звернути увагу на недомогання, які на щастя для самої книжки тут є того рода, що загал духовенства ледви чи буде ними зражуватися. К.

Устав церковних богослужень від 1. вересня 1929 до 31. грудня 1930 (старого стилю), уложений о. М. Галянтом. Накладом „Власної Допомоги“.

History and Cartulary of the greek monastery of St. Elias and St. Anastasius of Carbone. Gertrude Robinson M. A. Вид. „Orientalia Christiana“. Vol. XV.—2. Num. 53. Roma 1929. Стр. 276.

Се документи (в грецькому оригіналі і в англійському перекладі) з грецьких монастирів в місті Карбона (в долішній Італії) з XI—XII. ст.

Всячина

Львівським єпископом-помічником назначив Ап. Престол о. Дра Івана Бучка, ректора Інституту св. Йосафата у Львові. З огляду на се, що та відомість надійшла, коли се число „Ниви“ вже закінчувалось, привіт новому Владиці зложимо в слідуючій числі.

Ексцеленція Митрополит з огляду на стан свого здоровля і працю перед близьким виїздом до Риму (по 15.Х.) приймає авдієнції тільки у вівторок і п'ятницю від 10 до 1 години.

Конгрес для орієнтальних студій в Празі. Черговий уніоністичний конгрес для орієнтальних студій відбувся сього року в днях 11-14 серпня в Празі в рямцях великих торжеств в честь св. Вячеслава, славного володаря

і покровителя Чех, з нагоди тисячліття його мученичої смерті.

Зїзд отворив пражський архієп. Кордач, котрий прочитав посланіє св. Отця із благословенням для зїзду та привитав всіх церковних достойників і гостей.

Перший реферат мав голова Орієнтального Інституту в Римі, еп. D'Herbigny: „Catholicitatis idea et vita orationis“. Відтак прочитав свій реферат проф. унів. в Любляні о. Др. Гривец: „De orientali conceptu Ecclesiae“ і проф. унів. о. Др. Вашіца: „De s. Venceslao in documentis paleoslavici“. По полудні того дня читав свій реферат „Orthodoxia et principium unitatis Ecclesiae“ проф. Орієнт. Інституту о. Др. Теоф. Спачіль і о. Др. Д. Гюлов „De relationibus inter Bulgaros et S. Sedem“, а вечером мав еп. Др. Ант. Подлага виклад о св. Вячеславі, ілюстрований світляними образами.

Другий день нарад розпочав проф. універс. в Празі о. Др. Юос. Вайс своїм рефератом: „De unione Brestensi“. Крім того проф. унів. в Варшаві Др. Генр. Ціховський виголосив реферат „De fundamento philisophico theologiae Orientatum separatorum“ і опат бенедиктинів, Бельгієць о. Beaudoин „De concelebratione in Occidente et Oriente“. По полудні того дня говорив опат емауського монастиря в Празі о. Vukoukal „О Кирило-Методіївській традиції в Чехах“. По нім говорив підляшський еп. Др. Пржедзєцький про те, як у Польщі працюється для унії.

Третього, останнього дня конгресу прочитав ректор Богосл. Академії у Львові, о. Др. Й. Сліпий, свій реферат на тему „De Uniatismo“, говорячи о деяких напрямках в теологічнім розвою на Сході та взиваючи західних католиків, щоби вони старалися пізнати і вивчити всі ділянки східної богословії. На кінці підніс домагання, щоби в Римі був оснований університет для східних і щоби гр.-кат. Богосл. Академія у Львові одержала право надавати докторські дипломи. Бенедиктинець De Meester відчитав реферат „De modis et caeremoniis, quibus in Ecclesia ritus byzantini personae et res benedicuntur et sanctificantur“. По полудні того дня реферував о. Авг. Волошин з Ужгороду о церковних відносинах на Закарпатській Русі і о тих труднощах, які мусять поборювати вірні в боротьбі за свою віру. Про уніоністичні змагання між Словянами в ріжних краях говорили бесідники: Др. Досталь за Америку, проф. Каляй за Югославію, о. Домбровський Т. І. за Польщу, п. Баран за Україну, німець проф. Др. Шмідт говорив про ті старання, які роблять німецькі католики, щоби уніоністична ідея росла і могутніла. Вечером прочитав ще Др. Вілінський реферат о церковно-релігійнім життю в Росії. Зїзд був тогож дня закінчений торжественним „Тебе Бога хвалим“ в церкві монастиря Емаус.

Дня 15. VIII в свято Успення Пресв. Богородиці всі учасники зїзду виїхали до Старої Болеслави, де св. Вячеслав поніс мученичу смерть, і взяли участь в богослуженню і великім процесійнім поході з Найсв. Тайнами.

Крім читання рефератів і свого рода дискусії, чи інформаційних запитів після них, збиралися самі тільки активні учасники зїзду на нараду, де м. ин. вирішено не уживати назви „місія на Сході“, але „Апостольство на Сході“, не unio (зєдинення), але unitas (єдність); уложено тему для важніших рефератів на найблисший конгрес на Велеграді в 1931. році. Рішено також не уживати ніколи терміну *conversio dissidentium*, як обидливого для православних.

Зїзд вислав привітні телеграми президентови Масарикови, секретареви стану, кардиналові Гаспарі, і митрополитови А. Шептицькому.

Реколекції духовенства Львівської архидієцезії відбулися в днях від 10—14. вересня с. р. під проводом о. Йосифа Схрейверса, ігумена монастиря чина Спасителя в Збоїсках. В реколекціях взяло участь 150 позальвівських священників, а з львівського духовенства бачили ми також чимало священників з ВПр. ОО. крилошанами, мітратом Войнаровським, прелатами Пясецьким і Куницьким і крил. Лициняком на чолі. Реколекції ті можна назвати впозні удатними. Підчас реколекцій обовязувала строга мовчанка, яку реколектанти солідно додержували. Духовні вправи були розложені так пляново, що не було часу навіть на інші думки, як ті, для яких точки піддавав о. провідник. Та найбільше до доброго успіху реколекцій причинились знамениті науки о. Схрейверса. Вже сама статя о. провідника така симпатична, з такими характеристичними аскетичними чертами лица, впливала вельми додатно на настрої. Здавалося нам, що не промовляє сьогочасна людина, а якийсь з перших піонерів аскези і містики. Те вражіння степенувала ще й правильна літературна мова, яку о. Схрейверс присвоїв собі. А коли так слухаєш цієї мови, думаєш собі: от що значить любов до Христа та замилювання до його звання. Людина покидає свою вітчину, свій край, вчиться чужої мови, щоби лише „Христови всіх придбати“. Також зміст самих наук був прегарний, а такий природний, а таке знамените знання людської душі, душі священника, що здавалось немов о. провідник читає в отвертій книзі серця, совісти, і огнистим словом викорінює гріх, занедбання, а запалює до чеснот, пожертвовання, любови до Христа. Науки, переплетені численними примірами з життя святих, з життя священника, з всесвітної історії, дали думці солодкий відпочинок по психічних міркуваннях та переживаннях.

Всі учасники стверджували, що давно таких гарних реколекцій не чули. Приємно вражало учасників також це,

що о. провідник кілька разів (особливо обговорюючи Службу Божу) підносив красу нашого обряду.

о. Юліян Дзерович

Смерть кардинала Дібуа. Французський кардинал і архієпископ Парижа, Дібуа, помер в Парижі. Президент республіки Думерг припоручив одному з членів своєї родини зложити кондоленції париським єпископам суфраганам і духовенству париської дієцезії.

Ясновидючість Тереси з Коннерсрайт допомогла до відкриття гробівця святої Аделіни з Бухау, про котрий ходили в околиці лише глухі перекази. Запитана про це, де той гробовець міститься, вказала Тереса точно місце, і справді по вказівках її віднайшли величавий гробовець під згарищами давньої святині. Гробовець цей походить ще з 926 року, себто має 1000 літ.

Перша Служба Божа на літаку. Делегація еспанського духовенства вибралася літаком з Іспанії до Риму з привітом для Св. Отця. В часі, коли літак перелетів простір між Барцельоною і Генусю, відправлено на літакові Службу Божу при спеціально зладженому вівтарі.

Каплиця Матери Божої Тверської збурена до фундаментів. В ночі з 30 на 31 липня збурено до фундаментів каплицю Матери Божої Тверської, при вул. Тверській в Москві. Вона була предметом особливо високого культу серед російського населення.

Ужгородська „Свобода“ доносить, що православні звернули майже всі церкви, які силоміць заняли від греко-католиків.

Засновання католицького університету в Чехах. В Солнограді (?) недавно відбулась конференція, в якій взяло участь звиш 100 найвидніших прелатів з католицького клиру. Рішено заснувати в Солнограді (?) катол. університет, який уже сього року має вступити в життя з богослов. і філософ. факультетами. Зараз іменовано й професорів і пороблено заходи, щоби докторські ступні на тім університеті держава признавала, як признає й докторські ступні, досягнені на австрійських університетах. (Kat. List).

Злощасний Курилло. Константин, бувший гр. кат. священник з Галичини, в Америці дав себе висвятити якось православному єпископови на єпископа, й „закладає“ нову „українську“ церкву, а себе титулує „Високопреосвященним — Високопреосвященнішим митрополитом усіх Українців в Америці“. Видав 1. ч. свого органу „Голос Церкви“, зі своєю фотографією, страшенно неграмотне й безглузде. Назви тих двох священників, що до нього пристали, кажуть догадуватися, що вони з давніх „Угро-русинів“. От усяка криза виявлює, хто належить до шумовин.

Замордували священика та його дочку. В ночі з 23 на 24 VIII. с. р. вдерлося на плебанію в селі Ціхани, повіт Кросно, трьох узброєних мушкетерів і застрілили пароха о. Данила Пирога та його дочку. Жінку пароха вивели і замкнули в стайні. Нічого не забравши, втікли серед ночі.

В яких то нині небезпечних обставинах доводиться нам жити!

Крадіж дорогоцінного диптиха. В скарбниці за-гребської катедри находився диптих зі слоневої кости з 11—12 ст. (диптих се „книжечка“, в якій списані імена, котрі маються на літургії згадувати). Недавно виявилось, що в скарбівці находиться підроблений диптих, а оригінал опинився в музею в Бостоні (Америка), який купив його за 40.000 дол. Поліція шукає за злодієм.

„Сћлор“ — тай „по хлопські“. У Львові від сього року виходить „Сћлор — Tygodnik gosp. oświat. obozu Marszałka J. Piłsudskiego“. В ч. 26 в передовій статті „Mniejszości narodowe w Polsce“ приходять ось які дійсно „хлопські“ мудрощі:

„Na ziemiach, które obecnie zamieszkują mniejszości narodowe, był przed rozbiorem w większości żywioł polski. Jednak zaborcy, czyto Niemcy czy Moskale, usuwali nas zwoľna i brutalnie wbrew wszelkiemu prawu, a w miejsce to nasylali żywioł obcy...“ „...mniejszości narodowe mają wszelką swobodę w pracy на полі kulturalnem, oświatowem, gospodarczym i politycznem“... Але не так воно в інших державах, н. пр. в Румунії. І подає „Сћлор“ дійсно „хлопські“ приміри: „W Rumunji tamtejsi ukraińscy księża zaczęli prowadzić robotę wywrotową по церквях і плебанях... wtedy to władze Rumuńskie wzywały по kolei tych księży do siebie і każdemu przy dzwiach zamkniętych wypłaćaly по 25 cesarskich, як się patrzy pod rewerendę, і то так докладне і документне, że czcigodny pop tylko zwinął się w кльбек, obejrzał, czy kto nie widzi, і usiadł як najciszej в плебанji, не mieszając się od tego czasu до polityki...“ В якій то цілі писане?

„Словянське братерство“. „Gazeta Warszawska“ пише так: „В пятницю, дня 23. серпня с. р. прибули до Кракова прогульковці з Болгарії, разом 18 осіб, під проводом старшого віком священика, котрий є також публіцистом одного дневника. Прогульковці бажали оглянути Краків, а також Польщу і мали намір перебути три дні. В дорозі до їх кватири прилучився до них один Поляк, офіцер-капітан С. з Нового Санча. Була це 12. година в полудне. Офіцер був зовсім паний. Він кинувся болгарському священикови на груди, обіймив його і цілував, заявив приязнь польського народу, опісля клякнув і привитав покірно гостей в імени Польщі. Тільки з дуже великим трудом удалося

його врешті позбутися з кватири. В неділю рано пішли прогульковці, в товаристві двох провідників, на Вавель. В тамошній катедрі були також інші прогульковці, особливо офіцери польської армії. Побачивши болгарського попа в рясі, повстало між офіцерами невдоволення, яке скінчилося тим, що візвано церковного слугу, зараз видалити попа з катедри. Таке бажання справді сповнено. Годину пізніше покинули болгарські прогульковці Краків і Польщу, і за кілька днів буде болгарська преса, а по ній і інша, писати про Польщу...“ Нівроку! Так було і „prawem i lewem“ ...

Наші розмови. Редакція „Нової Зорі“ в ч. 69 з 22. IX. с. р. спазматично лютиться на нашу заввагу („вдар у стіл..“) в попередньому числі „Ниви“ (на стр. 313 в нотці), „що вона досі (19. VIII) не подала ніякої реляції про наше паломництво до Риму“. І вичисляє числа „Нової Зорі“, в котрих був випечатаний „анонс“ (заклик) паломничого комітету, кілька-стрічкова вістка з римських часописів і т. ин. Та все те не „реляція“ (звіт)! Зрозуміле, що Редакція „Н. Зорі“ хотіла „викрутитися сіном“. Але вона, своїм звичаєм, ще й нападає на о. Костельника, представляючи „методи Ниви“ грішними від большевицьких. Криком хоче заглушити правду на очах цілої нашої суспільности, і пише: „На основі тих фактів закидуємо редакторови „Ниви“, о. Гавриїлови Костельникови, що написав неправду. Що він обовязаний інтересуватися релігійно-церковною справою, ізза котрої береться полемізувати, й читати орган, якому робить ложні закиди“. „Побачимо, чи редактор орґану „присвяченого церковним і суспільним справам“, котрому ми тут прилюдно доказали, що написав неправду, немовби ми до 19. VIII. не подали ніякої (!) реляції про наше паломництво до Риму, — знайдеться бодай так, як знайшовся большевик“.

Га, щоби з такими претенсіями прилюдно виступати, — тут уже не можемо замовчати слушного слова, — то треба затратити природний людський стид.

Ви й до нині не подали ніякої своєї реляції (а про неї йде) про те наше паломництво, і вже не подасьте її, бо було би смішно. За те наше ствердження вільно вам потягати нас до суду.

В тій самій своїй статті Редакція „Н. Зорі“ іронізує нашу згадку про ювілей Преосвящ. Григорія Хомишина: що ми замало написали (вичисляє скількість стрічок) та що ми тою згадкою „несмачно“ зіронізували діяльність Ювілята... Є собі дотеп, що тато-жид читав телеграму від сина: „Vater, schick mir Geld“ як безличну грубість, а мама як лагідну просьбу. „Нова Зоря“ все, що випечатане в „Ниві“, читає, як той тато телеграму від сина. Годі! А ми тут заявляємо, що зложили ми ту згадку без усякого іронізованя, по

совісти, зважаючи на всі рації і відносини. „Непризнана“ — „Нива“, „Нива“ — „що більше шкоди робить, як усі радикальні часописи“ — чиж могла інакше поступити, не фарисействуючи й не виставляючи себе на посміх?!

І ще одним притискає нас „Нова Зоря“ до муру: „А чому ж до нападів на того самого Владику і навіть на наших позакрасвих Владик, як пр. до нападів на Преосв. Богачевського в Америці, „Нива“ ніколи пригадок не потребувала?“ — В дійсності воно так, що ми тільки напади відпирали, а до того не треба пригадок, бо напади є дуже сильною пригадкою. Щодо наших американських інформацій, то можливо, що вони в дечому односторонні — але ми не визнаємося на американських відносинах, і печатали ми тільки те, що нам доносили священники, поважні й в лучности з еп. Богачевським. Нехай би до нас звернулися й ті, котрі дописують до „Нової Зорі“, то ми і їх реляції випечатали би (як випечали реляцію одного такого священника про нещасного Курилла, хоч вона й не була до нас адресована). Але щоби ми самі вихваляли і пропагували думки тих, котрі нас „не признають“ і „хаотиками“ прозивають, то се безприкладна претенсія (як колиб н. пр. ми мали претенсію до „Нової Зорі“, щоби пропагувала наш погляд).

„Ерористи“ ликують. В „Новій Зорі“ з 22. IX. с. р. якийсь „Verax“ (претенсійний псевдонім) подав „рецензію“ на книжку о. Костельника „Спір про епиклезу“ з покликом на рецензію о. Спачіля (гл. вступну статтю в сім числі „Ниви“), з якої випишує тільки найчорніші місця, ще й доправляючи їх по своєму. „Sensu obvio“ він переклав „в звичайнім змислі“, тай вийшло йому: „В однім місці о. Кост. уживає слів, які в звичайнім змислі означають, що Римський Примат розвинувся природно...“¹⁾ А „sensus obvius“ годі віддати нашим виразом „звичайний змисл“, бо „звичайний“ се в нашій мові означає: загально прийнятий, звичаєм вирішений, а „obvius“ означає: такий, що впадає в око, одначе ще не вирішений, ще проблематичний. Ось який то „Правдомовець“ той „Verax“!

І кінчає сей автор — уже таки з керниці своєї власної мудрости: „Оскільки більше треба боліти над тим, що ту книжку читали многі священники в переконанню, що се незнатъ які нові й дотепер незнані відкриття і досліди. Тимчасом се у великій мірі слабий конгломерат безпідставних теорій і гіпотез, з яких неодну давно мож було стрінуги у всяких російських православних розвідках і під-

¹⁾ „То jego!“ (алюдуємо тут на відому анегдоту про одного проповідника).

ручниках. І коли в такому творі, котрий о. Костельник намагався поставити на висоті наукових дослідів, подибуються важні промахи й блуди, то що казати про інші анальогічні статті „Ниви“, де не рідко одинокий і найсильніший аргумент не інший, як той, що так думає о. Костельник.

Як видно з останнього ч. „Ниви“, зрезигнувати з таких тверджень мігби о. д-р Г. Костельник лиш тоді, коли автор іншої думки докаже, що має від нього висший ум. А се безнадійне, бож прецінь „Укр. Гол.“ рішив невідклично, що о. К. найвисший ум сучасного українського духовенства“.

Дешева се наруга, саме їм до лица — їм, що тішаться з того, що теорія, котра нашу літургію очищує від усякого сумніву щодо „блуду“ (error), покищо не знайшла признання між західними богословами... Бідні „ерористи“, „не знають, що роблять!“

Вписування назвищ до метрик. Є шкільний закон, що назвища мають бути на свідоцтвах точно так написані, як у метриці. Закон вповні узасаднений, бо н. пр. Пісоцький — Пісецький — Пясецький се зовсім не те саме назвище. Одначе сей закон дуже часто виходить нам на шкоду, бо в наших духовенстві ще не цілком перевівся „дефетистичний“ звичай наших вимерлих уже поколінь польонізувати щирі українські назвища, коли їх вписують до метрик (начеб польська мова була спеціально посвоячена з латиською). До метрик треба вписувати назвище так, як воно дійсно в народі звучить, н. пр. Гнатів, Мельник, Крушельницький, Заяць, Павук... Hnatiw, Melnyk, Kruszelnyckyj, Zajać, Pawuk, а не Hnatów, Mielnik, Kruszelnicki, Zająć, Paják...

Було би добре, якби наші Преосвящ. Ординаріяти видали спеціальний приказ в сій справі.

Пишемо. Чимало клопоту маємо в справлюванню надісланих нам рукописів задля розбіжності в способі писання. Щоби бодай частинно влекшити собі роботу, подаємо найважніші точки нашого способу писання в „Ниви“.

1) Пишемо: красший, висший, низший, менший, важнійший... а не краший, вищий, нищий (низчий), менчий, важніший або важніший... Рація: в нашому способі є тільки одно правило, яке заразом не затирає коріння слова — всюди є компарат. закінчення -ш и й, зглядно -і й ш и й. Non sunt multiplicanda media; а коли пишеться краший, нищий, менчий, ліпший, то приходять аж потрійні компар. закінчення: -щ и й, -ч и й, -ш и й, які (перші оба) притім ще й затирають корінь (нищий — низ-ший, вищий — вис-ший).

2) Аналогічно до „отже“ (о-тэ-же) пишемо „а тже“ (а-то-же). Се разяча неконсеквентність, коли пишуть „отже“ — „адже“.

3) Пишемо: люди, людей, пошестий, грудий, львовяни... і тут придержуючися засади „non sunt multiplicanda media“, хоч форми на -е, -ей (люде, людей) не відкидаємо загалом.

4) Пишемо: вороговання, торговання... а не ворогування, торгування... тому, що в Галичині дуже часто читають: ворогування, торгування... і виходить калічення мови.

Притім звертаємо увагу нашим дописувачам на деякі кричучі польонізми.

а) У словянських мовах загалом горендальною є фраза „єсть-ся“ (н. пр. оскільки єсться чоловіком). „Ся“ се скорочене „себе“ (себя), що приходить у звязку з транзитивними дієсловами, а дієслово „бути“ (єсть...) се первовзір інтранзитивних дієслів. Можна мити себе (ся), ховзати-ся, лютити-ся..., алеж ніяк не можна бути себе (ся). Фразу „єсться“ чується, а то й читається в польській мові інтелігентів, які — нетямущі — зліпили її на взір німецької „man ist“ (що означає „чоловік є“).

б) Подібною аномалією для духа словянських мов є польський вираз „przed-się-wzięcie“ і загалом ті іменники, що зложені з дісіменника+się, як н. пр. rozplacenie się, oglądanie się... Словянські мови не терплять таких сполучень, тому треба говорити і писати: до побачення (ане до побачення), молення (а не: моленняся), ховзання, зречення, вивчення...

в) Відмавляти, віднавляти, перешкаджати... се польонізм; треба писати: відмовляти, відновляти, перешкоджувати...

г) Прикметник правильно пишемо перед іменником: добрий день, Святий Дух, сильна воля... Звичай писати прикметник по іменникови виробився в польській літературній мові під впливом латинської мови.

Американізація наших людей у Зєдинених Державах. Католицький шематизм для Зєдинених Держав північної Америки („Catholic Directory 1929“) подає число всіх католиків 20,112.758, з чого 19,559.594 належить до латинського, а 553.164 до „греко-руського“ обряду.

До своєї генеральної статистики про північно американських католиків подає якийсь добре поінформований „Missionsfreund“ в „Katholische Zeitung“ (ч. 22. с. р.) завваги про наших людей у Зєдинених Державах — і то з приводу нової конституції для американських гр. катол. епархій. Те, що для нас найцікавіше в тих заввагах, подаємо в дослівнім перекладі: „Відтепер приналежність до гр. кат. епархій оснóвуватиметься строго на підставі походження з ріж-

них країв Європи. Та тимчасом тепер проявляється дуже сильно стремління до американізованя. Зовсім природно, що правительство сьому стремлінню дуже пособляє. Особливо від часу війни американська публична олінія і правительство стали без порівняння на сій точці вразливіші, як давнійше. Країну їх втягнуно в велику європейську війну і то в інтересі поодиноких європейських державних і національних груп. Сі групи мали своїх заступників в Америці поміж переселенцями. Але противна партія мала свій контингент. І коли в Зед. Державах акцентується симпатії до одних, то витворюються сильні протистремління, симпатії до других. Ось так переносяться за океан спори і міжусобиці і творяться між горожанами Зед. Держав розрізи і розділи, про які дотепер ані чутки не було. Тому то сьогодня стараються Американці про те, щоби всі переселенці чим скорше згубилися цілковито посеред давного населення. Тому певно багато Русинів буде старатися своє європейське походження вкривати, хочби при помочі прибрання англійського назвища. І в сім случаю не може він вже більше бути уважаним за Українця. Тому він буде певно убігатися, щоби перейти на латинський обряд, який мавби право бути уважаним за „чисто американський“, бо він зовсім не питає ані про давну вітчину, ані про фамілійну назву“.

Стільки „Missionsfreund“. Живим образом для американізації наших людей може послужити ось такий метричний акт: Іван Прус, столяр, переселенець з Глинян-Заставя, служить в американській армії в часі великої війни, а як інвалід стає американським горожанином і бере інвалідську платню 25 дол. в місяць, алє не як „Іван Прус“. тільки як „Joseph Evans Amador“. Ну, і дошукуйся в сім „Amadori“ нашого бувшого галицького Українця.

.....

„НИВА“, зачинаючи від 11 ч., переходить на власність „Католицької Акції“, яка зачинається під проводом Митрополита Андрея.

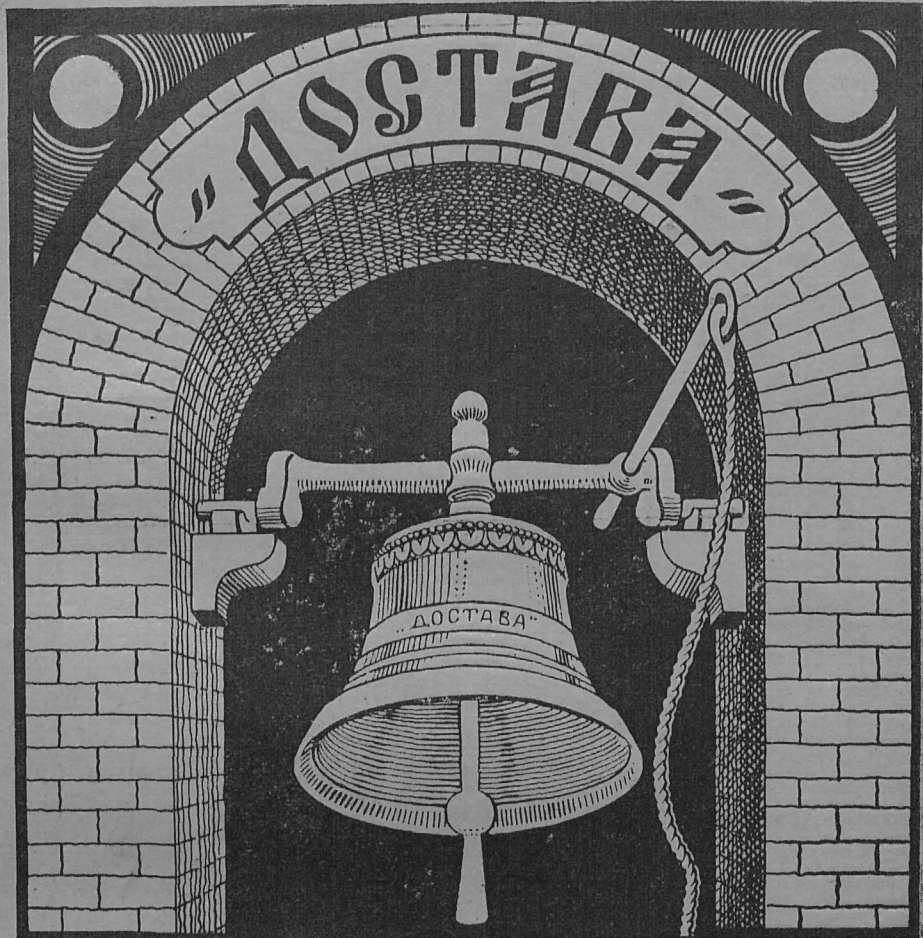
О. Костельник уступає також з редакції (близші інформації про се подамо в слідуючій числі).

Дуже просимо П. Т. Предплатників вирівняти всі свої залежности, щоби можливим став розрахунок між дотеперішним і новим власником „Ниви“.

Печатається з дозволенням Митрополичого Ординаріату у Львові

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

З друкарні Щ. Беднарського, в аренді „Кооперативи Промислу Графічного“ у Львові Ринок 9. — — — — Телефон 76—14.



Найліпші дзвони і всі церковні предмети

в найбільшій виборі і найдешевше продає
одинокі українська кооператива

ДОСТАВА

у своїх складах ЛЬВІВ, вул. Руська ч. 20., ПЕРЕМІШЛЬ,

Ринок ч. 23., ТЕРНОПІЛЬ, вулиця Перля ч. 16.

Направляє старі ризи, позолочує чаші і пр., бере на себе мальовання церков, ви-
готовлення іконостасів і ручить за солідне і стилеве виконання по приписам обряду.

Письменно за цінами звертатися до Дирекції: ЛЬВІВ, ДОМІНІКАНСЬКА 11, 1 п.
Звертаємо увагу Всч. Духовенству, що всі інші фірми з церковними річима є або
у ворожих нам руках, або є приватними підприємствами, а „ДОСТАВА“ є одинокою
кооперативою, де членами є три наші Архієреї, многи священники і церкви.

З СИХ ПРИЧИН ЗАСЛУГУЄ НА ПОВНЕ ДОВІРЯ І ПОПЕРТЯ.